T. C.
MİLLİ [illegible]
RAGIP PAŞA [illegible]
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 313

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
عفي عنه ١١٧٥

سطر
٢٧

٤١١

RAĞIP P.
Ka. N.
407

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله الذي خلق الخلق ودعاهم الى دار السلام وهدى اهل السعادة
منهم بمقتضى مشيته للايمان والاسلام فاوضح بالحجة البالغة محجة الحكمة واسس مبانى الدين على الكتاب والسنة وشرع مسارح
الاحكام وبين ماخذ الحلال والحرام وشيد … كانها بالمشروع والمعقول ورفع قواعدها بالفروع والاصول ثم جعل امته التي بينا خير امة
اخرجت للناس فاقتبسوا من انوار نبوته احسن اقتباس وعصمهم في سلوك سبيله عن الاجتماع على الضلال فرقاهم من
حضيض النقص الى ذروة الكمال ويسر لهم بنهج مسالك الاحكام وتمهيد الاساس وامرهم برد الفروع الى الاصول بالقياس
ودلهم على معرفة … بالامارات والاقتضاء وفحوى الخطاب ولطف لهم بوضع الشرائط والاسباب والصلوة والسلام على خير
البرية محمد صاحب المواهب السنية … بالايات الساطعة المويد بالمعجزات القاطعة المرفوع ذكره فوق السماء السابعة
المشهور حسن الاسم … البالغة الموصوف … بكتبه السماوية المرسل الى الناس كافة وللعالمين رحمة ورافة الذي نسخت بشريعته
الشرايع والملل وبدلت بمبعثه الدول والثناء على اله الاطهار وخلفائه من الاخيار والاصحاب صلوة تخص المومنين وتعم
المهاجرين والانصار ما تواترت النعم وتعاقبت الايام بعدد الاحاد مستمرة متصلة الى يوم التناد اما بعد
فقد تطابق ارباب العقول وتوافق اصحاب النقول على ان اعز المطالب واسنى المواهب العلم الذي هو ثمرة العقل الذي
هو اشرف الاشياء … وجوهر القلب الذي هو رئيس الاعضاء وكيف لا وقد مدح الله تعالى العلم واهله في مواضع كثيرة من
كتابه الكريم كقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات
وقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وقوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء
الى غير ذلك من الايات واشرف العلوم … اكمل المعارف وارفعها هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية
اذ بها نظم الصلاح للعباد وبقيم النجاح في المعاد من تحلى بها فقد فاز باللذة العظمى وجنة الخلد وملك
لا يبلى ومن تخلى عنها خسر يوم الدين … وكان اصول الفقه من جملتها في الدرجات العلى وله من الشرف
والنفع ما لا يخفى فان شرف العلم بشرف معلومه وثمرة … الدليل عليه وشدة الحاجة اليه واصول الفقه جامع
لجهاته متوسط بين اصول الدين وفروعه فرع للاصل اصل للفرع والظاهر انه والفقه متساويان في
الشرف والفضل من حيث انه اصل والفقه فرع له فضل ومن جهة ان الفقه مقصود فهو اشرف لظهور فضل
المقصود على الوسيلة وقد صنف فيه علماء المذاهب وفضلاء المشارق والمغارب كتبا شريفة وزبرا لطيفة
… الغوالي بنهج القواعد وتنقيح العقائد وتحرير المقاصد وتقرير الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء وزحزحهم
حط الله عنهم … دار البقاء غفرانا ومن تلك الكتب كتاب البديع من مؤلفات الشيخ الامام الحبر الهمام جامع الاصول والفروع
ناظم درر المعقول والمشروع اسوة المحققين قدوة المدققين مظفر الملة والدين ابي العباس احمد بن علي بن

تغلب المعروف بابن الساعاتي البغدادي رحمه الله بغفرانه واسكنه غرف … اخص من نهبها بمزايا
عليها فانه علم بالاستقراء ان خير مصنف في هذا الفن من مذهب الامام الشافعي كتاب الاحكام واحسن تاليف فيه
في مذهب الامام ابي حنيفة رحمهما الله اصول الفقه لفخر الاسلام فان الاول يحتوي على المقاصد الكلية الاصولية
والاخر يشتمل على الشواهد الجزئية الفروعية كل منهما فذ لا يعادله … فرد لا يماثله اشباهه جامع
لقواعد المنقول … وعقائل المعقول والبديع محيط بملخص ما في الاحكام شامل لخلاصة اصول فخر الاسلام
مقرب منهما البعيد مؤلف للشريد معبد للطريقين معترف … مضم لزيادات شريفة مصدر
بقواعد منقحة لطيفة مهذب عن الفضول واللباب مقرر فيه مذهب صاحبه الذي هو اصل الباب
وقد اقترح مني جماعة من اصحابي وطائفة من احبابي ان اشرح له شرحا … حقائقه ويكشف دقائقه
ويذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجه المعاني نقابه ويفتح معضله ويسد خلله ويحرر قواعده ويقرر
معاقده ساعيا في بسط موجزه … معرضا عن المقصد … ويفصل مجمله معرضا عما زج به
مذهبه عن موضع … فان المقتصر عن النقد والتعبير عن الرد والشرح عن الجرح فاسعفت
بانجاح مقترحهم … وشرعت في تحصيل ملتمسهم … وسميته بديع معاني البديع
قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله ابدا اللهم يا واجب الوجود والفيض سعادة كل
يا واسع الرحمة والجود انت الذي لا ينقص فيض العطا وكلتا يديك بالخير سحاء
لك النعمة السابغة والحجة البالغة وبعفوك عياذ العباد ومنك المبدا واليك المعاد
وبعثت النبيين فاقمت بهم الحجة واوضحت بهم … وخصصت محمدا …
البشر بانواع الكمالات وختمت به رسالة الرسالات … بحجة العقل ونسخت
بملته الملل اللهم فصل عليه صلوة … يا الطالب في يتبوا بها اعلى
المقامات في الرتب واجعلنا اللهم ممن ارضاك باتباعه واخلص لك في قول الحق
واستماعه واراد وجهك الكريم بانتحائه … وصنفه … تصحب بوفقك فيما جمعه
والفه وقد منحتك ايها الطالب لنهاية الوصول الى علم الاصول بهذا الكتاب البديع
في معناه المطابق اسمه لمسماه لخصته من كتاب الاحكام … ورصعته بالجواهر النفيسة
من اصول فخر الاسلام فانهما البحران المحيطان بجوامع الاصول الجامعان لقواعد
المعقول والمنقول هذا حاو للقواعد الكلية الاصولية وذاك … بالشواهد الجزئية
الفروعية وهذا الكتاب يقرب منهما البعيد ويولف الشريد … يعبد لك الطريقين
ويعرفك اصطلاح الفريقين مع زيادات شريفة وقواعد … لطيفة واختصار للفضل
واللباب ورعاية للمذهب الذي هو اصل الباب فما اجدرك … بحقيق اجماله

ونفصله والله الموفق لادراك الامانى واستجلاء ابكار المعانى وقد رتبته على اربع قواعد الاولى فى المبادى والثانيه فى الادلة السمعيه واقسامها واحكامها والثالثه فى احكام الاجتهاد والمفتى والمستفتى والرابعه فى ترجيحات طريق المطلوبات

لما كان مقصود المصنف من تاليف هذا الكتاب معرفة كيفيه استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه من ادلتها التفصيليه والمقصود متوقف على هذه القواعد الاربع لا غير رتبه عليها وانما قلنا ان المقصود متوقف عليها لا غير لان معرفه كيفيه الاستنباط متوقفه على الادله التى يستنبط منها الاحكام واقسامها واحكامها وهى سمعيه قابله للتعارض لانها غير قطعيه فيحتاج الى ترجيح بعضها على بعض ولانها امارات ظنيه ليس بينها وبين ما يستنبط منها من الاحكام ربط عقلى يحتاج الى رابط هو الاجتهاد ولان البحث فى هذه الامور متوقف على المبادى احتاج الى التعرض لها والترتيب جعل الامور المتعدده على وجه يطلق عليها الواحد بوجه متقدما بعضها على بعض بحسب الرتبه الحسيه ان كانت تلك الامور من المحسوسات كاجزاء البيت واجزاء الالفاظ المركبه او العقليه ان كانت تلك الامور من المعقولات كاجزاء القياس المعقول ولما كان بعض هذه القواعد متقدما على بعض قال ورتبته ولم يقل قسمته او ما يجرى مجراه مما لا يفيد تقدم البعض وتاخر البعض قوله القاعدة الاولى فى المبادى حق على من حاول علما ان يتصور حده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته واستمداده القاعدة هى الامر الكلى المنطبق على الجزئيات ليعرف منها احكام الجزئيات ولما كان المبادى متقدما طبعا على القواعد الثلث الباقيه قدمها وضعا ليناسب الوضع الطبع والمبادى عند الاصوليين اعم من المبادى عند المنطقيين لان المبادى عندهم ما يبدا به قبل المسايل التى هى المطالب لتوقفها عليها وهى اما تصورات وتسمى الحدود وهى تصور موضوع العلم وانواعه واعراضه الذاتيه وانواعها فان المسايل متوقفه على تصور موضوعاتها ومحمولاتها وموضوعاتها اما موضوع العلم واما انواعه واما اعراضه الذاتيه واما انواعها ومحمولاتها اعراضه الذاتيه واما تصديقات وهى القضايا التى تتالف منها القياسات المستلزمه للمسايل فان كانت تلك القضايا بينة بنفسها تسمى علوما متعارفة وهى مباد على الاطلاق اى لا يكون مسايل اصلا وان كانت غير بينة بنفسها بل تسلم لتبنى عليها تسمى اصولا موضوعه ان كان تسليمها على طريق حسن الظن بالمعلم وان كان تسليمها مع استنكار تسمى مصادرات وعلى التقديرين يحتاج الى اقامه الدليل عليها اما فى هذا العلم لكن بما لا يتوقف عليها لئلا يدور او فى علم آخر والمبادى بهذا المعنى تعد من اجزاء العلم والمبادى عند الاصوليين ما يبدا به قبل الشروع فى المسايل لتوقفها عليه او لتوقف تصور العلم او غايته او استمداده عليه فهى اعم من المبادى عند المنطقيين والمبادى

بهذا المعنى بتمامها لا يكون من اجزاء العلم ضرورة اشتمالها على حد العلم وبيان غايته واستمداده وليس شى منها من اجزاء العلم والمراد من المبادى ههنا ما هو مباد عند الاصوليين وكل من حاول اى طلب علما فحقه ان يتصور حده وهو معرف مستمل على الفصل القريب او رسمه وهو معرف مستمل على خاصة لازمه بينه دون الفصل القريب ليكون على بصيرة فى طلبه وان يعرف موضوع ذلك العلم وهو الشى الذى يبحث فى ذلك العلم عن احواله اللاحقه به ليمتاز ذلك العلم عن غيره فان تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وان يعرف غايته لئلا يكون سعيه عبثا واستمداد ذلك العلم مما هو مستمد منه ليتمكن من البناء عليه قوله فاصول الفقه علما وعلما العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه عن ادلتها التفصيليه واستنباط الاحكام فصل عن استنباط الصنايع والشرعيه عن العقليه والفرعيه عن مثل كون الادله حججا والتفصيليه عن الاجماليه كالمقتضى والنافى واستغنينا بالاستنباط عن الاستدلاليه ٭ اصول الفقه مركب اضافى نقل عن مفهومه الاضافى الى مفهومه العلمى الذى هو العلم ومفهومه الاضافى غير صادق على مفهومه العلمى فان مفهومه الاضافى هو ادلة الفقه ومفهومه العلمى هو الخاص ولا شك انه غير صادق عليه فله باعتبار كل من المفهومين حد واشد مما تعلقا بهذا الموضع ما هو باعتبار العلم فلهذا قدمه قوله فاصول الفقه علما وعلما اى علما باعتبار لفظه وعلما باعتبار معناه فان قيل علما وعلما مميز مما اما لفظ اصول الفقه او معناه اذ لا وجه لغيرهما والاول باطل لان اللفظ لا يصلح لذلك لان الابهام انما هو فى معناه فانه اذا قيل عشرون درهما فالمميز معناه لا لفظه فان الابهام المستقر فى معناه لانه صالح لان يكون درهما او دينارا او غيرهما لا لفظ عشرين وكذا لو قيل خاتم فضة يكون المميز معنى الخاتم لا لفظه فان معناه صالح لان يكون ذهبا او فضة او غيرهما لا لفظه ولانه يلزم ان يكون لفظ اصول الفقه هو علما وهو باطل والثانى ايضا باطل لانه حينئذ يلزم ان يكون معنى اصول الفقه علما وهو باطل فان اللفظ هو علم لا المعنى اجيب بان المميز هو معنى اصول الفقه لا لفظه قوله حينئذ يلزم ان يكون معنى اصول الفقه علما وهو باطل قلنا لا نسلم بطلانه فان لفظ اصول الفقه قد يراد به نفسه فيكون معناه لفظه فيصح ان يكون علما فانه لا امتناع فى كون معناه الذى هو اللفظ علما فان قيل كيف يتصور ان يكون اللفظ نفسه معناه والدال غير المدلول اجيب بان التغاير الاعتبارى كاف فان قيل اذا كان نفسه معناه لا يصح ان يكون مميزا للعلم وان جاز ان يكون مميزا للعلم لان اللفظ ليس بعلم اجيب بان المميز للعلم هو معناه الذى ليس بلفظ وهو جايز فان قيل لا يخلو اما ان يراد باصول الفقه لفظه او معناه الذى ليس بلفظ او هما معا فان كان الاول فلا يصح ان يكون مميزا للعلم وان كان الثانى فلا يصح ان يكون مميزا للعلم وان كان الثالث يلزم ان يكون اللفظ مستعملا فى مدلولين

بطريق الاشتراك لمن كان حقيقة فيهما وبطريق المجاز والحقيقة لمن كان حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
اجيب بانه لا امتناع في ذلك فان الصحيح جواز استعمال اللفظ في المدلولين هذا غاية ما يقال
في توجيه كلام المصنف لكنه ما جوز استعمال اللفظ في المدلولين كما سياتي فيرد الاعتراض
عليه قوله العلم اراد به ههنا التصديق الجازم المطابق الثابت ولا يمكن حد نوع من العلم
الا بذكر متعلقه لان الاضافة الى المتعلق من لوازمه والقواعد جمع قاعدة وقد مر تفسيرها وهي
عامة لانها جمع معرف باللام وتقييدها بالصفة لا ينافي عمومها فان العموم ثابت بالنسبة الى ما بقي بعد
التخصيص بالصفة واحترز به عن العلم بالجزئيات والعلم ببعض مسائل اصول الفقه لانه وان كان
من الاصول لكنه ليس نفسه لان بعض الشيء غيره والباء في القواعد اما متعلق بمحذوف تقديره العلم
المتعلق بالقواعد او متعلق بالعلم فان الفعل الماخوذ من العلم يستعمل متعدى بنفسه كقوله تعالى يعلم
يعلم ما يلج في الارض وقوله تعالى يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا ومتعدى بالباء كقوله تعالى الم
تعلم بان الله يرى واختلاف التعدية بنفسه وبالباء باختلاف المعنى فيكون معنى علم اذا تعدى
بنفسه غير معناه اذا تعدى بالباء فيكون لفظ علم مشتركا بين معنيين او حقيقة في احدهما مجازا في الاخر
وهو اولى فان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى فيكون لفظ علم حقيقة في احد المعنيين
مجازا في الاخر ولا بد من علاقة معتبرة بين المعنيين والذي يظهر ههنا هو ان يكون المعنى المجازي
لازما للمعنى الحقيقي بتضمن الفعل وتعدى تعديته الفعل الدال على اللازم بطريق الحقيقة ولازم معنى
علم هو الاحاطة والتعلق فيتضمن معنى الاحاطة او التعلق فيتعدى تعديته وكل من الاحاطة والتعلق
تعدى بالباء فيكون علم اذا تعدى بنفسه يكون باعتبار معناه الحقيقي من غير اعتبار تضمين معنى
الاحاطة او التعلق واذا تعدى بالباء يكون باعتبار تضمين احدهما فان انتقال الصلة للتضمين فالباء
في قوله بالقواعد يجوز ان يكون متعلقا بالعلم نفسه من غير اعتبار محذوف وذلك باعتبار تضمين العلم معنى
الاحاطة او التعلق ويجوز ان يكون متعلقا بمحذوف ويكون التقدير العلم المتعلق بالقواعد والاول
يستلزم المجاز والثاني الحذف وكل منهما وان كان على خلاف الاصل لكن اعتبار الحذف اولى فان
حذف متعلق الجار والمجرور اذا كان عاما سائغ شائع لا يكاد يذكر المحذوف في فصيح الكلام ولنرجع
الى شرح القيود المعتبرة في الحد قوله يتوصل بها الى استنباط الاحكام احترز به عن العلم بالقواعد
التي يتوصل بها الى استنباط الصنايع والماهيات والصفات وفي ذكر التوصل اشارة الى انه طريق
غير مقصود بالذات وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط تنبيه على ان التوصل بالقواعد
الى استخراج الاحكام يحتاج الى مزيد سعي وكلفة فان الاستنباط استخراج الماء من البير قوله الشرعية
احترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام العقلية قوله الفرعية احترز به عن

العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الادلة حججا والامر للوجوب
قوله عن ادلتها التفصيلية قال المصنف انه فصل عن الادلة الاجمالية كالمقتضي والنافي وقال واستغنينا
بالاستنباط عن الاستدلالية وفيه نظر فان القيود المعتبرة في حد اصول الفقه انما يحترز بها عما هو داخل
فيه على تقدير عدمها ولا يحترز بها عما هو داخل في حد الفقه على تقدير عدمها وحينئذ لو احترز بقوله
عن ادلتها التفصيلية في حد اصول الفقه عن الاجمالية يلزم ان يحترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها الاجمالية لكن لم يوجد علم شانه ذلك والحق انه
ذكر قوله عن ادلتها التفصيلية لبيان الواقع لا للاحتراز فان المراد من الاحكام الشرعية الفرعية هي
الاحكام الفقهية فهي لا يكون الا كذلك وذكره في الفقه للاحتراز كما سياتي بيانه هذا تحرير حد
اصول الفقه وبيان محترزاته وقد اعترض عليه بانه غير مطرد لصدقه على الخلاف وقيل في جوابه
ان الخلاف علم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط بعض الاحكام لا جميعها وهذا غير مستقيم لانه
حينئذ يكون علم الخلاف جزءا من الاصول وليس كذلك والتزام كونه جزءا منه بناء على ان الشيخ جمال الدين ابن
الحاجب جمعهما في المختصر غير صحيح فانه لم يجمعهما بل جمع الاصول والجدل لا على ان يكون الجدل جزءا
للاصول بل على ان يكون علما اخر غير الاصول ولهذا قال مختصر الوصول والامل في علمي الاصول والجدل
والصواب ان يقال في جوابه انه خرج بقيد الاستنباط علم الخلاف فانه علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ
الاحكام المستنبطة او هدمها ولا يتوصل بها الى الاستنباط واعلم ان الجدل علم بقواعد يتوصل بها
الى حفظ راي او هدمه اعم من ان يكون في الاحكام الشرعية الفرعية او غيرها والخلاف علم بقواعد
يتوصل بها الى حفظ ما استنبطه الايمة الفقهاء من الاحكام الشرعية الفرعية المختلف فيها او ردها
فهو فرع الجدل وقد اعترض ايضا بان القواعد تتناول خبر الواحد والقياس وكل منهما قاعدة ظنية
فلا يصح قوله العلم بالقواعد وقيل في الجواب صح ذلك لاختلاف جهتين اذ كل منهما يفيد الظن وبهذا
الاعتبار يقال انه مظنون وباعتبار ان القاطع دل على وجوب اتباع الظن يكون معلوما وهو غير مستقيم
فان القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن ولا يدل على العلم بنفسه فلا يكون معلوما من هذه
الجهة والحق ان يقال لا نسلم ان كل واحد من خبر الواحد والقياس قاعدة بل كون كل منهما مفيدا للظن
قاعدة والظن متعلق بما افاده والعلم متعلق بنفسه ولا امتناع في تعلق العلم بشيء يكون ما افاده مظنونا
قوله واما مضافا فالاصول ادلة الفقه وجهات دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي والفقه العلم
بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل وقوله بجملة غالبة فصل عن العلم بحكم او حكمين
وعن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها والشرعية الفرعية عما سبق والاستدلالية
عن علم الله والملك والرسول وبالتفصيل عما سبق ○ لما فرغ من حد اصول الفقه من حيث انه علم

اذا دان تذكر حله من حيث انه مضاف وحده من حيث انه مضاف متوقف على معرفته يكون فيها لم والفرع ايضا لا يتصور الا بالقياس الى الاصل فيكون تصور كل منهما مع تصور الاخر لا بالآخر فان الاول لا يقتضي دوراً بخلاف الثاني واذا عرف احد المتضايفين يوخذ ذات الاخر من حيث هي لا من حيث انه متضايف فيعلم المتضايف الآخر من حيث انه متضايف معه لا قبله وذاته الماخوذه في التعريف يعلم قبله لا معه فلا يلزم دور واذا اضيف احد المتضايفين يضاف الى ذات المتضايف الاخر من حيث هي لا الى الاضافة العارضة للذات ولا الى مجموع الذات والاضافة ولا الى شي اخر غير المتضايف الآخر وذلك كالاب والابن فانهما متضايفان فاذا اضيف احدهما يضاف الى ذات الآخر فيقال مثلا اب زيد فاذا اضيف اصل الشي اليه لا يضاف الى وصف الفرعية الذي يسمى مضافا حقيقيا ولا الى مجموع الذات والوصف الذي يسمى مضافا مشهوريا ولا الى شي آخر غير فرعه بل يضاف الى الذات التي هي معروضة لوصف الفرعية ولهذا اذا اضيف الاصول الى شي يتبادر الذهن الى ان ذلك الشي فرعه والاصل لغة ما ينشأ منه الشي بوسط او بغير وسط فالاب اصل للابن وكذا الجد وان علا والمضغة اصل للبشر وكذا العلقة والنطفة ولا ينبغي ان يلتفت الى ما قيل ان كلمة من مشتركة بين معان فيمتنع وقوعها في الحد لان الحروف غير مستقلة بالدلالة على معناها بل انما يدل على معناها عند ذكر متعلقها وذكر المتعلق معها قرينة صالحة لفهم المعنى المراد على انا لا نسلم اشتراكها بل يكون حقيقة في احدها مجازا في غيره فاذا استعمل في مفهومها الحقيقي لم يحتج الى قرينة واذا استعملت في المفهوم المجازي يفيد المراد بالقرينة والمعرفة ومتى ذكر المتعلق معها والظاهر ان كلمة من فيما نحن بصدده لابتدا الغاية تارة يكون باعتبار الزمان كما يقال صمت من اول الشهر وتارة باعتبار المكان كما يقال خرجت من مصر وتارة يكون باعتبار المحل القابل لفعل الفاعل كما في قوله تعالى فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة وفيما نحن بصدده لابتدا الغاية وهذا الوجه واستعمال من بحسبه متعارف متداول بحيث يفهمه اهل اللسان والاصل بحسب الاصطلاح يختلف بحسب اختلافه وههنا اراد بالاصول دلايل الفقه اي الادلة السمعية التي هي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وغيرها الذي يسمى استدلالا وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية كدلالة الكتاب والسنة من جهة المنطوق صريحا وغير صريح ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة مفهوم الصفة او الشرط وغيرهما وكدلالة الاجماع من جهة القطع والظن وكدلالة القياس من جهة الجلاء وغيره وحال المستدل بها اي حال المجتهد والمفتي وما يتبعها على وجه كلي اي من حيث هو مشترك بين الجزئيات لا من حيث هو مختص بجزئيات اعيانها كالادلة الخاصة المستعملة في آحاد المسايل والفقه لغة الفهم قال صاحب الصحاح الفقه هو الفهم

قال اعرابي لعيسى بن عمر شهدت عليك بالفقه تقول منه فقِه الرجل بالكسر ومنه قوله تعالى ما نفقه كثيرا مما تقول اي لا نفهم وقال لا تفقهون تسبيحهم اي لا يفهمون ويقول الحرب فقهت كلامك اي فهمته قال ابن عطية في تفسيره يقال فقَه وفقِه وفقُه بالفتح والكسر والضم بالفتح اذا سبق غيره بالفهم كوزن غلب وبالكسر اذا فهم وبالضم اذا صار الفقه له سجية لان الضم شان افعال السجايا الماضية نحو طرف فهو طريف وشرف فهو شريف وكرم فهو كريم واسم الفاعل من الثالث فعيل فلذلك تقول فقه فهو فقيه واسم الفاعل من الاولين فاعل نحو سمع فهو سامع وغلب فهو غالب قال الامام هو فهم غرض المتكلم من كلامه وفيه نظر فان الفقه هو الفهم لما ذكرنا ومواضع مما ذكره الامام قال صاحب الاحكام الاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به عالما كالعامي الفطن وكل عالم فهم وليس كل فهم عالما وفيه نظر فانه لا يصح تفسير الفهم بجودة الذهن فان جودة الذهن شرط الفهم والشرط غير المشروط والظاهر ان الفهم عبارة عن ادراك الاشيا الدقيقة على سبيل الجودة ولذلك يقال فهمت كلامك وفقهته ولا يقول فهمت ان السما فوقنا وفقهت ان الارض تحتنا والفقه اصطلاحا العلم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم قد مر تفسيره واحترز به عن الظن كما ذكره صاحب الاحكام حيث قال فالعلم احتراز من الظن بالاحكام الشرعية فالظن وان تجوز باطلاق اسم الفقه عليه في العرف العامي فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي بل الفقه العلم بها والعلم بالعمل بها بناء على المدرك القطعي وان كانت الاحكام الشرعية ظنية في نفسها قوله بجملة غالبة احترز به عن العلم بحكم واحد وحكمين فانه لا يسمى في عرفهم فقها قال المصنف وهو فصل عن العلم بحكم واحد او بحكمين وعن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها قوله الشرعية احترز به عن العلم بالاحكام العقلية قوله الفرعية احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الادلة حججا قوله الاستدلالية احترز به عن علم الله تعالى وعلم الملك وعلم الرسول فيما علمه بالوحي فان علم الله وعلم الملك وعلم الرسول مما علمه بالوحي لا يكون فقها في العرف الاصولي اذ ليس طريق العلم في حقهم النظر والاستدلال قوله بالتفصيل احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالاجمال كالاعتقادات الحاصلة للمستفتي بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالاجمال فان علمه بذلك لا يكون فقها اذ ليس طريق العلم في حقه الاستدلال التفصيلي بل الاستدلال الاجمالي ولم يعرض المصنف لفايدة قيد الاحكام ولا لخروج علمنا بالاشيا التي ثبت بالتواتر كونها من الدين كعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة والحج وقيل خرج بقيد الاحكام التصورات وهذا غير مستقيم لان ما يخرج بقيد الاحكام هو معلوم والتصورات غير معلومة والصواب ان يقال

مطلب

تصورات الاحكام خرجت بقيد العلم وبقيد الاحكام خرج العلم بالذوات والصفات والافعال
ضرورة انحصار متعلق العلم في الاربعة لانه ان كان قائما بنفسه فهو الذات والا فان كان مبدا
للتغير فهو الفعل والا فان كان متعدد النسبة فهو الحكم والا فهو الصفة فاذا تقيد العلم باحد هذه
الاربعة وهو الاحكام يخرج عنه الثلثة الباقية واما العلم بالامور التي ثبتت بالتواتر كونها من الدين
فيخرج بقيد الاستدلالية وهذا التعريف مزيف من وجوه احدها ان الفقه من باب الظنون لانه
مستفاد من الادلة السمعية الظنية والمستفاد من الظني ظني واذا كان من باب الظنون ينبغي ان يقال
الفقه هو الظن بالاحكام فان اراد العلم المقابل للظن في مقام الظن يكون ايرادا لمقابل الجنس مكان الجنس
في الحد فيكون باطلا لانه يلزم منه عدم الانعكاس اما ان المستفاد من الظني ظني فظاهر واما ان الفقه
مستفاد من الادلة السمعية الظنية فلان الادلة السمعية اما مختلف فيها واما متفق عليها بين الائمة الاربعة
والاولى ظنية عند من يقول بها ولا تفيد اصلا عند من لا يقول بها والثانية اما القياس وهو لا يفيد
الا الظن واما الاجماع وغير الصريح منه لا يفيد الا الظن والصريح منه غير متحقق او نادر ولم ينقل
الينا نقلا متواترا فلا يفيد الا الظن واما السنة والاحاد منها وهو الغالب لا يفيد الا الظن
والمتواتر قليل جدا واما الكتاب وهو والسنة المتواترة مقطوعان بحسب المتن مظنونان بحسب
الدلالة لوجود الاحتمال المانع من القطع كالاشتراك والمجاز والحذف والاضمار والنسخ وغيرها   مسلم
واذا كانا باعتبار الدلالة لا يفيدان الا الظن فلو فرض ما يكون دلالته بحسب القطع للقطع بانتفاء
المعارض المانع من القطع يكون من الضروريات التي لا يعد العلم بها من الفقه فثبت ان الفقه مستفاد من الادلة
السمعية الظنية اجيب عنه من وجهين احدهما ان الاحكام الشرعية معلومة لوجهين احدهما ان كل
حكم شرعي ثابت بقياس مركب من مقدمتين قطعيتين فيكون قطعيا وانما قلنا ان كل حكم شرعي
ثابت بقياس مركب من مقدمتين قطعيتين لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان
احديهما ان هذا الحكم مظنون والثانية ان كل مظنون من الاحكام فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من
قلده الاولى وجدانية والاخرى اجماعية وكل منهما قطعي فثبت ان هذا الحكم حكم الله تعالى في حقه وحق
من قلده وثانيهما ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم اما الصغرى
فبيانها ان الاحكام الشرعية قسمان متفق عليه ومختلف فيه اما المتفق عليه فهو ثابت بالاجماع وكذا
المختلف فيه لانعقاد الاجماع على ان كل مجتهد اذا استفرغ جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه
حكم فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده فيكون الاحكام في مواضع الخلاف ثابتة بالاجماع فثبت
ان كل حكم شرعي متفق عليه او مختلف فيه ثابت بالاجماع واما الكبرى فلان كل ما هو ثابت بالاجماع
يكون ثابتا بما هو معصوم عن الخطا فثبت ان كل حكم شرعي معلوم قطعا فثبت ان الفقه هو العلم

بالاحكام الوجه الثاني ان المراد من قولنا العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل بالاحكام وهو قطعي
لانه ثابت بدليل قطعي وذلك لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان
هذا الحكم مظنون وهي ضرورية وجدانية والثانية ان كل مظنون يجب العمل به ومن هذا استدلاليه قطعية
والاستدلال عليها من وجهين احدهما ان الاجماع منعقد على ان المجتهد يجب عليه متابعة ظنه وثانيهما
ان الظن هو الاعتقاد الراجح من اعتقادي النقيضين فاما ان يعمل بهما فيلزم الجمع بين النقيضين
او لا يعمل بواحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يعمل بالمرجوح فقط وهو خلاف العقل فتعين العمل
بالراجح قطعا ويلزم من المقدمتين قولنا هذا الحكم يجب العمل به قطعا الا انه وقع الظن في طريقه
لان المقدمتين طريق الى المطلوب والظن وقع في احديهما محمولا وفي الاخرى موضوعا ولا يلزم
منه وقوع الظن محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى كون المقدمتين او احديهما غير
قطعية ولا كون المطلوب غير قطعي ورد الوجه الاول من الجواب بانا لا نسلم ان الاحكام الشرعية
معلومة قوله لوجهين احدهما ان كل حكم شرعي ثابت بدليل مركب من مقدمتين قطعيتين قلنا لا نسلم
ان كل حكم شرعي ثابت بدليل مركب من مقدمتين قطعيتين قوله في بيانه ان المجتهد اذا ظن الحكم
حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان هذا الحكم مظنون والثانية ان كل مظنون من الاحكام فهو
حكم الله في حقه وحق من قلده والاولى وجدانية والثانية اجماعية قلنا سلمنا ان الاولى وجدانية
قطعية ولا نسلم ان الثانية اجماعية وكيف يصح دعوى الاجماع مع ان الاكثر على ان المصيب واحد بل غايته
ان الاجماع منعقد على ان المجتهد يجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه القطع بان ما ادى
اليه اجتهاده هو حكم الله في حقه وحق من قلده واما قوله ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع فليس بصحيح
قوله في بيانه ان المتفق عليها ثابت بالاجماع قلنا لا نسلم ان المتفق ثابت بالاجماع فان المتفق عليه
قسمان قسم هو من ضروريات الدين كوجوب الصلوات الخمس ووجوب الزكوة والصوم والحج وحرمة
الزنا والسرقة والخمر واباحة البيع وامثال ذلك ولا يكون ثابتا بالاجماع بل لا يكون من الفقه وقسم
آخر لا يكون من ضروريات الدين ووقوع الاتفاق فيه لا يستدعي ان يكون ثابتا بالاجماع فانه يجوز
ان يكون ثابتا بظاهر الكتاب او السنة او بالقياس وايضا المتفق عليه ليس من شرطه ان يكون
باتفاق المجتهدين في عصر واحد والثابت بالاجماع هو مشروط بذلك فلا يلزم ان يكون المتفق عليه
ثابتا بالاجماع قوله وكذا المختلف فيه لانعقاد الاجماع على ان كل مجتهد اذا استفرغ جهده في طلب الحكم
وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله في حقه وحق من قلده ممنوع والمنع فيه ظاهر ورد الوجه الثاني من
الجواب بانا لا نسلم ان كل مظنون يجب العمل به فانه منقوض بشهادة العدل الواحد في المال
وشهادة العدول الثلثة في الزنا فانه لا يجوز العمل به فضلا عن وجوب العمل به والتقيد بحسب الاجتهاد

بان فقال كل مظنون بحسب اجتهاد المجتهد يجب العمل به لا يدفع المنع فانه يجوز ان يكون مخطيا
في اجتهاده فلا يجب العمل به ولئن سلم ان كل مظنون بحسب اجتهاده يجب العمل به اذا لم يظهر
خطاؤه ولم يتغير اجتهاده ولكن لا نسلم انه قطعي قوله للاجماع قلنا لا نسلم انه مجمع عليه فان انكار
كثير من الصحابة على العمل بالظن مشهور وكذا انكار غيرهم من التابعين فكيف يتصور اجماعهم
او اجماع غيرهم على وجوب متابعة الظن ولئن سلمنا ان الاجماع ثابت ولكن لا نسلم ان الاجماع
يفيد القطع فانه مبني على الادلة الظنية والمبني على الظني ظني ولئن سلمنا ان ادلة الاجماع
قطعية ولكن لا نسلم ان هذا الاجماع قطعي فان ادلة الاجماع لم تفد ان كل اجماع قطعي ولئن
سلمنا ان هذا الاجماع قطعي لكن لا نسلم انه بلغ الينا بالتواتر حتى يفيد القطع بالنسبة الينا
والوجه الثاني في بيان قطعيته ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يعمل بواحد من الطرفين يلزم رفع
النقيضين في الواقع لجواز ان لا يعمل بواحد منهما لعدم الجزم به مع ان الواقع لا يخلو عن احدهما
ولا نسلم انه اذا عمل بالمرجوح يلزم خلاف العقل وانما يلزم ذلك ان لو كان المرجوح عند المجتهد
مرجوحا في الواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون الظن كاذبا لا يقال الظن هو الحكم بالطرف الراجح
في الواقع لانا نقول لا نسلم ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح بل الظن هو الاعتقاد الراجح من
الاعتقادين ويجوز ان يكون الاعتقاد راجحا والطرف الذي يتعلق به الاعتقاد مرجوحا وايضا
ان كان المراد بالراجح في الواقع هو الثابت فيه فلا نسلم ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لجواز
كذب الظن وان كان غيره فلنبينه حتى يتصور ولا يتكلم عليه ثانيا ولئن سلمنا انه يجب العمل به
قطعا ولكن لا نسلم ان الفقه هو العلم بوجوب العمل بالاحكام وذلك لان الفقه مستفاد من الادلة
التفصيلية والعلم بوجوب العمل بها مستفاد من الدليل الاجمالي فان قيل لا نسلم انه من الدليل الاجمالي فان
الصغرى في كل قياس مغايرة للصغرى في الاخر لان المحكوم عليه وهو قولنا هذا الحكم والمحكوم به وهو
قولنا مظنون في كل منهما مغاير للمحكوم عليه وبه في الاخرى لان كل حكم مغاير لحكم آخر وظن كل حكم
مستفاد من دليل خاص به فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل آخر وتغاير الظن يستلزم تغاير
المظنون اجيب عنه بان التغاير بهذا الاعتبار غير كاف في كون الدليل تفصيليا والا لكان
اعتقاد المستفتي ايضا من الدليل التفصيلي لان التغاير بهذا الوجه حاصل في دليل المستفتي وايضا
لو كان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بها للزم انحصار الفقه في الوجوب فيخرج عنه العلم
بالندب والكراهة والحرمة والاباحة مع انه من الفقه بالاتفاق لا يقال التعرض للوجوب
على طريق المثال فان المراد هو العلم بمقتضى الظن بالاحكام على الوجه المظنون فانه اذا كان الندب
مظنونا وجب اعتقاد ندبيته وكذا الباقي لانا نقول الدليل المذكور لا يفيد الا وجوب العمل

بمقتضى الظن فان قيل المراد هو وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فانه اذا كان الندب مظنونا
وجب اعتقاد ندبيته وكذا الباقي اجيب اولا بانا لا نسلم صدق الكبرى حينئذ وانما يمكن اثباتها
بالاجماع فان الاجماع غير منعقد على ان المجتهد يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون بل هو غير
جازم بان الحكم في الواقع هو ما ادى اليه اجتهاده فكيف يجب عليه اعتقاد الحكم على الوجه المظنون
وايضا لا دلالة لقولنا العلم بالاحكام على قولنا العلم بوجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون
لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام فيكون التعريف فاسدا فان قيل قد اطلق العلم بالاحكام
واريد به العلم بوجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون بطريق المجاز اجيب بانه لا يجوز ذلك
لان اطلاق اللفظ على المعنى بطريق المجاز يتوقف على العلاقة المعتبر نوعها ولا علاقة معتبرة
بينهما في هذه الصورة ولئن سلمنا انه يصح اطلاقه عليه بطريق المجاز لكن استعمال اللفظ بطريق
المجاز بدون قرينة لا يصح في التعريفات فان قيل لا نسلم ان الالفاظ المجازية لا يصح استعمالها في التعريفات
فان الحدود الناقصة والرسوم التامة والناقصة معتبرة مستعملة ولا يدل على ماهية المحدود والمرسوم
~~التامة والناقصة معتبرة مستعملة ولا يدل على ماهية المحدود~~ والمرسوم الا بالمجاز اجيب عنه بان
لفظ الحد الناقص والرسم لم يرد بهما المحدود والمرسوم والا لكان تعريفا للشيء بنفسه بل اريد بهما
مدلولهما المطابقي ودلالتهما على مفهومهما المطابقي بطريق الحقيقة لا بالمجاز ودلالتهما على المحدود
والمرسوم بالالتزام لا بالمجاز وفرق بين دلالة الالتزام والدلالة بطريق المجاز وثانيهما ان قوله العلم
بجملة غالبة فيه تهافت لان الغالب ان كان بالقياس الى غير الاحكام لا يكون مستقيما وهو ظاهر ولئن
كان بالقياس الى الاحكام فلا يمكن اعتباره الا بعد حصر الاحكام واعتبار الغالب منها ولا حصر
للاحكام فكيف يعتبر الغالب منها ولان اطلاق الغالب على ما زاد على حكمين غير مستقيم لان ثلثة
واربعة لا يصدق عليها انها جملة غالبة وعلى تقدير استقامته جعل العلم ثلثة احكام فقها لا يكون
موافقا لعرف الفقهاء المجتهدين والعلماء المحققين وايضا قول المصنف قولنا بجملة غالبة فصل
عن العلم بحكم واحد وحكمين وعن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا فقها فيه نظر لانه اذا كان
فصلا عن التعميم المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون فقها يلزم ان يكون العلم بجميع الاحكام لا يكون
فقها لان ما يكون القيد الماخوذ في الحد فصلا عنه يكون خارجا عن المحدود ولم يقل احد ان العلم
بجميع الاحكام لا يكون فقها بل غايته ان الفقه غير منحصر فيه واعلم ان هذا الحد ماخوذ من الاحكام لكن
المصنف لم يعبر عن فائدة القيد بجملة غالبة بعبارة كاشفة عنها والعبارة المفيدة للمقصود هي
التي ذكرها صاحب الاحكام فيه قال وانما لم نقل بالاحكام لان ذلك يشعر بكون الفقه هو العلم
بجملة الاحكام ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها وليس كذلك وثالثها ان الحد المذكور غير

مطرد صرورة دخول علم الله تعالى ورسوله وجبريل واعتماد المستفتى فيه فانه يصدق على كل منها
انه علم بجملة غالبة من الاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية فانه لا يلزم من كون بالتحصيل الاحكام الشرعية
الفرعية استدلالية كون العلم بها كذلك والاولى ان يقال الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل
على عينه بالتفصيل ويحمل العلم على الاعتقاد الراجح الذى هو القدر المشترك بين الظن والتقليد والتفاس
فلا يرد السوال المشهور الذى لا مخلص عنه والاحكام سيانى تفسيرها والجهة المقتضية للنسبة الى الشرع
كون تعلقاتها التنجيزية او كون العلم بتعلقاتها التنجيزية مستفادة من الشرع لا كون وجودها كما قيل
فانه غير صحيح لان الحكم محقق قبل الشرع لكونه قديما ولا كون تعلقاتها العلمية فانها ايضا قديمة
ولا العلم بوجودها ولا العلم بتعلقاتها العلمية فانهما من مسايل اصول الدين والجهة المقتضية للنسبة
الى الفرع كونها مستفادة من ادلتها التفصيلية التى هى فرع الادلة الاصولية فيكون الاحكام منسوبة
الى الادلة التفصيلية التى هى فرع الادلة الاصولية او كونها متعلقة بالعمل الذى هو فرع العلم والادلة
التفصيلية هى الامارات فان الادلة عند الفقهاء هى الامارات المفيدة للظن فخرج بالعلم تصور الاحكام
وبالاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال وبالشرعية العلم بالاحكام العقلية ويكون تنبيها
على ما هو الصحيح عندنا من ان الاحكام مستفادة من الشرع لا من العقل كما هو مذهب المعتزلة وبالفرعية
الاصولية وبقوله المستدل علم الله والملك والرسول مما علمه الله بالوحى وعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة
والحج وساير ما علم انه من الدين بالضرورة فان علمنا بهذه الامور ضرورى غير محتاج الى استدلال
ونظر وبقوله على عينه اى على عين الحكم بالتفصيل اعتقاد المستفتى وليس المراد من العلم بالاحكام
تصورها لانه من مبادى اصول الفقه ولا التصديق بثبوتها فى انفسها ولا التصديق بانها قديمة
وقايمة بذات الله تعالى فانه من مسايل اصول الدين بل التصديق بتعلقها بافعال المكلفين على التفصيل
كقولنا شرب النبيذ حرام والبيع حلال وامثال ذلك فان قيل هذا الحد غير مستقيم لانه اما غير
مطرد او غير منعكس لان الاحكام التى هى جمع معرف باللام اما ان يراد بها المعهود اى بعض الاحكام
فيلزم عدم الاطراد لانه يصدق على علم المقلد فانه علم بعض الاحكام ولا يكون فقها او يراد بها
الاستغراق اى جميع الاحكام فيلزم عدم الانعكاس ضرورة صدق المحدود بدون الحد فان علم الايمة
المجتهدين فقه وليس علما بجميع الاحكام فانهم لا يعلمون جميع الاحكام ضرورة ثبوت لا ادرى بالنسبة
اليهم فانه سئل مالك عن اربعين مسئلة فقال فى ست وثلثين منها لا ادرى احيب عنه على كل واحد
من شقى الترديد اما على الاول فلانا لا نسلم انه يلزم عدم الاطراد قوله ضرورة دخول علم المقلد فيه
قلنا المراد بقولنا المستدل على عينه بالتفصيل المستدل على عينه بالادلة التفصيلية التى هى الامارات
التفصيلية فان الادلة باصطلاح الفقهاء هى الامارات المفيدة للظن وليس بينها وبين الظن المستفاد منها ربط

بالتفصيل

عقلى لتخلف الظن مع تمامها فلا بد من رابط وذلك انما يفيد اذا علم انتفاء معارضها وترجيحها عليه فانها هو
ظنى يقع فيه التعارض فيحتاج فى الاستدلال بها الى معرفة التعارض والترجيح فحينئذ لا يخ اما ان يراد
بالمقلد من كان علمه بالاحكام مستفادا من الامارات على الوجه المذكور او غيره فان كان الاول فلا نسلم
ان علمه لا يكون فقها حتى يلزم عدم الاطراد وان كان الثانى فلا نسلم عدم الانعكاس وانما يلزم ذلك
لو كان المراد من العلم بجميع الاحكام العلم بها بالفعل وهو ممنوع فان المراد من العلم بالاحكام التهيو للعلم
بها والتهيو هو الاستعداد القريب الى الفعل عند حصول الطرف والتمكن من الاستنباط وحينئذ
يجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا مع ثبوت لا ادرى فان قيل الجواب عن الشق الاول
مبنى على حمل الادلة على الامارات وعن الشق الثانى على حمل العلم على التهيو الاول يلزم منه اطلاق لفظ
المشترك على احد مدلوليه من غير قرينة والثانى يلزم منه حمل اللفظ على المفهوم المجازى من غير قرينة
وكلاهما باطل اجيب بان اطلاق الادلة على الامارات عند الفقهاء بطريق الحقيقة وعلى غيرها بطريق
المجاز فلا يحتاج الاطلاق الى قرينة وبان اطلاق العلم وارادة التهيو العرفى بحسب العرف فان اصحاب كل
فن من كل فنون العلوم يطلقون العلم على التهيو العرفى بحيث اذا اطلق العلم لم يتبادر الى فهمهم
غير التهيو فيكون اطلاق العلم وارادة التهيو بطريق الحقيقة العرفية فيصح بدون قرينة واما اضافة
الاصول الى الفقه فيفيد اختصاص الاصول بالفقه فى المعنى الذى عينت له لفظ الاصول فان
اضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه فى المعنى الذى عينت له لفظ المضاف بخلاف
اضافة اسم العين فانه يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه لا فى المعنى الذى عين له لفظ المضاف
بل فى هيئة من هيئاته مثلا العلم اسم معنى فاذا اضيف الى غيره بان يقال علم زيد يفيد اختصاصه بالمضاف
اليه فى معناه فان العلم نفسه مختص بزيد والغلام اسم عين فاذا اضيف الى غيره بان يقال غلام زيد يفيد
اختصاصه بالمضاف اليه لا فى معناه فان ذات الغلام لا اختصاص له بزيد بل فى هيئة من هيئاته وهى مملوكيته
مثلا قوله وموضوعه الادلة التى يبحث عن اقسامها واختلاف مراتبها وكيفية الاستثمار منها
على وجه كلى وغايته معرفة الاحكام الشرعية ۝ لما كان موضوع كل علم ما يبحث فى ذلك العلم عن احواله العارضة
لذاته وفى اصول الفقه يبحث عن الاحوال العارضة للادلة وعن اقسام الادلة كالامر والنهى والعام والخاص
والصريح وعن الناسخ والمنسوخ بالنسبة الى الكتاب والسنة وكالقول والفعل والتقرير والمتواتر
والاحاد والمسند والمرسل بالنسبة الى السنة وكالصريح والمحتمل بالنسبة الى الاجماع وكالجلى والخفى
بالنسبة الى القياس ويبحث عن اختلاف مراتب الادلة ومراتب اقسامها وعن كيفية استثمار الاحكام
الشرعية الفرعية من حيث هى كلية لا من حيث هى خاصة مستعملة فى آحاد المسايل الخاصة كان موضوع اصول
الفقه هى الادلة من الحيثية التى ذكرت ويعلم مما ذكر ان مسايل اصول الفقه هى احوال الادلة التى يبحث فيه عنها واما

صدق احد علمه حتى يلزم
ايضا عدم الاطراد واما
على الثانى فلا نسلم

شاء

غاية اصول الفقه فالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية التي هي مناط السعادات في الدنيا ونيل الدرجات في الاخرى
قوله واستمداده من الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة الادلة للاحكام
على معرفة الله وصفاته وافعاله وصدق الرسول واما العربية فلتوقف معرفة دلالتها على العلم بموضوعاتها
لغة من الحقيقة والمجاز وعلى العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق
والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح والكناية وغيرها واما الاحكام فلان تلك الادلة موقوفة
على تصور الاحكام بحقايقها ليقصد وليتمكن من ايضاح المسايل بالشواهد لا على العلم بثبوتها لاستلزام
الدور ٥ استمداد اصول الفقه من علم الكلام والعربية والاحكام الشرعية اما استمداده من علم
الكلام فلتوقف العلم بكون الادلة مفيدة للاحكام بحسب الشرع على معرفة الله تعالى ومعرفة
صفاته من حيث انه عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات مختار لما يشاء لطيف لطبيعة خبير مرسل
للرسل منزل للوحي اليهم مظهر للمعجزة على ايديهم وعلى معرفة صدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما لا يعلم
في غير علم الكلام واما علم العربية فلان الادلة التي يستفاد منها الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب
والسنة ومما عربيا الدلالة فيتوقف معرفة دلالات الفاظها على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة
والمجاز وعلى العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم
والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء والصريح والكناية وغيرهما من الافراد والتركيب والاشتراك
والترادف مما لا يعرف في غير علم العربية واما استمداد اصول الفقه من الاحكام الشرعية من
جهة ان الباحث في اصول الفقه اما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية وجهة كيفية استنباطها من الادلة
فيتوقف على تصور الاحكام بحقايقها الكلية ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها وليتمكن بذلك من ايضاح
المسايل بكثرة الشواهد وضرب الامثلة ويتاهل بالبحث فيها للنظر والاستدلال ولا يكون استمداد
اصول الفقه من العلم بثبوت هذه الاحكام ونفيها في آحاد المسايل فانه من هذه الجهة متوقفة على اصول
الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة الاحكام من هذه الجهة يلزم الدور قوله المبادي الكلامية
لما انقسم الدليل الى ما يفيد العلم والظن بواسطة النظر احتيج الى تصور الدليل والنظر والعلم والظن
فالدليل الدال والذاكر للدليل وما فيه ارشاد وفي الاصول ما اوصل الى العلم والامارة ما اوصل الى الظن
فعلى العرف الفقهي هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فيفيد الامكان ليدخل فيه ما لم
يتوصل به لعدم النظر فيه مع الامكان والصحيح فصل عن الفاسد والخبري عن التصوري وعلى الاصولي
ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري فيخرج الامارة والاول المختار لاندراجها والنظر الاعتبار
وحد بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا والفكر حركة النفس من المطالب الى مباديها ثم الرجوع
عنها اليها وقيل تصرف العقل في الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص لتحصيل

ماليس

ما ليس بحاصل فيها يعم التصوري والتصديقي والظني وقيل ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر ذهني
وما عرف جهة دلالته على المطلوب فصحيح والا ففاسد ٥ قد عرفت ان المبادي بالعرف الاصولي متناول
للمبادي بالعرف المنطقي ولزيادة فلاصول الفقه مباد بالعرف المنطقي غير خارجة عما يستمد منه وقد
عرفت ان استمداد اصول الفقه من الكلام والعربية والاحكام الشرعية فمباديه غير خارجة عن هذه الاقسام
الثلثة فذكر من كل مبدا قسما وابتدا بالمبادي الكلامية لان الكلام اصل العلوم الشرعية ولما كان
موضوع اصول الفقه هو الادلة احتيج الى التعرض للدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والى ما يفيد
الظن وكان افادته للعلم والظن انما تتم بالنظر فاحتيج الى تصور معنى الدليل والنظر والعلم والظن
اما الدليل لغة هو الدال فانه فعيل والفعيل بحسب اللغة قد يجي بمعنى الفاعل وهو الناصب لما فيه ارشاد
وقد يطلق الدليل بمعنى الذاكر للدليل اي بمعنى الذاكر لما فيه ارشاد فالدليل في قوله الذاكر للدليل هو
بمعنى ما فيه ارشاد وقد يطلق على ما فيه ارشاد وهذا اي ما فيه ارشاد هو المسمى دليلا في عرف الفقها
سوا كان موصلا الى علم او ظن وفي العرف الاصولي الدليل ما اوصل الى العلم والامارة ما اوصل الى
الظن فحد الدليل على العرف الفقهي هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فما لا يمكن ان يتوصل
وما يمكن ان يتوصل لا بالنظر وما يمكن ان يتوصل بالنظر لا بصحيحه وما يمكن ان يتوصل بصحيحه لا الى مطلوب
خبري لا يسمى شي منها دليلا وقيد الامكان يفيد دخول ما لم يتوصل به بالفعل الى مطلوب خبري لعدم
النظر فيه مع الامكان فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا وصحيح النظر فصل عن
فاسده واحتراز عما اذا كان النظر في الشي المتوصل به فاسدا فالمقدمات الكاذبة التي يمكن ان يتوصل
بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا يسمى دليلا ضرورة امتناع التوصل بصحيح النظر فيها الى
مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته صادقة ودخل فيه المقدمات الصادقة
التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب خبري والخبري فصل عن التصوري
واحتراز به عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصوري اعني الاقوال الشارحة والمطلوب
الخبري شامل للعلمي والظني فدخل الامارة فيه وحد الدليل على العرف الاصولي هو ما يمكن ان يتوصل
بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري فيخرج عنه الامارة لانها لا يتوصل بصحيح النظر فيها الى العلم
المطلوب الخبري بل الى الظن به فالدليل بالعرف الفقهي اعم مطلقا من الدليل بالعرف الاصولي
اعلم انه لما كان اصول الفقه فرع اصول الدين اصل الفقه كان له تعلق بهما وتعلقه بالفقه اقوى
من تعلقه باصول الدين لانه ليس مقصودا بالذات بل للتوصل به الى الفقه فلهذا جعل المضاف الى
الفقه علما له ولم يجعل المضاف الى اصول الدين علما له فلم يسم بفروع الكلام ولما كان له تعلق بهما
احتيج في البحث فيه الى اعتبار مصطلحات الفقه ومصطلحات اصول الدين ولما كان المطالب الكلامية

علمية اي يقينية اصطلح المتعا... على اطلاق الدليل على ما يفيد العلم ولما كان المطالب الفقهية اعم من القطعي
والظني اصطلح الفقها على اطلاق الدليل على ما يفيد المطلوب الخبري اعم من ان يكون علميا او ظنيا ولما
كان موضوع اصول الفقه الادلة... اعم من العلمي والظني كان المختار من التعريفين للدليل التعريف
الذي هو بحسب العرف الفقهي لانه يتناول الامارة فلهذا قدم في الذكر قال صاحب الاحكام فيه الدليل
ينقسم الى عقلي محض وسمعي محض ومركب من الجزئين فالاول كقولنا في الدلالة على حدوث العالم العالم
مولف وكل مولف حادث فيلزم عنه العالم حادث والثاني كالنصوص من الكتاب والسنة والاجماع
والقياس والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لقوله صلى الله عليه وسلم
كل مسكر حرام فيلزم منه النبيذ حرام واما النظر فقد يطلق بحسب اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الروية
بالعين وبمعنى الرافة والرحمة وبمعنى ... وبمعنى المقابلة وبمعنى الفكر والاعتبار بالبصيرة وهذا
الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين والغرض هاهنا متعلق به ولهذا قال النظر الاعتبار
وقد حده القاضي ابو بكر بانه الفكر الذي ... به من قام به علما او ظنا واحترز بقوله يطلب به عن الحيوة
وساير الصفات المشروطة بالحيوة فانها لا يطلب ... علم او ظن وان كان من قامت به يطلبه وقصد بقوله
علما او ظنا التعميم لما يكون الحد جامعا والضمير في به بعد قوله يطلب راجع الى الموصول اي الذي اي العلم وفاعل
يطلب من وقام به صلته وفاعل قام ضمير راجع الى الذي والضمير في به بعد قام راجع الى من وليس الفكر
في هذا الحد هو الجنس وما يقوم مقامه وذلك لان الفكر لا يكون اعم من النظر بالمعنى المراد حتى اذا قيد
بباقي القيود يكون حدا للنظر بل الفكر والنظر بمعنى المراد مترادفان وانما ذكر الفكر بتفسير النظر فان
النظر لما كان له معان كثيرة واريد تعريفه باحد المعاني فسر ولا ما الفكر الذي لم يطلق الا على المعنى
المراد هاهنا ثم ذكر ما بعد الفكر تعريفا للفكر الذي هو مرادف للنظر فيكون تعريفا للنظر فان التعريف
لمدلول احد المترادفين تعريف لمدلول الاخر يوكد ما ذكرنا ما قال صاحب الاحكام انه احترز بقوله
يطلب به عن الحيوة وساير الصفات المشروطة بالحيوة فانه لو كان الفكر جنسا او قايما مقامه
لكان الحيوة وساير الصفات المشروطة بالحيوة خارجة عنه فان الفكر غير الحيوة وغير ساير
الصفات المشروطة بالحيوة واذا ... خارجة عنه لم يكن قوله يطلب به احترازا عن الحيوة وساير
الصفات المشروطة بها والتعريف ... ذكره للنظر رسمي والفكر حركة النفس من المطالب الى
مباديها ثم الرجوع عنها الى المطالب قد يلوح مما ذكره المصنف انه جعل الفكر في تعريف النظر جنسا
وما بعده فصلا فانه لما ذكر تعريف النظر وقد اخذ الفكر في تعريفه احتاج الى تعريف الفكر فعرفه
بما ذكره والصحيح ما ذكرنا فان صاحب الاحكام والحد الذي ذكره القاضي حسن غير انه يمكن ان
يعترض بعبارة اخرى لا ... من الاشكال ما قد يتجه على عبارة القاضي وهو ان يقال النظر

عبارة عن التصرف بالعقل في الامور السابقة بالعلم او الظن ... المطلوب بتاليف خاص
قصدا لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل وهو عام للنظر التصوري ... والقطعي والظني فان
الترتيب جعل الامور على وجه يصح ان يطلق عليها الواحد ... لبعض تلك الامور نسبة
الى البعض بالتقدم والتاخر وانما قال ... وارادة به ... الى الترتيب لا يتصور في شي
واحد وانما قال ترتيب امور ولم يقل بالتاليف امورا ... التاليف او التركيب لا يدل
على تقدم بعض تلك الامور على بعض بخلاف الترتيب ... لبعضها تقدم على البعض
وانما قال ذهنية ليتناول المعلوم والمظنون وقوله ليتوصل ... ذهني اشارة الى العلة الغائية
للنظر وانما قال امور ذهنية ليتناول المعلوم والمظنون و... معان للنظر رسميان والنظر قد يكون صحيحا وقد يكون
فاسدا لانه ان وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على ... يكون صحيحا وان لم يقف الناظر على وجه
دلالة الدليل على المطلوب يكون فاسدا والاولى ان يقال ... خلوا عن ترتيب وهيئة فيما يتصرف فيه
وذلك الترتيب قد يقع على وجه صواب وهو الصحيح ... على وجه صواب وهو الفاسد وشرط
وجود النظر مطلقا العقل وانتفاء اضداده من النوم ... الموت وحصول العلم بالمطلوب من وجه
دون وجه وغير ذلك من الشروط واعلم ان الفكر ... معان ثلثة احدها حركة النفس بالقوة التي
آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة ... حركة كانت اعم من ان يكون في المحسوسات
او في المعقولات وثانيها حركة النفس من المطالب ... دى من غير ان يضم اليها حركتها في المبادى
الى المطالب وثالثها حركة النفس من المطالب الى المبادى ... رجوعها عنها الى المطالب والفكر المعتبر في
العلوم النظرية هو هذا ولا شك ان كل واحد من ... ارادية مستلزمة لملاحظة المطلوب
المتحرك منه وملاحظة المبادى المتحرك اليها وبالعكس ... هو الملاحظة التي يكون بينها وبين الحركة
ملازمة مساوية ولما كان بين الفكر وبين النظر مساواة ... اطلق اسم احدهما على الاخر فصارا
مترادفين وكلما اطلق عليه الفكر اطلق عليه النظر والفكر ... ول والثاني مستلزم للنظر وبالعكس
فاطلق ايضا اسم احدهما على الاخر فصارا ايضا مترادفين ... والثاني والتعريفات الاربع المذكورة
رسوم للفكر والنظر بالمعنى الثالث قوله والعلم قيل لا ... بل يعرف بالقسمة ورد عليه ان لم يفد
تعريفا وان افاد به فهو المراد بالحد وقيل لانه ضروري لان ما ... علم الاب فلو علم هو بغيره دار ولان
علمنا بوجودنا ضروري والعلم احد تصورات هذا التصديق وليس ... اما الاول فلاختلاف الجهة
فان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث الادراك وتوقف العلم على ... من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة
له عن غيره لا ادراكا واما الثاني فلعدم توقف التصديق البد... بداهة تصوراته فان المقطوع به
النسبة وايضا فلا يلزم من حصول العلم بشي ضرورة تصور العلم الخا... يلزم للعلم العام ولا يستلزم تصوره

وقيل ترتيب امور دهنية يتوصل بها الى امور ذهنية ... عام للنظر التصوري والتصديقي والعلمي والظني ...

اعلم ان العلم قد يطلق ويراد به ما هو منقسم الى التصور فقط والى التصور مع التصديق اعني الحكم وقد يطلق
ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقيني والادراك مطلق مادة ويراد به المعنى الاول من
المعاني الثلثة للعلم فيكونان مترادفين وقد يطلق ويراد به الاحساس فيكون اخص من العلم بالمعنى
الاول ان كان العلم بالمعنى الاول غير مقيد بما ليس بمحسوس والا فهما متباينان والعلم بالمعاني الثلثة بديهي
التصور فان العلم بالمعاني الثلثة من الصفات النفسانية التي هي من الوجدانيات وكل ما هذا شانه
يكون بديهي التصور لحصول حقيقته في النفس وحصول الحقيقة في النفس اقوى تصورا من حصول
الشبح والمثال فلهذا الصفات النفسانية الوجدانيات اقوى تصورا من الامور الخارجة عن النفس
فان تصور الصفات النفسانية هو حصول حقيقتها في النفس وتصور الامور الخارجة عن النفس حصول
مثالها وصدق البديهي على الشيء صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور
اللازم مع الملزوم وصدق البديهي على تصور الشيء ليس صدق الذاتي ولا صدق العارض والا صدق
اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من تصوره وتصور مفهوم البديهي جزم العقل
بان تصوره بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع
للعقل صارف له عن مقتضاه فقد يحصل اضطراب للعقل في تعقلاته بسبب منازعة الوهم فيحتاج
الى تنبيه ليخلص عن شوب التوهم الى صرف التعقل فما ذكر تنبيها وان كان على صورة البرهان لا يتوجه
عليه مناقضة ولا تقبل معارضة نعم قد يقصر قوة المنبه عن ايراد التنبيه على نهج الاستقامة فيتوقف
التنبيه على قوة بيان حاصلة بحسب اصل الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن تفهم المراد
من تنبيه الى آخر لينتبه اللهم الا ان يقصر مطلقا فسعي ان لا يحرم فكل ميسر لما خلق له وكل ما هو بديهي التصور
لا يعرف بحسب الحقيقة لامتناع تحصيل الحاصل فان التعريف بحسب الحقيقة انما يكون للشيء الذي يكون
حقيقته مجهولة فيعرف ليتصور والبديهي معلوم فلا يعرف لامتناع تحصيل الحاصل ويعرف البديهي بحسب
اللفظ لان التعريف اللفظي للشيء الذي هو مجهول من جهة انه مدلول اللفظ فيجوز ان يكون الشيء بديهيا بحسب
الحقيقة مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف الشيء من هذه الحيثية فالشيء من حيث هو مدلول اللفظ
اخر غير كونه مدلولا له والبديهي والكسبي يمكن تعريفهما بحسب اللفظ ولا محذور فيه فالعلم بالمعاني
الثلثة لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة ويمكن تعريفه بحسب اللفظ اذا عرفت هذا فنقول اختلف المتكلمون
في تحديد العلم فمنهم من ذهب الى انه لا يحد وهؤلاء افترقوا فرقتين فرقة ذهبوا الى انه لا يحد لعسره
وفرقة ذهبوا الى انه لا يمكن تحديده لانه ضروري ومنهم من ذهب الى انه يحد اما الفرقة الاولى فمنهم
امام الحرمين والغزالي اما امام الحرمين فقد قال بعد ان زيف التعريفات التي ذكرها طوائف المتكلمين
فان قيل قد تتبعتم عيون كلام ... بالنقض فما المرضي عندكم في حقيقة العلم وهل العلم مما يحويه صنائع

التحديد

التحديد او ليس فليس كل شيء محدودا قلنا الرأي السديد عندنا ان نتوصل الى درك حقيقة العلم
بمباحثة نبغي بها تمييز مطلوبنا عما التبس منه فاذا انقضت الحواشي وضاق موضع النظر حاولنا مصادفة
المقصد جهدنا فنقول الجهل عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو والعلم يخالفه في ذلك ويتميز عنه
والشك والظن تردد ان بين معتقدين والعلم يخالفهما في ذلك فلا يبقى الا النظر في عقد متعلق بالمعتقد
على ما هو به من مقلد مصمم مستقر مع القطع بانه ليس علما والنظر في العلم الحق وفيما يتميز به عن عقد المقلد
فليجرد الناظر فكره في محاولة الميز بينهما فان استتب له ذلك فقد احاط بحقيقة العلم فان ساعدته
عبارة سديدة حدّ بها وان لم تساعده اكتفى بدرك الحقيقة ولم يضر تقاعد العبارات فليس كل من يدرك
حقيقة شيء سطع له عبارة عن حده ولو فرض بعض اللغات ... من العبارات لاستقلت العقول بدرك
المعقولات وانضاح ذلك بالمثال ان ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك ولو رام ان يصوغ عبارة عنها
لم يجدها واما الغزالي فقد قال انه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس الذاتي فان
اكثر المدركات الحسية مثل الروائح والطعوم مما يعسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياته المشتركة والمختصة
واذا كان حال المدركات كذلك فما قولك في الادراكات ولكن يمكننا ان نشرح معناه بتقسيم ومثال ويظهر
من كلام امام الحرمين والغزالي انهما منعا تحديد العلم بالحد الحقيقي لا تعريفه مطلقا بل كل منهما جوّز
تعريفه بالتقسيم والمثال فيسقط ما قاله صاحب الاحكام وتبعه المصنف وغيره من ان القسمة ان لم تكن
مفيدة لتميز العلم عما سواه فليست معرّفة له وان كانت مميزة له فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا لانه
غير متجه فان افادة القسمة التمييز والتعريف لا تقتضي تحديد العلم بالحد الحقيقي فان افادة التمييز والتعريف
اعم من افادة التحديد بالحد الحقيقي وتحقق العام لا يقتضي تحقق الخاص وهما منعا الا التحديد الحقيقي
وقيل الاكتساب بالتعريف غير لازم اصلا لانه اشتبهت انها من عوارضه او من ذاتياته وفيه نظر لان هذا
الاشتباه لا يمنع التعريف بل غايته انه يمنع التحديد بالحد الحقيقي لا مطلقا بل بالنسبة الى من اشتبهت عليه
واعلم ان قول الفرقة الاولى انه لا يحد لعسره غير محرر فان فيه ابهاما يحتاج الى الاستفسار فان ارادوا
انه لا يمكن تعريفه بحسب اللفظ فليس بصحيح وما ذكره امام الحرمين والغزالي بمعزل عن وجهه ولا يلزم منه المطلوب
وان ارادوا به انه لا يمكن تحديده بحسب الحقيقة لا لانه بديهي بل لانه كسبي والكسبي انما يمكن تحديده بالحد
الحقيقي فليس بمستقيم لانه ضروري وعلى تقدير ان يكون كسبيا فلا نسلم انه لا يمكن تحديده بالحد الحقيقي
وقول الغزالي ان الحد الحقيقي الجامع للذاتيات المشتركة والمختصة لا يمكن ممنوع قوله لان الاطلاع على الذاتيات
المشتركة والمختصة لاكثر المحسوسات عسر قلنا عسر الاطلاع لا يقتضي الامتناع وان ارادوا انه لا يمكن تعريفه
بحسب الحقيقة لانه بديهي فصحيح لكن الاحتجاج المذكور غير صحيح واما الفرقة الثانية الذين قالوا لا يمكن
تحديده لانه ضروري فمنهم الامام فخر الدين احتج على انه ضروري بوجهين احدهما انا نتصور العلم

فلا يخلو اما ان يكون تصوره ضروريا او كسبيا لضرورة الحصر والثاني باطل لاستلزامه الدور فان ما سوى
العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره يلزم الدور فتعين الاول الثاني ان علمنا بوجودنا ضروري فان هذا
التصديق وهو انا عالم بوجودي ضروري والعلم احد تصورات هذا التصديق فيلزم ان يكون العلم
ضروريا ولهذا الوجه تقرير آخر وهو ان كل احد يعلم وجوده ضرورة والعلم بوجوده علم خاص واذا كان
العلم الخاص ضروريا كان العلم ضروريا قال صاحب الاحكام وهذا ليس بسديد اما الوجه الاول فلان
الدور غير لازم لاختلاف الجهة فان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث كون العلم ادراكا لذلك الغير
وتوقف العلم على غيره من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة للعلم عن غيره لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم
ومع اختلاف جهة التوقف لا دور فان الدور انما يلزم مع اتحاد جهة التوقف ولان الدور انما يلزم
لو كان تعريف العلم بامر خارج عن حقيقة العلم فلا يلزم امتناع التعريف مطلقا فان التعريف اعم والتعريف
بامر خارج عن المعرف اللهم الا ان يكون العلم بسيطا وليس كذلك اذ هو نوع من مقولة الكيف على راى
ومن مقولة المضاف على راى فيكون مركبا واما الوجه الثاني بحسب التقرير الاول فمبني على ان تصورات
التصديق البديهي لا بد وان يكون بديهية وليس كذلك لعدم توقف التصديق البديهي على بداهة تصوراته
فان التصديق البديهي هو المقطوع به النسبة على معنى ان العقل يقطع بالنسبة الواقعة بين طرفيه بعد تصورهما
من غير افتقار الى نظر سواء كان تصور طرفيه او احدهما بالنظر او كل منهما بالضرورة وبحسب التقرير الثاني
فبان يقال العلم الخاص متوقف على العلم المطلق لا على تصور العلم المطلق وتصور العلم الخاص متوقف
على تصور العلم المطلق ولا يلزم من العلم الخاص تصوره المستلزم لتصور العلم المطلق فانه لا يلزم من
حصول امر تصوره قوله ولا يسبق تصوره اشارة الى جواب سوال مقدر تقرير السوال ان العلم
من الصفات النفسانية الحاصلة باختيار صاحبه وكل ما هو بالاختيار مسبوق بتصوره فيكون
حصول العلم مسبوقا بتصوره تقرير الجواب ان الصحيح ان العلم فينا بفعل الله تعالى لا باختيارنا
فلا يلزم من حصول العلم فينا سبق تصوره وفي رد الوجهين نظر اما رد الوجه الاول فلان الدور
لازم لاتحاد الجهة قوله في بيان اختلاف الجهة ان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث كون العلم ادراكا
لذلك الغير وتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة للعلم عن غيره لا من جهة كون
ذلك الغير ادراكا للعلم ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قلنا توقف العلم على الغير من جهة ان
الغير معرف له وادراك المعرف موقوف على ادراك المعرِّف وادراك المعرف موقوف على العلم
باعتبار انه في الذهن لان العلم من الامور الذهنية والعلم باعتبار انه في الذهن باعتبار العلم من حيث
هو في الذهن هو اعتبار حصوله في الذهن فتوقف العلم من حيث انه معرف على حصول العلم في الذهن
وحصول العلم في الذهن عبارة عن ادراك العلم فالعلم من حيث انه معرف متوقف على ادراك العلم وادراك

العلم غير نفس العلم فتوقف العلم من حيث انه معرف على ادراك العلم الذي هو غير نفس العلم والعلم
توقف على ادراكه الذي هو غيره من حيث انه ادراك له وادراك العلم غير نفس العلم فتوقف العلم على
الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة له وكذا توقف غير العلم على العلم من جهة ان العلم ادراك له لا من جهة
كون العلم صفة مميزة له فيؤدي الى اتحاد الجهة فيلزم الدور واما قوله في نفي الدور ايضا ان الدور انما
يلزم لو كان تعريف العلم بامر خارج عن حقيقة العلم ولا يلزم من ذلك امتناع التعريف مطلقا الى قوله
فيكون مركبا فباطل لان تعريف العلم بما ليس بخارج عنه محال لان ما ليس بخارج عنه اما نفسه او داخل
فيه وكل منهما باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الداخل في العلم اما يعرف العلم بحد العلم به
والعلم بالداخل علم خاص والعلم الخاص متوقف على العلم المطلق فيلزم توقف تصور العلم المطلق على
العلم المطلق وهو باطل لان العلم المطلق الذي توقف عليه تصوره يمتنع ان يكون في الخارج فتعين ان يكون
في الذهن وحصول العلم المطلق في الذهن هو تصور العلم المطلق فيلزم توقف الشيء على نفسه وهو محال
فتعين ان يكون تعريفه بالخارج فيلزم الدور ومنهم من قرر الدور بوجه آخر وهو ان تصور غير العلم موقوف
على نفس العلم فان تصور غير العلم علم خاص والعلم الخاص موقوف على العلم المطلق لا على تصوره وتصور العلم
المطلق موقوف على العلم بالغير فالموقوف على العلم بالغير تصور العلم لا نفسه والموقوف عليه العلم بالغير
نفس العلم لا تصوره فانفك الدور وهذا ايضا ليس بصحيح لان تصور العلم لو كان موقوفا على العلم بالغير الزم
ان يكون تصور العلم موقوفا على نفس العلم لان توقف الشيء على الخاص مستلزم توقفه على العام وقد عرفت
فساده واما رد الوجه الثاني بحسب تقرير الاول فلان الانسان اذا كان عالما بانه يعلم وجوده بالبديهة
يكون عالما بالبديهة بتصديق بديهي والتصديق البديهي علم خاص فيكون عالما بالبديهة بعلم خاص فيكون
عالما بالبديهة بالعلم المطلق فان العلم البديهي بالعلم الخاص مستلزم للعلم البديهي بالعلم المطلق فيكون بداهة
العلم بالعلم المطلق مستفادة من العلم البديهي بالتصديق البديهي لا من التصديق البديهي حتى يقال لا يلزم
من بداهة التصديق بداهة تصوراته واما رد الوجه الثاني بحسب التقرير الثاني فلان تصور العلم
لازم للعلم بل نفسه بالذات والتغاير بالاعتبار وقوله لا يلزم من حصول امر تصوره قلنا لا يلزم من حصول
امر في الخارج تصوره اما حصول امر في الذهن مستلزم تصوره بل نفسه بالذات والتغاير بالاعتبار
فان العلم بالعلم عين العلم بالذات وغيره بالاعتبار ولا ينفك الشيء الحاصل في الذهن عن تصوره المغاير
لحصوله بالاعتبار فان قيل فعلى هذا يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم وهلم جرا فيلزم من العلم بالشيء علوم
غير متناهية اجيب بان العلم بالعلم اذا كان مغايرا للعلم بالاعتبار لا يلزم الا عند الاعتبار واعتبار
العقل الى غير النهاية محال فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وتحقيق القول فيه في علم الكلام
ولا يليق بهذا الموضع اكثر من هذا قوله وقيل في حده صفة توجب لمن قامت به تمييز الاحتمال

النقيض في الخارج ويوجب تميزا فصل عن مثل الحيوة وبعض الصفات المشروطة بالحيوة ولا يحتمل
النقيض عن الظن وزاد في الخارج لئلا ينتقض بالعلم العادي فانه وان احتمل عقلا لكنه لا يحتمل خارجا
وزاد من اخرج ادراك الحواس في المعاني الكلية وينقسم الى قديم وحادث والحادث الى ضروري
ومكتسب والظن ترجيح احد الاحتمالين من غير قطع واذا تساويا فشك والمرجوح وهم لنا
القايلون بان العلم يمكن تحديده بناء على انه كسبي احتجوا على انه كسبي بانه مركب وكل مركب تصوره
كسبي اما الصغرى فبيانها من وجهين احدهما انه نوع من مقولة الكيف او نوع من مقولة المضاف
على اختلاف الرايين فيكون مندرجا تحت جنس من الاجناس العالية فيكون مركبا وثانيهما انه لو لم يكن
مركبا لكان بسيطا ولو كان بسيطا لكان كل معنى علما لان كل علم معنى فلو لم يكن كل معنى علما لزم
ان يكون المعنى اعم من العلم فيكون العلم فيه معنى وامر مختص به فلا يكون بسيطا والتقدير بخلافه
فثبت انه لو لم يكن مركبا لكان كل معنى علما واللازم باطل فان كثيرا من المعاني لا يكون علما فيلزم
بطلان الملزوم فيكون العلم مركبا واما الكبرى فلان المركب تصوره يتوقف على تصور اجزائه وما
يتوقف تصوره على تصور اجزائه يكون تصوره كسبيا والجواب عنه اما اولا فنمنع الصغرى اما
الوجه الاول في بيانها فلا نسلم اندراجه تحت احدى المقولتين فان العلم من حيث انه حصول صورة
الشي عند العقل نظرا الى الشي ويكون الشي به معلوما وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا
ومن حيث انه امر حاصل عند العقل يكون عرضا مندرجا تحت احدى المقولتين كالوجود فانه من حيث
هو كون الشي نظرا في الشي ويكون الشي به موجودا وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا ومن
حيث انه حاصل عند العقل وملتفت الى نفسه يكون موجودا وعرضا قايما بموضوع والحاصل ان
العلم باعتبار انه علم الشي لا يكون مندرجا تحت احدى المقولتين وباعتبار انه معلوم يكون مندرجا
تحت احدى المقولتين ولئن سلم انه باعتبار الاول مندرج تحت احدى المقولتين فلا نسلم
ان اندراجه اندراج النوع تحت الجنس واما الوجه الثاني فلا نسلم انه اذا كان المعنى اعم من العلم
يلزم تركب العلم من المعنى وامر مختص لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم فلا يلزم تركبه واما ثانيا
فلا نسلم الكبرى قوله لان المركب تصوره يتوقف على تصور اجزائه وما يتوقف تصوره على تصور
اجزائه يكون تصوره كسبيا قلنا الاول مسلم والثاني ممنوع فان المركب اذا كان من الامور الذهنية
يكون اجزاؤه متصورة بالبديهة ويلزم من تصوره من غير افتقار الى كسب ونظر ثم القايلون بان
العلم كسبي قد ذكروا له حدودا لا يحتاج الى ذكرها فلنقتصر على ما ذكره المصنف وصاحب
الاحكام قال المصنف قيل في حده صفة توجب لمن اتصف بها تميزا لا يحتمل النقيض في الخارج
وقال صاحب الاحكام والمختار في ذلك ان يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها للنفس المتصفة بها

تصور اجزائه

بها التميز

التميز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فقولنا صفة كالجنس للعلم
وغيره من الصفات قال المصنف وقولنا يوجب تميزا فصل عن مثل الحيوة وبعض الصفات المشروطة
بها ولفظة مثل في قوله عن مثل الحيوة زايدة لا فايدة فيها وقال صاحب الاحكام قولنا يحصل بها التميز
احتراز عن الحيوة وساير الصفات المشروطة بالحيوة قوله وساير الصفات المشروطة بالحيوة على
عمومه شامل للظن والشك والوهم والتقليد فيلزم خروج الجميع بقوله يحصل بها التميز وهو غير
مستقيم قوله بين حقايق المعاني الكلية احتراز عن الادراكات فانها انما تميز بين المحسوسات الجزئية
دون الامور الكلية وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن في ان الادراكات نوع من العلم
لم يحتج الى التقييد بالكليات وفيه نظر اما اولا فلان هذا التعريف للعلم المطلق ولا يحصل به
للنفس المتصفة به التميز بين حقايق المعاني الكلية والاولى ان يقال انه صفة يحصل بها للنفس المتصفة
بها تميز متعلقها وكانه اراد هذا المعنى لكنه غير ظاهر واما ثانيا فلان الضمير المضاف اليه في قوله
حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه ان كان راجعا الى قوله حصولا لم يستقم لان الحصول هو حصول
التميز بين حقايق المعاني الكلية ونقيض حصول التميز بين حقايق المعاني الكلية سلبه وتطرق
احتمال سلب الحصول الى الحصول لا معنى له وان كان راجعا الى غيره لم يظهر ما يصلح لان يرجع اليه
وقول المصنف صفة توجب لمن اتصف بها تميزا لا يحتمل النقيض معناه توجب لمن اتصف بها تميز
متعلق الصفة عن غيره على وجه لا يحتمل نقيض المتعلق واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عن الظن وزاد
في الخارج لئلا ينتقض بالعلم العادي فانه وان احتمل عقلا لكنه لا يحتمل خارجا بين مراده على تقدير
عدم قوله في الخارج ان الحد المذكور غير منعكس فان العلم العادي اي الذي يكون موجبه العادة
خارج عن الحد المذكور فانه يحتمل النقيض لانه يجوز ان يقع نقيض متعلقه فان الجبل اذا علم بالعادة
انه حجر جاز ان ينقلب ذهبا لانه ممكن لذاته والممكن جاز ان يقع بقدرة المختار فزاد في الخارج لئلا
يخرج عنه العلم العادي فان العلم العادي وان احتمل متعلقه النقيض عقلا لكنه لا يحتمل خارجا وهذا
ليس بمستقيم فانه اعتبر في العلم ان لا يحتمل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في
نفسه ولا بتشكيك مشكك فقيد في الخارج يقتضي دخول الاعتقاد الصحيح والظن الصادق
في الحد فيلزم عدم الاطراد ولئن لم يذكر قيد في الخارج يكون الحد المذكور مطردا ومنعكسا ولا يخرج
عنه العلم العادي فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال حال تعلق العلم به ان لا يكون حجرا في
الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك وهو المراد من عدم احتمال النقيض
ومعنى امكان انقلابه ذهبا انه ممكن لذاته ان ينقلب ذهبا بقدرة القادر لا انه حال تعلق العلم
بانه حجر يحتمل ان لا يكون حجرا فانه يمتنع ان لا يكون حجرا حال تعلق العلم بانه حجر فالنقيض جاز ان يكون ممكنا

انه

لذاته ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من الامكان الذاتي الاحتمال المذكور فان قيل اذا كان النقيض
ممكنا لذاته يكون محتملا لا بوجه ضرورة احتماله في ذاته اجيب بان المراد بقولنا لا يحتمل النقيض انه
لا يحتمله في الخارج ولا عند الذاكر بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك يجاز ان يكون النقيض
ممكنا لذاته ويكون وقوعه ممتنعا لعدم تجديد لا يحتمل بوجه من الوجوه الثلثة فان قلت العادة
مع احتمال النقيض في الذهن اما في الخارج فلا لا غاية حكم العادة الجزم ولا يلزم ان يكون مطابقا
اجيب بان النفس اكتسبت بالعادة ان النقيض وان كان ممكنا في ذاته ممتنع في الخارج حال تعلق
العلم به لتحقق ما ينافيه واعلم انا اذا شاهدنا الجبل في وقت بعينه وعلمنا انه حجر في ذلك الوقت فاما ان
نحكم عليه عند الغيبة بانه حجر حال مشاهدتنا او نحكم عليه بانه حجر وقت الغيبة فان كان الاول فهو العلم
وان كان الثاني فهو الاعتقاد فانه وقت الغيبة يحتمل ان لا يكون حجرا والحد الذي ذكره المصنف يتناول
ما يستفاد من الحس الظاهر والباطن كالحكم بان الشمس مضيئة وان النار حارة وكالحكم بان لنا فرحا وحزنا
وامثال ذلك وهو موافق لما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن اخرج الامور الحسية راد على
احد المذكورين لفظة في المعاني الكلية فان المعنى قد يطلق على مقابل المحسوس وفي قول المصنف من اخرج
ادراك الحواس تساهل فان العلم المحدود اما ان يكون بالمعنى المنقسم الى التصور والى التصديق او بالمعنى
الخاص الذي هو مرادف للتصديق او بالمعنى الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق فان كان الاول
او الثاني فقيد لا يحتمل النقيض غير صحيح لان الظنون والاعتقاد علم بالمعنى الثاني وهما محتملان النقيض
والتصورات الساذجة علم بالمعنى الاول ولم يعتبر فيها عدم احتمال النقيض وان كان الثالث فلا نسلم
اندراج ادراك الحواس تحت الحد فانا لا ادراك عين الحكم والعلم حكم فالادراك غير العلم والعلم ينقسم الى
قديم لا اول لوجوده وهو علم الله تعالى والى حادث بعد ما لم يكن وهو علم المخلوق والحادث ينقسم الى
ضروري وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال فقولنا الحادث احتراز عن
علم الله وقولنا لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال احتراز عن العلم النظري والى نظري وهو العلم
الذي يحصل للمكلف بالنظر والاستدلال ويسمى مكتسبا والظن ترجح احد الاحتمالين في النفس على الاخر
من غير قطع والاولى ان يقال الظن هو الاعتقاد الراجح من الاعتقادين واذا تساوى الاحتمالان في
النفس فهو الشك والاحتمال المرجوح هو الوهم **قوله** المبادي اللغوية لما علم الله تعالى حاجة
هذا النوع الشريف الى اعلام بعضهم بعضا ما في نفوسهم ليحصل بعض مقاصدهم التي لا يستقل الواحد
بتحصيلها اقدره على تركيب المقاطع الصوتية عناية به فانه من اخف الافعال الاختيارية مقدور
عليه عند الحاجة من غير تعب مستغنى عنه عند عدمها ومن اختلاف التركيب حدثت العبارات فما ليس
منها موضوعا لمعنى مهمل وما وضع لمعنى والنظر في انواعه وابتداء وضعه وطريق معرفته ۞ لما كان استمداد

اصول الفقه من اللغة ايضا احد بذكر المبادي الماخوذة منها وقدم على ذلك مقدمة فنقول لما خلق الله تعالى
الانسان في احسن تقويم وقد علم الله تعالى انه لا يستقل بمقاصده ولا تتم الا بمعاونة تجري بينه وبين غيره
من بني نوعه ومعاوضة يستقيم بها امر معاشه محتاج الى ابراز ما في ضميره من حاجته لصاحبه اقدره على
تركيب المقاطع الصوتية عناية فانه من اخف الافعال الاختيارية فانها كيفيات تعرض للاصوات الحادثة
من كيفية اخراج النفس الضروري الحادث من قبل الطبيعة دون التكلف الاختياري مقدور عليه عند
طريان الحاجة اليه من غير مشقة وتعب غير مفتقر الى الات لا يتعذر مع الاستغناء عنه يوجد عند
وجود الحاجة ويعدم عند عدمها ومن اختلاف تراكيب المقاطع الصوتية حدثت العبارات اللغوية والعلامات
اللفظية فما ليس منها موضوع لمعنى فهو مهمل لا اعتبار به وما وضع لمعنى فالنظر في انواعه وابتداء وضعه
وطريق معرفته فهذان اصلان الاصل الاول في انواعه الاصل الثاني في ابتداء وضعه وطريق معرفته ۞
قوله والاول نوعان مفرد وهو ما دل بالوضع على معنى ولا جزء له يدل على شيء من حيث هو جزؤه
ومركب بخلافه فبعلبك وعبد الله علما مفرد وصفة مركب ولا يرد مثل ضارب ومخرج من حيث دلالة
الالف والميم على الفاعل والمفعول لانا نمنع دلالتهما بل المجموع هو الدال على شخص حامل ذلك ۞ الاصل
الاول نوعان مفرد ومركب لانه ان دل بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على شيء من حيث هو جزؤه
فهو المفرد وان دل بالوضع على معنى ولذلك اللفظ جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فهو المركب فالمفرد
لفظ دال بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على شيء من حيث هو جزؤه والمركب لفظ دال بالوضع على
معنى وله جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فخرج باللفظ غير الدال واللفظ الدال لا بالوضع كاللفظ
الدال بالطبع كاح على اذى الصدر واللفظ الدال على الالفاظ ليس بمفرد ولا مركب فان جميعهما
مهمل والمهمل مقابل للفظ الدال بالوضع على معنى هو القدر المشترك بين المفرد والمركب فان لم يكن له جزء
كزيد علما او له جزء لا يدل على شيء كزيد فمفرد وكذا ان كان له جزء يدل على شيء لكن لا من حيث هو جزؤه
كقولنا انسان فان ان من انسان وان دل على الشرطية فليس اذا كان جزءا من انسان وحيث كان
جزءا من انسان لم يدل على الشرطية فان دلالات الالفاظ ليست لذواتها بل هي تابعة لقصد المتكلم
الجاري على قانون الوضع والمتكلم حيث جعل ان جزءا من انسان لم يقصد جعله شرطيا وحيث جعله شرطيا
لم يقصد جعله جزءا من انسان وان كان له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه فمركب فعلى هذا بعلبك وعبد الله
كل منهما مفرد ان جعل علما على شخص لانه حينئذ ليس له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه ومركب ان جعل صفة
لانه حينئذ له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه قوله ولا يرد مثل ضارب ومخرج جواب لاعتراض وارد على
حد المفرد والمركب تقريره الاعتراض ان الحد الذي ذكرتم للمفرد غير منعكس والذي للمركب غير مطرد لان
نحو ضارب من اسماء الفاعلين ونحو مخرج من اسماء المفعولين مفرد بلا خلاف ولا يصدق حد المفرد عليه فيكون

والمفطم

واللفظ الذي دل بالوضع على معنى هو

المقابل للفظ الدال

غير منعكس ويصدق حد المركب عليه فيكون غير مطرد وذلك لانه لفظ دل بالوضع على معنى وجزؤه يدل على شئ
من حيث هو جزؤه فان الالف في نحو ضارب يدل على الفاعل والميم في نحو مخرج بفتح الراء يدل على المفعول تقرير
الجواب انا لا نسلم دلالة الالف في نحو ضارب والميم في نحو مخرج بل المجموع الدال هو ضارب هو الدال
بالوضع على شخص ما حاله انه يكون ضاربا والمجموع الذي هو مخرج هو الدال بالوضع على شخص ما حاله انه يكون
مخرجاه **قوله** ودلالة المفرد لفظيه وهي التي يفهم منها معنى غير خارج عن مسمى اللفظ فاما على تمام
مسماه وهو المطابقه او جزئه وهي التضمن وغير لفظيه وهي التي يفهم منها معنى خارج عن مسماه وهي الالتزام
وشرطه اللزوم الذهني فانه لو قدر عدم الانتقال الذهني لا يفهم والخارجي ليس بشرط لحصول الالتزام
بدونه كالعدم والملكه وقيل لان الجوهر والعرض متلازمان خارجا ولا يستعمل احدهما للآخر وفيه نظر
فان عدم الاستعمال مع اللزوم الخارجي لا يدل على عدم اشتراطه ذكر للمفرد تقسيمات احدها باعتبار
دلالته وهو غير مختص بالمفرد بل المركب ايضا كذلك الثاني باعتبار انواعه الثالث باعتبار وحدته
وتعدده ووحدة مدلوله وتعدده التقسيم الاول دلالة المفرد اما لفظية واما غير لفظية واللفظية هي
الدلالة التي يفهم منها معنى غير خارج عن مسمى اللفظ وهي اما ان تعتبر بالنسبة الى تمام مسماه وهي دلالة
المطابقه كدلالة لفظ البيت على مجموع الاس والجدار والسقف او بالنسبة الى جزء مسماه وهي دلالة
التضمن كدلالة لفظ البيت على السقف وحده او على الجدار وحده او على الاس او على الاس والسقف او على
الاس والجدار او على الجدار والسقف وغير اللفظيه هي دلالة الالتزام وهي ان يكون اللفظ موضوعا
لمعنى له لازم خارج فعند فهم ما وضع له اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من المعنى الموضوع له الى لازمه
وشرط الالتزام اللزوم الذهني اي كون ذلك اللازم الخارجي بحيث يلزم من تصور المسمى تصوره الموضوع
له الى لازمه وشرط الالتزام اللزوم الذهني فانه لو قدر عدم الانتقال الذهني لم يفهم ذلك اللازم
وذلك لان فهم المعنى من اللفظ بحسب الوضع اما بسبب ان اللفظ موضوع لذلك المعنى او المعنى جزء لما
وضع له اللفظ او المعنى بحيث ينتقل الذهن من المسمى اليه والاول والثاني منتفيان في اللازم
الخارج عن المسمى فلو لم يتحقق الثالث لم يتحقق الفهم ودلالة الالتزام وان شاركت دلالة التضمن
في الافتقار الى اعتبار عقلي يعرف الجزء في التضمن واللازم في الالتزام غير انه في التضمن لتعريف
كون الجزء داخلا في المسمى وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا عن المسمى فلذلك كانت دلالة التضمن لفظية
ودلالة الالتزام غير لفظيه واللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام اي لا يشترط في دلالة الالتزام
ان يكون اللازم الخارج عن المسمى لازما له في الخارج لحصول الفهم في دلالة الالتزام بدون اللزوم الخارجي
كالعدم والملكه وهما امران متقابلان احدهما وجودي والآخر عدمي وهو عدم امر في موضوع
من شانه ان يتصف بالوجودي مثل العمى والبصر فان اللفظ الدال على العدم بالمطابقه دال على الملكه

بالالتزام

بالالتزام مع انه لا لزوم بينهما في الخارج ضرورة تنافيهما قال الامام اللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة
الالتزام لان الجوهر والعرض متلازمان في الخارج ولا يستعمل احدهما للآخر قال المصنف وفيه نظر
فان عدم الاستعمال مع اللزوم الخارجي لا يدل على عدم اشتراط اللزوم الخارجي في دلالة الالتزام فان
الكلام في الدلالة لا في الاستعمال ولا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة ولين فرض ان المراد بالاستعمال
الدلالة حتى يكون معناه ان الجوهر والعرض متلازمان في الخارج مع انه لا دلالة للفظ احدهما على الآخر
فلا يكون صحيحا ايضا لانه لا يلزم من عدم الدلالة مع اللزوم الخارجي بينهما ان لا يكون اللزوم الخارجي شرطا
في دلالة الالتزام لجواز ان يكون اللزوم الخارجي شرطا فيها مع عدمها عند تحقق اللزوم الخارجي لان وجود
الشرط لا يقتضي وجود المشروط والحاصل ان الاستدلال بعدم تحقق الشئ عند وجود امر على ان ذلك
الامر ليس بشرط غير صحيح لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط واما الاستدلال بوجود شئ
عند عدم امر على ان ذلك الامر ليس بشرط صحيح لان عدم الشرط يستدعي عدم المشروط **قوله**
تقسيم وهو اما ان يستقل بالمفهوميه او لا والثاني الحرف والاول اما ان يدل على احد الازمنة الثلثة
ببنيته وهو الفعل او لا وهو الاسم وقد علم بذلك حدودها التقسيم الثاني للمفرد باعتبار انواعه
المفرد جنس تحته ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ووجه الحصر فيها ان المفرد اما ان يستقل بالمفهوميه او لا
يستقل بها والثاني الحرف نحو في ولا والاول اما ان يدل ببنيته على احد الازمنة الثلثة اي الماضي
والحال والمستقبل او لا والاول الفعل نحو نصر وفرح والثاني الاسم نحو امس وصبوح ومستقبل
والمراد من قول النحاة ان الحرف لا يستقل بالمفهوميه ان الحرف مشروط في دلالته على معناه الافرادي
ذكر متعلقه ومن ان الفعل والاسم يستقلان بالمفهوميه ان دلالتهما على معناهما الافرادي غير مشروط
بذكر لفظ آخر بيان ذلك ان الالفاظ المفردة لها معنيان احدهما الافرادي اي المعنى الذي يكون
المفرد موضوعا بازائه وثانيهما التركيبي اي المعنى الذي يكون للفظ باعتبار التركيب مثل
كون الاسم فاعلا ومبتدا والمفرد مشروط في دلالته على المعنى التركيبي ذكر متعلقه فان كون
الاسم فاعلا انما هو باعتبار ضمه الى الفعل والمفرد باعتبار دلالته على معناه الافرادي غير
مشروط بذكر متعلقه ان كان فعلا او اسما ومشروط بذكر متعلقه ان كان حرفا وذلك لان المعاني
الافرادية للمفرد على قسمين احدهما غير اضافي مثل معنى انسان وفرس ومعنى فرح والآخر
اضافي مثل الابتدا والانتها ثم الاضافي يعتبر على جهتين احدهما باعتبار نفسه من غير ملاحظة
تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير وثانيهما باعتبار تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل
الغير والمفرد الموضوع للمعنى الذي ليس باضافي اسم ان لم يدل ببنيته على احد الازمنة الثلثة كانسان
ورجل وفعل ان دل ببنيته على احد الازمنة الثلثة كفرح وكذا المفرد الموضوع للمعنى باعتبار نفسه

من غير ملاحظة تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير اسم ان لم يدل ببنيته على احد الازمنة
الثلثة كالابتدا والانتها ومبتدء ومنتهى والمفرد الموضوع للمعنى الاضافى باعتبار تعلقه بالغير
واستلزام تعقله تعقل الغير هو الحرف نحو من والى ولما كان المعنى الاضافى بالاعتبار الثانى
لا تتصور الا مع غيره لم يدل اللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار عليه الا بعد ذكر ذلك الغير فلا
يكون مستقلا بالمفهومية مثلا مفهوم الابتداء معنى اضافى فاذا اعتبر فى نفسه من غير ملاحظة
تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير يكون اللفظ الدال عليه بالوضع اسما ان لم يدل ببنيته
على احد الازمنة الثلثة نحو الابتداء ومبتدء ومبتدء وان دل ببنيته على احد الازمنة الثلثة يكون
فعلا نحو ابتدا ويبتدى وابتدء وان اعتبر من حيث انه ابتداء متعلق بمكان مخرج عنه يكون اللفظ
الدال عليه بهذا الاعتبار حرفا نحو من فى قولنا خرجت من البصرة وقد اورد على ذلك نحو ذو واولو
واولات وتاب وقبيل واى وبعض وكل وفوق وتحت وامام وقدام وخلف وورا فانها لا يستعمل
الا مع ذكر متعلقها فينبغى ان يكون حروفا اجيب بان هذه الالفاظ وان لم يستعمل الا مضافة غير
مشروط فى دلالتها ذكر متعلقها فان معانيها غير ماخوذة باعتبار تعلقها بالغير واستلزام تعقلها
تعقل الغير بل استعمالها مضافة لعارض فان وضع ذو بمعنى صاحب والتزم ذكر المضاف اليه
لان المقصود من وضعه التوصل به الى الوصف باسماء الاجناس والمقصود من وضع فوق التوصل
الى علو على غيره واصله الى الغير ليتضح المستعلى عليه وكذلك البواقى ونحو من وعلى فى الاسمية يحتاج ردة
الى ذلك بعد ثبوت الاسمية بخصايصها ولئن لم نقدر هذا التقدير احترازا للقياس على ما علم من لغتهم
وقد علم بالتقسيم المذكور حد كل واحد من الاسم والفعل والحرف وذلك لانه قد علم جنس الانواع
الثلثة وهو المفرد وتبين بالتقسيم فصل كل واحد فيكون جنس كل واحد وفصله معلومين واذا
علم جنس الشى وفصله يكون حده معلوما **قوله** نقسم وهو ومفهومه اما ان يتحدا او يتعددا
او يتحد الاسم ويختلف مسماه او بالعكس فالاول اما ان يصح ان تشترك فى مفهومه كثيرون بالفعل
او بالقوة وهو الكلى او لا يصح وهو الجزئى الحقيقى والكلى ان تساوى صدقه على ما تحته فمتواطى
كالانسان وان اختلف بشدة وضعف او تقدم وتاخر فمشكك كالموجود والابيض والثانى المتباينة
كالانسان والفرس والثالث ان وضع للكل وضعا اول فمشترك كالعين سواء تباينت المسميات
كالجون للسواد والبياض او لم تتباين كالاسود على الاسود علما وصفة فان مدلوله فى العلمية
الذات وفى الاشتقاق الذات مع الصفة فالمدلول فى العلم جزء المدلول فى المشتق ومدلوله
مشتقا صفة لمدلول العلم وان وضع لبعضها ثم استعير لغيره فاستعماله فى الموضوع له حقيقة
وفى غيره مجاز والرابع المترادفة كالانسان والبشر التقسيم الثالث للمفرد باعتبار وحدته

ووحدة مدلوله وتعددهما اذا اعتبر الالفاظ والمعانى يكون على اربعة اقسام ووجه الحصر فى هذه
الاربعة ان اللفظ اما واحدا ومتعدد وعلى التقديرين فمعناه واحد وحدة شخصية او نوعية
او متعدد فالاقسام اربعة الاول ان يتحد اللفظ والمعنى والثانى ان يتعدد اللفظ والمعنى وهذا
القسم مقابل للاول والثالث ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى والرابع عكسه اى يتعدد اللفظ ويتحد
المعنى والثالث مقابل للرابع وهما متوسطان بين الاولين الاول ان يتحد اللفظ والمعنى اما ان يكون
بحيث يصح ان يشترك فى مفهومه كثيرون بالفعل كالانسان او بالقوة كالشمس او لا يصح فان صح فهو
الكلى وان لم يصح فهو الجزئى الحقيقى كهذا الانسان والكلى ان ساوى صدقه على ما تحته من الافراد
فمتواطى لتوافقها فيه كالانسان بالنسبة الى افراده وان اختلف صدقه على ما تحته من الافراد بالشدة
والضعف او بالتقدم والتاخر او بالاولوية وعدمها كالابيض للثلج والعاج والموجود للواجب
والممكن والواحد بالنسبة الى ما لا ينقسم اصلا والى ما ينقسم بوجه فهو المشكك لان الناظر فى مفهومه
يشك انه من قبيل المتواطى لاستواء الافراد فى حصول معناه او من قبيل المشترك لاختلاف الافراد
فى مفهومه بالشدة والضعف او بالتقدم والتاخر او بالاولوية وعدمها والثانى ان يتعدد اللفظ
والمعنى ويسمى تلك الاسماء متباينة لكون كل واحد مباينا للآخر فى معناه مثل الانسان والفرس والبقر
والثالث وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ان كان اللفظ وضع لكل واحد وضعا اولا على معنى ان
الوضع بالنسبة الى كل غير مسبوق بملاحظة الوضع لغيره لا على معنى ان الوضع بالنسبة الى كل واحد
غير مسبوق بملاحظة الوضع لغيره لا على معنى ان الوضع بالنسبة الى بالوضع لغيره فمشترك كالعين
بالنسبة الى معانيه فانه موضوع بازاء كل واحد وضعا اولا سواء تباينت المسميات كالجون للسواد
والبياض او لم تتباين كالاسود على الشخص المتصف بالسواد علما ووصفا فان مدلوله فى العلمية الذات
وفى الاشتقاق اى فى الوصفية الذات مع الصفة فالذات التى هى مدلول العلم جزء من مدلول
اللفظ المشتق ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم وفيه نظر فان مدلوله فى الوصفية ليس هو
الذات مع الصفة بل مدلوله فى الصفة ذات ما مع الصفة لا الذات المعينة التى هى مدلول العلم فلا
يكون المدلول فى العلم جزء المدلول فى المشتق هذا اذا كان اللفظ موضوعا لكل منها وضعا اولا وان
وضع اللفظ لبعضها ثم استعير لغيره اى نقل الى غيره لمناسبة فاللفظ باعتبار استعماله فى الموضوع
له حقيقة ومجاز بالنسبة الى غيره كالاسد فانه وضع للحيوان المفترس ثم استعير للشجاع لمناسبة
بينهما وهى الشجاعة فالاسد بالنسبة الى الحيوان المفترس حقيقة وبالنسبة الى الشجاع مجاز والرابع
وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى سميت تلك الالفاظ مترادفة كالاسد والليث والضرغام فان كل
واحد منها وضع للحيوان المفترس **قوله** فاعلم قد اصطلح قوم على تسمية الكلى الذى تسميه

المطلق بالعام والجزئي بالخاص واعلم ان اشتراك الاشخاص الانسانية ليس في مجرد الاسم
وليس وقوع الانسان عليها كوقوع زيد على جمع تسمّوا به فان زيدا لم يسمّ به الا لانه هو لا لمعنى كلي
يطابق كل زيد ولو رأيت رجلا مجهول الاسم حكمت بانه انسان ولم يحكم بانه زيد حتى تسأل عنه
فعلمت انك في هذا الحكم متمثل صورة كلية مطابقة لكل انسان فساغ لك الحكم ولم يتمثل من زيد صورة
تطابق كل زيد لتحكم به فاذا عرفت هذا الفرق وان وقوع اسم الليث على الاسد لا يمنع الشركة ووقوعه
على شخص انساني يمنعها ولزم مفهومه يختلف بالاعتبارين عرف ان العموم انما هو من عوارض المعاني
دون الالفاظ فان اسم الليث واحد في المفهومين المختلفين ووضع العموم في احدهما دون الاخر فلولا
اعتبار المعنى لتساويا في المنع وعدمه لاتحاد الصيغة ويصح ان يقال انه من عوارض الالفاظ من حيث انها
ذوات معان تطابق كثرة ○ المفهوم الذي يمنع النفس تصوره من الشركة فيه هو الجزئي كزيد وهذا
الانسان والمفهوم الذي لا يمنع نفس تصوره من الشركة فيه هو الكلي الذي يسميه الاصوليون مطلقا وهو
ماهية الشيء وحقيقته من غير قيد زائد والعام هو الحقيقة مع التعرض لكثرة غير محصورة والجزئي
والكلي والمطلق والعام انما يعتبر بالنسبة الى المفهوم وقد يقال للفظ الدال عليه انه جزئي وكلي
ومطلق وعام بالعرض وقد قيل ان الماهية في ذاتها لا واحدة ولا كثيرة ولا لا واحدة ولا لا كثيرة
واللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة محصورة هو العدد ولكثرة
غير محصورة هو العام ومع التعرض لوحدة معينة المعرفة ولوحدة غير معينة هو النكرة وقد اصطلح
قوم على تسمية الكلي بالعام وتسمية الجزئي بالخاص واعلم ان اشتراك اشخاص الانسان في الانسانية
ليس في مجرد اسم الانسان وليس وقوع اسم الانسان على الاشخاص الانسانية كوقوع اسم زيد على
جمع سمّي كل منهم بزيد فان كلا منهم لم يسمّ بزيد باعتبار معنى مشترك بينهم بل كل منهم لم يسم بزيد الا لانه
هو مخصوصه عليه باعتبار معنى مشترك بين الرجل الذي رأيته ولم تعرف اسمه وبين غيره وقد علمت
وجود ذلك المعنى فيه ولم تحكم بان هذا الرجل زيد حتى تسأل عنه فعلمت انك في الحكم بانه انسان متمثل
صورة كلية مطابقة لكل من يقال له انه انسان فلهذا جاز لك الحكم بانه انسان ولم تتمثل من زيد صورة كلية
مطابقة لكل من يقال له انه زيد لتحكم بانه زيد فاذا عرفت الفرق بين اطلاق الاسم على الشخص باعتبار
معنى مشترك بينه وبين غيره وبين اطلاق الاسم على الشخص باعتبار خصوصه الشخصي عرفت ان وقوع
اسم الليث على الاسد لا يمنع نفس تصور معناه الشركة اذا كان وقوعه باعتبار الجنسية ووقوعه على شخص انساني
يمنع نفس تصور معناه الشركة اذا كان وقوعه باعتبار انه جعل علما له فمفهوم الليث الذي هو اسم واحد
يختلف باعتبارين اي اعتبار ان الليث اسم جنس للاسد واعتبار انه علم لشخص انساني فان مفهومه
باعتبار الاول لا يمنع نفس تصوره من الشركة فيه وباعتبار الثاني يمنع نفس تصوره من الشركة فيه فظهر لك

هو
هو
ظ

ان العموم انما هو من عوارض المعاني دون الالفاظ فان اسم الليث واحد في المفهومين المختلفين اي الجنسية
والعلمية وقد صح العموم في احد المفهومين وهو الجنسية دون الاخر وهو العلمية فلولا اعتبار المعنى في
العموم دون اللفظ لتساوى المفهومان في منع الشركة وعدم المنع من الشركة لان اللفظ واحد ويصح ان
يقال العموم من عوارض الالفاظ ايضا من حيث ان الالفاظ ذوات معان باعتبار دلالتها عليها مطابق
الكثرة فيكون العموم عارضا للالفاظ بسبب مطابقتها للكثرة باعتبار المعاني قوله تحقيق
اذا قلنا مثلا حيوان فهناك امور ثلثة من حيث هو وكونه كليا والمجموع والاول موجود في الخارج
لانه جزء الموجود منه دون الباقيين للزوم التشخص المانع من اعتبار الشمول والتكليف الشرعي ليس
في الاعتبارات الذهنية والحق ان الدال على الماهية المفردة كقوله تعالى فتحرير رقبة مطلق لا دال
على واحد في الخارج غير معين لا عام بمعنى الشمول المعنوي لعدم تصور عتق رقبة مع اعتبار كليتها
لعدم وجودها في الاعيان وقولنا وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه من حيث هو لا من حيث
انه كلي وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض فان المجرد هو بشرط لا شيء ومن حيث
هو معناه لا بشرط شيء ولا يلزم من الوجود لا بشرط شيء الوجود بشرط لا شيء ○ اذا قلنا حيوان فهناك
امور ثلثة الاول حيوان من حيث هو من غير اعتبار امر آخر مباين او عارض مفارق او لازم للوجود
او للماهية بوسط او بغير وسط والثاني كونه كليا اي كونه بحيث لا يمنع نفس تصوره من الشركة من غير ان
يشير الى حقيقة من الحقائق وهو مفهوم كلي من غير اعتبار امر آخر والثالث المجموع من الاول والثاني
وهو الحيوان الكلي والاول اي الحيوان من حيث هو موجود في الخارج لا على معنى انه موجود في الخارج
منفردا عن الجزئيات بل على معنى انه موجود في ضمن المشخصات بان يكون وجوده عين وجود الشخص
والذي يدل على وجوده ان هذا الحيوان موجود في الخارج موجود فالحيوان موجود في الخارج لانه جزء
هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج فالحيوان الذي هو جزء
هذا الحيوان اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو
موجود وان كان الثاني فيعود الكلام اليه ويقال الحيوان جزء الحيوان مع قيد والحيوان مع قيد
موجود والحيوان موجود فما هو جزءه اما الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول
فالحيوان من حيث هو موجود وان كان الثاني فيعود الكلام اليه فاما ان ينتهي الى الحيوان من حيث هو فيكون الحيوان من حيث
هو موجودا او يتسلسل الى غير النهاية فيلزم ان يكون الحيوان المقيد بالقيود الغير المتناهية
موجودا فيلزم وجود القيود الغير المتناهية المترتبة دفعة واحدة وهو محال وعلى تقدير جوازه
فالمطلوب حاصل لانه اذا كان الحيوان مع جملة القيود الغير المتناهية موجودا يكون الحيوان
موجودا ولا يكون معه قيد آخر والا لكان داخلا في جملة القيود والا لم يكن ما فرضناه جملة القيود

جملة القيود وخارجا عن جملة القيود لانه قيد آخر وراء جملة القيود وهو محال فتعين ان لا يكون معه
قيد آخر فيكون الحيوان من حيث هو موجودا والثاني قيل اى الكلي والمجموع الذي هو الحيوان الكلي
غير موجودين اما الكلي فلانه لو كان موجودا لكان عارضا للحيوان الموجود في الخارج لانه غير قائم بنفسه
لانه مفهوم اضافي والمفهوم الاضافي لا يكون قائما بنفسه واذا كان عارضا للحيوان الموجود في الخارج
يلزم ان يكون الحيوان الموجود في الخارج غير مانع من وقوع الشركة فيه لان ما عرض له الكلي يكون كذلك
ولا يجوز ان يكون الحيوان الموجود في الخارج غير مانع من وقوع الشركة فيه لان الحيوان الموجود في الخارج
يلزمه التشخص المانع من اعتبار الشركة والشمول والكلي غير موجود في الخارج واما المجموع وهو الحيوان
الكلي فظاهر لان احد جزئيه الكلي وهو غير موجود واذا كان احد جزئي المجموع غير موجود يكون
المجموع والتكليف الشرعي ليس هو في الاعتبارات الذهنية مثلا التكليف بتحرير رقبة لا يكون في رقبة
اعتبارية ذهنية بل يكون في رقبة موجودة في الخارج فالحق ان الدال على الماهية المفردة في قوله تعالى
فتحرير رقبة مطلق اى دال على واحد في الخارج غير معين لا عام بمعنى الشمول المعنوي اى الرقبة المقيدة
بقيد الكلي لانه لا يتصور عتق رقبة كلية لعدم وجود الرقبة الكلية في الاعيان وانما قيل قوله لا عام
يقول بمعنى الشمول المعنوي لما عرفت ان بعضهم يسمي المطلق بالعام وهو الحقيقة من حيث هي والعام
بهذا المعنى هو موجود في الخارج واما العام بمعنى الشمول المعنوي غير موجود في الخارج قوله قولك
وجود الاخص يستلزم وجود الاعم اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم تعلم ان وجود
الاخص يستلزم وجود الاعم والاعم هو العام فيكون العام موجودا في الخارج تقرير الجواب
ان قولك وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه ان وجود الاخص يستلزم وجود الاعم من
حيث هو لا من حيث انه كلي وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض فان المجرد هو
بشرط لا شيء ومن حيث هو معناه لا بشرط شيء ولا يلزم من الوجود لا بشرط شيء الوجود بشرط لا شيء فان
الاول اعم من الثاني ووجود الاعم لا يستلزم وجود الاخص واعلم ان المصنف فسر المطلق بالدال
على واحد في الخارج غير معين والمطلق هو الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد في الخارج غير معين
هو النكرة ولا شك ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر لكن لما لم يكن فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح
اهل الاصول ادخل تمثيل جميعهم المطلق بالنكرة في كتبهم فسر المطلق بما هو تفسير النكرة ووجهه ان المطلق
هو الدال على الماهية من حيث هي والماهية من حيث هي لا توجد الا في ضمن الآحاد فالتكليف المتعلق بالماهية
من حيث هي يستدعي وجودها في الخارج ووجودها في الخارج لا يتصور الا في ضمن الآحاد فالتكليف بها
يستدعي وجود واحد في الخارج غير معين فيكون التكليف متعلقا بوجود واحد في الخارج غير معين
فلا فرق بين ان يجعل متعلق التكليف الماهية من حيث هي او واحدا من آحادها في الخارج غير معين فلهذا

لم يفرقوا بين المطلق والنكرة قوله تخلص فنحن قائلون بالعموم المعنوي عقلا ومانعون من التكليف به
شرعا فتسمية الكلي في الاصول بالمطلق هو الحق فان المكلف بالمطلق يمكن فانه موجود وان توقف وجوده على
المشخصات وليس التكليف به من حيث انه كلي ممكنا لعدم وجوده في الخارج مطلقا المصنف واصحابه من
علماء الاصول قائلون بان الماهية لها شمول وعموم معنوي لكن باعتبار العقل لما عرفت ان الكلية عارضة
للماهية في العقل لا في الخارج ومانعون من التكليف بالماهية المقيدة بقيد العموم المعنوي وهو لما ان الماهية
بقيد العموم غير موجود في الخارج ولا يكون التكليف بها شرعا لما عرفت ان التكليف لا يكون بالاعتبارات
الذهنية بل بالامور الخارجية فتسمية الكلي اى الماهية من حيث هي بالمطلق هو الحق فان التكليف بالمطلق الذي هو الماهية
من حيث هي موجود في الخارج وان لم يكن منفردا بالوجود مستقلا به بل يتوقف وجوده على المشخصات وليس التكليف
بالمطلق من حيث انه كلي ممكنا لما عرفت ان الماهية المقيدة بقيد الكلي غير موجود مطلقا في الخارج لا بالاستقلال
ولا في ضمن المشخصات بخلاف المطلق فانه وان لم يكن موجودا بالاستقلال يكون موجودا في ضمن المشخصات واعلم
ان الاصوليين اختلفوا ان الامر بفعل هل يكون المطلوب منه ماهية الفعل من حيث هي او واحدا من جزئياته فذهب بعضهم
الى ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق واحد من جزئياته باعتبار انه ممكن مطابق للماهية فيكون المراد بالمطلق جزئي
ممكن مطابق للماهية لا الماهية فلا يكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي وذهب بعضهم الى ان المطلوب من الامر
بالفعل المطلق الماهية من حيث هي فيكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي ويكون المطلق اسما للماهية من حيث هي
فتسمية الماهية من حيث هي بالمطلق هو الحق والماهية من حيث هي هي الكلي فتسمية الكلي اى الماهية من حيث
هي في الاصول بالمطلق هو الحق وهو المختار عند المصنف وجه الاول ان الماهية من حيث هي يستحيل وجودها في
الخارج لان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد اى الاشتراك بين كثيرين فيكون كليا والموجود في الخارج يلزمه التشخص
فيكون جزئيا فلو كانت الماهية موجودة في الخارج لكانت يلزم ان يكون كليا جزئيا معا في الخارج وهو محال
وكل ما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون مطلوبا وهو غير مستقيم فانا لا نسلم ان الماهية من حيث هي يلزمها
التعدد وذلك لانه لو استلزم الماهية من حيث هي التعدد امتنع عروض التشخص لها وليس كذلك بل الماهية
من حيث هي لا تقتضي التعدد والوحدة ووجه الثاني ان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو الماهية من حيث هي لان
المطلوب من الامر بالفعل المطلق فعل مطلق ولا شيء من الجزئي بفعل مطلق لان الجزئي مقيد بالمشخصات
فلا شيء من المطلوب من الامر بفعل مطلق بجزئي وينعكس الى قولنا لا شيء من الجزئي بمطلوب من الامر بفعل مطلق
فيلزم ان يكون الماهية من حيث هي المشتركة بين الجزئيات هي المطلوب من الامر بالفعل المطلق فيكون المراد من
المطلق الماهية من حيث هي التي هي الكلي فتسمية الكلي بالمطلق هو الحق ولا يحتاج ان يحمل المطلق على واحد
من الجزئيات في الخارج والاعتراض على هذا انه يستحيل وجود الماهية المشتركة في الخارج والا يلزم ان يكون
الموجود في الخارج كليا جزئيا معا في الخارج ساقط لانهم قالوا ان الماهية بقيد الاشتراك هي المطلوب به

بل قالوا الماهية من حيث هي معروضة للاشتراك هي المطلوبة ولا يستحيل ان يكون الماهية المعروضة
للاشتراك موجودة في الخارج الحق ان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج الا في ضمن الجزئيات فيكون الماهية
من حيث هي مطلوبة بالقصد الاول والجزئي مقصود بالقصد الثاني فعلى هذا صح تسمية الكلي اي الماهية
من حيث هي بالمطلق وصح تسمية الجزئي بالمطلق ايضا **قوله** قاعدة والكلي وان كان اعم من الجزئي
فان عدم الكلي اخص من عدمه فانه كلما صدق السواد صدق اللون من غير عكس فكذلك كلما صدق
اللالون صدق اللاسواد من غير عكس • الكلي كاللون بالنسبة الى السواد والانسان بالنسبة
الى زيد وهذا الانسان اعم مطلقا من الجزئي كالسواد بالنسبة الى اللون وكزيد وهذا الانسان
بالنسبة الى الانسان فانه كلما صدق السواد عليه صدق اللون عليه وليس كلما صدق اللون عليه
صدق السواد عليه فان البياض صدق عليه اللون ولا صدق السواد عليه وكذا صدق زيد وهذا الانسان
مستلزم لصدق الانسان من غير عكس وعدم الكلي اخص مطلقا من عدم الجزئي فعدم اللون اخص مطلقا
من عدم السواد فانه كلما صدق اللالون صدق اللاسواد من غير عكس وكذا عدم الانسان
اخص مطلقا من عدم زيد وعدم هذا الانسان فانه كلما صدق اللاانسان صدق عدم زيد وعدم
هذا الانسان من غير عكس وذلك لان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص
مطلق على العكس **قوله** قاعدة كل معقولين غير متباينين فاحدهما مع الاخر اما اخص مطلقا او
اعم من وجه كالانسان والابيض فمن الانسان ما ليس بابيض ومن الابيض ما ليس بانسان او متساويان
كالناطق والانسان فالاولان لا يتعاكسان راسا براس بل كل من الموصوفات باحدهما يوصف بالاخر
وليس كلما يوصف بالاخر يوصف به بل بعضه والاخيران يتعاكسان والاوسطان لا يتعاكسان على
الحصر بل على البعض واذا تحقق عام وخاص مطلقان فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم ضرورة
والا لوجد ما هو اخص بدون الاعم ومعه وايضا استلزم لان يكون الاخص مطلقا اعم منه • كل
معقولين اي كليين غير متباينين فاحدهما بالقياس الى الاخر اما اخص منه مطلقا كالانسان بالقياس
الى الحيوان فانه اخص من الحيوان مطلقا او اعم منه مطلقا كالحيوان بالنسبة الى الانسان فان
الحيوان اعم من الانسان مطلقا او اعم منه من وجه واخص منه من وجه كالانسان والابيض فان الانسان
اعم من الابيض من وجه فان من الانسان من ليس بابيض كالحبشي واخص من الابيض من وجه فان من
الابيض ما ليس بانسان كالثلج او مساوله كالناطق بالنسبة الى الانسان فالاولان اي الاخص مطلقا
والاعم مطلقا لا يتعاكسان راسا براس اي لا يكون اخص مطلقا من شيء اعم منه مطلقا وكذلك لا يكون
اعم مطلقا من شيء اخص منه مطلقا فان الانسان الذي هو اخص مطلقا من الحيوان لا يكون اعم منه مطلقا
وكذلك الحيوان الذي هو اعم مطلقا من الانسان لا يكون اخص منه مطلقا وليس كل ما يوصف بالاخر اي الاعم

بل كل ما هو موصوف باحدهما اي الاخص مطلقا موصوف بالاخر اي الاعم مطلقا

مطلقا او الاعم من وجه او الخصوص

يوصف به اي بالاخص مطلقا بل بعض ما يوصف بالاعم مطلقا يوصف بالاخص وذلك كالانسان والحيوان فان
كل ما يوصف بالانسان يوصف بالحيوان فيصدق كل انسان حيوان وليس كل ما يوصف بالحيوان يوصف
بالانسان فليس كل حيوان انسان بل بعض ما يوصف بالحيوان يوصف بالانسان فيصدق بعض الحيوان
انسان ويلزم من هذا ان يكون نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا ونقيض الاعم مطلقا
اخص من نقيض الاخص مطلقا فان نقيض الانسان اعم من نقيض الحيوان مطلقا ونقيض الحيوان اخص
من نقيض الانسان مطلقا والاخيران اي المتساويان يتعاكسان فانه اذا كان الشيء مساويا للاخر
يكون ذلك الاخر مساويا له وكل ما يوصف باحدهما يوصف بالاخر وبالعكس كالانسان والناطق فان الانسان
مساو للناطق والناطق ايضا مساو للانسان وكل ما يوصف بالانسان يوصف بالناطق وبالعكس ويمكن
ان يحمل قوله يتعاكسان ان يكون نقيض احد المتساويين مساويا لنقيض الاخر كاللاانسان واللاناطق فانهما ايضا متساويان
والاوسطان اي الاعم من وجه والاخص من وجه لا يتعاكسان على الحصر اي ليس كل ما يوصف باحدهما يوصف
بالاخر ولا كل ما يوصف بالاخر يوصف به بل يتعاكسان على البعض اي بعض ما يوصف باحدهما يوصف بالاخر
وبعض ما يوصف بالاخر يوصف به كالانسان والابيض فانه ليس كل ما يوصف بالانسان يوصف بالابيض فان
الحبشي انسان وليس بابيض وليس كل ما يوصف بالابيض يوصف بالانسان فان الثلج ابيض وليس بانسان ويمكن
ان يحمل قوله لا يتعاكسان على الحصر بل على البعض على ان عدم الاعم من الشيء من وجه والاخص منه من وجه لا يكون
اعم من عدم الاخر من وجه واخص منه من وجه في جميع الصور بل في بعض الصور اي لا يلزم ان يكون كل امرين بينهما
عموم وخصوص من وجه يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه بل في بعض الصور يكون بين امرين عموم وخصوص
من وجه ويكون بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه كالانسان والابيض فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه
ويكون بين نقيضيهما وهما اللاانسان واللاابيض ايضا عموم وخصوص من وجه فان اللاانسان واللاابيض يصدقان
معا على البقر الاسود ويصدق اللاانسان بدون اللاابيض في الثلج ويصدق اللاابيض بدون اللاانسان في الحبشي
وفي بعض الصور يكون بين امرين عموم وخصوص من وجه ولا يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص اصلا لا مطلقا
ولا من وجه بل يكون بينهما مباينة كلية كالحيوان واللاانسان فانه بينهما عموم وخصوص من وجه فان الحيوان
يصدق مع اللاانسان في الفرس ويصدق الحيوان بدون اللاانسان في الانسان واللاانسان بدون الحيوان
في الشجر ويكون بين نقيضيهما وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فان نقيض العام مع عين الخاص متباينان
واذا تحقق عام مطلق كالجسم النامي وخاص مطلق كالحيوان فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم
اي اذا اشترك شيئان في الاخص كاشتراك الانسان والفرس في الحيوان الذي هو اخص من الجسم النامي
يوجب اشتراكهما في الاخص الذي هو الحيوان اشتراكهما في الاعم الذي هو الجسم النامي ضرورة لانه لو اشتركا
في الاخص ولم يشتركا في العام لتحقق الاخص بدون الاعم ومع الاعم وذلك لانه لما اشتركا في الاخص يتحقق الاخص

فيهما ولما لم يشتركا فى الاعم لم يحقق الاعم فيتحقق الاخص بدون الاعم ولما كان الاخص مستلزما للاعم يلزم تحقق
الاعم فيلزم تحقق الاخص بدون الاعم ومع الاعم وهو محال وايضا يلزم ان يكون الاخص مطلقا اعم من اعمه
وذلك لانه لما اشتركا فى الاخص ولم يشتركا فى الاعم لزم تحقق الاخص بدون الاعم والاخص يتحقق مع الاعم
وما يتحقق مع شى ويتحقق بدونه يكون اعم منه فيلزم ان يكون الاخص اعم من الاعم **قوله** قاعدة والمعنى
العام اذا وجب له امرا وامتنع عليه لذاته اطرد فيما وقع تحته وما امكن له لذاته وقد لا يمكن لما تحته فان خواص
ما تحته قد يجب باعتبارها ويمتنع عليها باعتبار الاعم ۞ المعنى العام اذا وجب له لذاته امرا وامتنع عليه
امر لذاته اطرد فيما وقع تحته من الافراد اى ما وجب له لذاته وجب لما تحته من الافراد وما امتنع عليه
لذاته امتنع على ما تحته من الافراد وذلك لان ما وجب للعام لذاته يكون لازما له والعام لازم لما تحته فيكون
الواجب له واجبا لما تحته لان لازم اللازم لازم وما امتنع على العام لذاته مناف له والعام لازم لما تحته
من الافراد ومنافى اللازم مناف للملزوم فيكون ما امتنع على العام لذاته ممتنعا على ما تحته من الافراد وما امكن
للعام بالامكان الخاص لذاته وقد لا يمكن لما تحته من الافراد بالامكان الخاص بل قد يجب لما تحت العام
من الافراد وما يمكن للعام بالامكان الخاص وقد يمتنع على ما تحت العام من الافراد وما يمكن للعام بالامكان
الخاص وذلك ان خواص ما تحت العام قد يجب لما تحت العام باعتبارها ذات ما تحت العام اذا كانت الخاصة
لازمة وهى ممكنة للعام بالامكان الخاص لذاته وكذلك الخاصة اللازمة لنوع من الانواع المندرجة تحت العام
يكون ممتنعة على غير ذلك النوع من الانواع التى هى تحت العام ويكون ممكنة للعام لذاته بالامكان الخاص
قوله قاعدة واللازم الحقيقى ما لا يفارق الشى فى الخارج والذهن جميعا كالزوجية للاربعة
بعد فهمها والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين متقابلين لم يكن لحوق احدهما اياه لذاته بل لامر
خارجى والحقيقة الانسانية اذا تشخصت بالوقوع فى الاعيان وعمت بشرط التجرد فهى لذاتها
لا تقتضى عموما ولا خصوصا وكل ما لحقه امر بسبب اذا تجرد عن ذلك السبب لا يلزمه لذاته والا لما
افتقر الى الخارجى فصح ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ من حيث انها ذوات معان وعرضيان
للمعانى لا من حيث انها ذوات الفاظ وليسا بعرضين لازمين بل عارضين ۞ اللازم للشى ما يمتنع
انفكاكه عنه وهو اما لازم للوجود الخارجى واما لازم للوجود الذهنى دون الخارجى واما لازم للماهية
بوسط او بغير وسط قال المصنف اللازم الحقيقى ما لا يفارق الشى فى الخارج والذهن جميعا والصحيح
ان يقال ما يمتنع مفارقته فان ما لا يفارق الشى لا يلزم ان يكون لازما ولعله سماه اللازم الحقيقى منسوبا
الى الحقيقة اى الماهية فان ما يمتنع مفارقته فى الخارج والذهن جميعا يكون لازما للحقيقة فنسبته اليها
وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة للاربعة فى الخارج وفى الذهن بعد فهم الاربعة وبهذا القيد
يتميز عن الذاتى والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين متقابلين لا فى زمان واحد فان اجتماع الشيئين

مع شيئين

مع شيئين متقابلين فى زمان واحد محال بل اجتمع مع احد المتقابلين فى زمان ومع المتقابل الآخر فى زمان
آخر كالجسم اذا اجتمع مع السواد والبياض فى زمانين لم يكن لحوق احدهما للشى لذاته بل لامر خارجى اى
خارج عن الشى وذلك لانه لو كان لحوق احدهما اياه لذاته لكان اللاحق لازما لذاته فامتنع اجتماعه مع الآخر
ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين فلا يكون لحوق احدهما اياه لذاته بل لامر خارج عنه والحقيقة الانسانية اذا
تشخصت بالوقوع فى الاعيان وعمت بشرط التجرد عن اللواحق المشخصة فهى لذاتها لا تقتضى عموما ولا خصوصا
وذلك لانها لو كانت لذاتها تقتضى العموم امتنع تشخصها بالوقوع فى الاعيان واللازم ان يكون فى الاعيان
متشخصة وعامة وهذا محال ولو كانت لذاتها تقتضى الخصوص امتنع عمومها واللازم جواز اجتماع التشخص
والعموم فيها وهو محال وكل شى لحقه امر بسبب اذا تجرد عن ذلك السبب لا يلحقه ذلك الامر لا يلزم ذلك
الشى لذاته لانه لو كان لازما لذلك الشى لذاته لما افتقر الى ذلك السبب الخارجى واذا تقرر هذا فقد صح
ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ من حيث انها ذوات معان وذلك لان لحوق العموم والخصوص
للالفاظ باعتبار عروضهما للمعانى والمعانى خارجة عن الالفاظ وما لحق الشى بسبب امر خارج لا يكون لازما
فالعموم والخصوص لا يكونان لازمين للالفاظ بل عارضين لها من حيث انها ذوات معان وكذلك العموم
والخصوص عرضيان للمعانى لان المعانى قد تجتمع مع العموم تارة ومع الخصوص اخرى فلم يكن لحوق احدهما
اياها لذاتها بل لامر خارجى ولا يكون احدهما لازما لها فتعين ان يكونا عرضيين غير لازمين بل عارضين
لكن عروضهما للمعانى لا من حيث انها ذوات الفاظ لانهما يعرضان للمعانى مع عدم اعتبار الالفاظ **قوله**
قاعدة ولا دلالة للعام على الخاص من حيث خصوصه وللخاص دلالة على العام اللازم اما تضمنا ان كان جزءه
او التزاما ان كان خارجا عنه فالقائل رأيت فعلا وحركة ولم ار صلاة صادق والقائل رأيت صلاة ولم ار حركة
ولا فعلا كاذب لدلالة الصلاة ضمنا على الحركة والفعل والخاص لما لم يكن جزء العام ولا لازما له ولا كلا تحقق
دونه انتفت الدلالات كلها ومن هذه القاعدة نعلم ان من اعترف ان الانسان عام اخطأ فى تعريف هذا
العموم بانه اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا فان الانسان لا دلالة فيها على الكثرة بل على معنى
واحد يلزمه صحة انطباقه على الكثرة لا دلالته عليها ۞ العام يطلق على معنيين احدهما الكلى اى الماهية
من حيث هى والآخر الماهية المقيدة بكثرة غير محصورة وكذلك الخاص يطلق على معنيين احدهما الجزئى
المندرج تحت العام بالمعنى الاول والآخر الماهية المقيدة ببعض الكثرة ولا دلالة بالمعنى للعام بالمعنى
الاول على الخاص بالمعنى الاول من حيث خصوصه وللخاص بالمعنى الاول دلالة على العام اللازم احترازا
من العام الغير اللازم كعرضى مفارق بالنسبة الى جزئياته كالماشى بالفعل بالنسبة الى الانسان وكالضاحك
بالفعل بالنسبة الى افراد الانسان ودلالة الخاص على العام اللازم اما بالتضمن ان كان العام جزءا للخاص
كالحيوان بالنسبة الى الانسان فان الحيوان عام بالنسبة الى الناطق فان الحيوان عام لازم بالنسبة الى الناطق

خارج عن مفهوم الناطق والناطق دال على الحيوان بالالتزام فالقايل دانت فعلا وحركة ولم ار صلوة
صادق لان الحركة والفعل عام لازم بالنسبة الى الصلوة ولا دلالة للعام على الخاص والقايل رايت صلوة
ولم ار حركة ولا فعلا كاذب لان الصلوة خاص بالنسبة الى الحركة والفعل وللخاص دلالة على العام اما بالتضمن
واما بالالتزام وانما قلنا لا دلالة للعام على الخاص لان الخاص لا يكون جزء العام ولا لازمه ولا كله
اى كل العام وذلك لان الخاص لو كان جزا للعام او لازما له او كله لما تحقق العام بدونه ضرورة امتناع
تحقق الشى بدون جزئه او لازمه او كله واللازم باطل ضرورة تحقق العام بدون الخاص فالملزوم كذلك
واذا لم يكن الخاص جزء العام ولا لازمه ولا كله انتفت الدلالات كلها اى المطابقة والتضمن والالتزام اما
انتفاء دلالة المطابقة فلان الخاص لم يكن كله واما انتفاء دلالة التضمن فلان الخاص لم يكن جزء العام
واما انتفاء دلالة الالتزام فلان الخاص لم يكن لازما للعام ومن هذه القاعدة وهى انه لا دلالة للعام على
الخاص يعلم ان من اعترف بان الانسان من حيث هو عام بالمعنى الاول اخطا فى تعريف العام بهذا المعنى
اى الماهية من حيث هى بانه اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا فان الانسانية من حيث هى لا دلالة
فيها على الكثرة وذلك لان الانسان من حيث هو عام بالنسبة الى الكثرة اى الجزئيات ولا دلالة للعام على الخاص
اصلا بل الانسانية دالة على معنى واحد صح انطباقه على الكثرة لا دلالته على الكثرة فانه لا يلزم من صحة
انطباقه على الكثرة دلالته عليها **قوله** قاعدة تفرق فيها بين هذا العموم وبين الاستغراقى وهذه
الاحكام للعام بمعنى عدم منع الشركة وهو الذى يضاف الى المفرد من دون ضميمة تعريف او غيره فاما
العام الاستغراقى فهو المنسوب الى الخبر فقولنا كل شى ليس معناه كل الشى فان الاول كل عددى
والثانى كل مجموعى فانك تقول كل حبة من البر غير متقوم ولا تقول كل الحبات منه غير متقوم ويعرف
العددى بالتنوين والمجموعى باللام والاول هو الاستغراقى فانه يشير الى تحقق الحكم فى كل واحد
واحد فكل سواد لون معناه كل واحد واحد مما وصف بانه سواد كيف كان فانه موصوف بانه لون
والعام المعنوى يلزم من كذبه كذب الخاص ولا عكس ومن صدق الخاص صدقه ولا عكس والاستغراقى
يلزم من كذب الحكم على الخاص كذبه ولا عكس ومن صدق الحكم فيه صدقه على الخاص ولا عكس وهذا العام
هو الذى يتاتى الاحتجاج به لتعرضه للآحاد بخلاف الاول فانك تحكم عليه بما لا يتعدى الى الاشخاص
تقول السواد يمكن تخصيصه بالانسان ولا تقول كل سواد فانه اذا تشخص بغيره فى غير الانسان لم يكن
هو هو فلم يكن للآحاد ما امكن للماهية المطلقة وهذه قواعد مهمة ونفعها عظيم • اراد لنريد كرفى هذه
القاعدة الفرق بين هذا العموم اى الذى بحسب الكلى اى الماهية من حيث هى وهو الذى سمى بالمعنوى
وبين العموم الاستغراقى اى العموم الذى يكون للماهية باعتبار تعدده بكثرة غير محصورة وهذه الاحكام
التى ذكرها فى القواعد المتقدمة انما هى للعام المعنوى اى الكلى باعتبار عدم منع الشركة وهذا العموم

يضاف

اى الذى لفظ مفرد ومعناه
لفظ عام ولفظ خاص

يضاف الى المفرد باعتبار نفسه من دون ضميمة تعريف او غيره نحو وقوعه فى سياق النفى فاما العام الاستغراقى فهو
فهو المنسوب الى الخبر اى الى المفرد كما سيبطه فقولنا كل شى ليس معناه كل الشى فان الاول كل عددى تعتبر
بالقياس الى جزئيات الشى والثانى كل مجموعى يعتبر بالقياس الى اجزاء الشى والفرق ظاهر بين كل عددى وبين كل
مجموعى فانك تقول كل حبة من البر لا قيمة لها ولا تقول كل الحبات من البر لا قيمة لها وهذا فرق معنوى واما
الفرق بحسب اللفظ فالعددى يعرف بالتنوين فى المضاف اليه والمجموعى يعرف بالف اللام فى المضاف اليه
والاول اى كل عددى هو العام الاستغراقى فانه يشير الى تحقق الحكم فى كل واحد واحد من الافراد فقولنا
كل سواد لون معناه كل واحد واحد مما وصف بانه سواد كيف كان سواء كان السواد تمام ماهيته او
داخلا فى ماهيته او خارجا عن ماهيته لازما لها او عارضا فهو موصوف بانه لون والفرق بين العام المعنوى
وبين العام الاستغراقى ان العام المعنوى يلزم من كذبه كذب الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه
عام معنوى ويلزم من كذب الحيوان كذب الانسان ولا عكس اى لا يلزم من كذب الخاص كذب العام
المعنوى فانه لا يلزم من كذب الانسان كذب الحيوان ويلزم من صدق الخاص صدق العام المعنوى فانه يلزم
من صدق الانسان صدق الحيوان ولا عكس اى لا يلزم من صدق العام المعنوى صدق الخاص فانه لا يلزم
من صدق الحيوان صدق الانسان والعام الاستغراقى يلزم من كذب الحكم على الخاص كذب الحكم عليه فانه
يلزم من كذب الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء كذب الحكم باشتراط النية على كل وضوء ولا عكس اى لا يلزم
من كذب الحكم على العام الاستغراقى كذب الحكم على الخاص فانه لا يلزم من كذب الحكم باشتراط النية على كل وضوء
كذب الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء ويلزم من صدق الحكم على العام الاستغراقى صدق الحكم على الخاص
فانه يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على كل وضوء صدق الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء ولا عكس اى
لا يلزم من صدق الحكم على الخاص صدق الحكم على العام الاستغراقى فانه لا يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على بعض
الوضوء صدقه على كل وضوء وهذا العام اى العام الاستغراقى هو الذى يتاتى الاحتجاج به لتعرضه للآحاد فيتاتى الاحتجاج
به فى ثبوت الحكم للآحاد فانه اذا ثبت الحكم بالنسبة الى العام الاستغراقى يثبت للآحاد بخلاف الاول اى العام المعنوى
فانك تحكم على العام المعنوى بحكم لا يتعدى الى الاشخاص تقول السواد يمكن تخصيصه بالانسان اى السواد من حيث هو
ولا تقول كل سواد يمكن تخصيصه بالانسان وان معنى الاول ان السواد من حيث هو يمكن تخصيصه بالانسان بلا امتناع
فيه ومعنى الثانى ان كل واحد واحد من اشخاص السواد يمكن تخصيصه بالانسان وهو ممتنع فان السواد اذا تشخص
بغير الانسان يمتنع تخصيصه بالانسان فلم يكن لآحاد السواد ما امكن لماهيته المطلقة وهذا ايضا يفرق بين العام
المعنوى والعام الاستغراقى فان هذا الامكان ثابت للعام المعنوى ولا يكون ثابتا للعام الاستغراقى وهذه
القواعد التى ذكرها المصنف مهمة ونفعها عظيم فان اثبات كثير من المطالب الاصولية متوقف عليها **قوله**
مسئلة المشترك جايز عقلا وواقع فى اللغة والقرآن اما الاول فلعدم امتناع وضع لفظ واحد لمفهومين

اى الحكم معه بحمله اى الحكم الخبر الى الخبر بمفرد العنوان سواء كان الخبر او شرط العارية مضمونة او دون كصوكك لو صح الوضوء بدون النية لم يصح التيمم

مختلفين على البدل من واضع واحد او واضعين بيشتهر وضعاهما على ان الوضع تابع للغرض وقد يقصد التعريف الاجمالي كالتفصيلي واما الثاني فقيل المسميات غير متناهية والاسامي متناهية لتركبها من الحروف المتناهية فلو لا وقوعه لخلت اكثر المسميات عما يدل عليها وليس بسديد لعدم لزوم تناهي الالفاظ وان تركبت من الحروف المتناهية ولئن سلم منع ان المتضاده والمختلفة التي وضع لها المشترك غير متناهية ولئن سلم الا ان الوضع يشترط له التعقل ويستحيل في غير المتناهي ولئن سلم لم يلزم الوضع كانواع الروايح وكثير من الصفات ٥ المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين او اكثر وضعا اول قولنا اللفظ كالجنس للمشترك وغيره والواحد الموضوع يخرج به المهمل والالفاظ المتباينة ولمعنيين او اكثر يخرج المتواطية والمشككة لانها لم توضع الا لواحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين كثيرين وضعا اول يخرج عنه الالفاظ المجازية فانها وان كانت موضوعة لمعنيين او اكثر ولكن لا وضعا اول اعلم ان المشترك اما ان يكون واجبا وقوعه او ممتنعا وقوعه او ممكنا وقوعه والممكن اما واقع او غير واقع فهذه اربع احتمالات وقال بكل احتمال منها قايل لكن لا فرق بين الواجب والممكن الواقع ولا بين الممتنع والممكن غير الواقع فان الوجوب والامتناع بالذات لا معنى له ههنا فيكون الوجوب والامتناع بالغير ولا فرق بين الواجب بالغير والممكن غير الواقع فرجع الاحتمالات الاربع الى الاثنين الممكن الواقع والممكن غير الواقع فلذلك لم يتعرض صاحب الاحكام الا لهما وتبعه المصنف اختلف العلما في اللفظ المشترك هل وقع في اللغة او لا وعلى تقدير وقوعه في اللغة هل وقع في القرآن او لا فاثبت قوم وقوعه في اللغة ونفاه آخرون والمثبتون للوقوع في اللغة فمنهم من منعه في القرآن ومنهم من اثبته فيه واختار المصنف جوازه عقلا ووقوعه في اللغة والقرآن اما الاول وهو الجواز العقلي فلانه لا يمتنع عقلا وضع لفظ واحد لمفهومين مختلفين على سبيل البدل من واضع واحد او من واضعين بان وضع احدهما الاسم لمعنى ووضع الآخر هذا اللفظ بازاء معنى آخر من غير شعور كل واحد بوضع الآخر ثم اشتهر وضعاهما وخفي سببه فانه لو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عقلا على ان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والواضع كما انه قد يقصد تعريف الشي لغيره التعريف التفصيلي فقد يقصد التعريف الاجمالي اما لانه علمه مجملا ولم يعلمه مفصلا او لمحذور يتعلق بالتفصيل دون الاجمال فلا يبعد وضع لفظ يدل على الشي من غير تفصيل لهذه الغاية واما الثاني وهو وقوع المشترك في اللغة فقد قال قوم انه لو لم يكن الالفاظ المشتركة لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلان اكثر المسميات غير متناهية لان من جملتها الاعداد والروايح وهي غير متناهية والالفاظ متناهية لكونها مركبة من الحروف المتناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني بحيث وضع كل من الالفاظ بازاء واحد من المعاني فقط لزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ واما بطلان التالي فلان الحاجة داعية الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها وهذا ليس بسديد فان الملازمة ممنوعة قولهم في بيانها ان المسميات غير متناهية قلنا ان اردتم بكون المسميات غير متناهية ان المسميات المتضاده وهي الامور المتقابلة التي يمتنع اجتماعها في محل واحد في زمان واحد كالسواد والبياض والعمى والبصر والمختلفة

الواقع ولا بين الممتنع بالغير والممكن غير

وهي الامور التي حقيقتها مختلفة ولا يمتنع اجتماعها في محل واحد كالحركة والبياض والضحك والكتابة غير متناهية فلا نسلم انها غير متناهية وان اردتم بكون المسميات غير متناهية ان غير المتضاده والمختلفة اعني المتماثلة وهي الامور المتفقة في الحقيقة كافراد النوع الحقيقي غير متناهية فنسلم انها غير متناهية ولكن لا يفيد عدم تناهيها في بيان الملازمة اذ يكفي وضع اللفظ الواحد بازاء الحقيقة المشتركة بالتواطي فلا يلزم خلوها عن الاسامي ضرورة تناول اللفظ الواحد الموضوع للحقيقة المشتركة بين الامور المتماثلة اياها ولئن سلم ان المتضادة والمختلفة غير متناهية وان المتماثلة لا يكفي وضع اللفظ بازاء الحقيقة المشتركة بينها ولكن وضع الالفاظ لمسمياتها تنها مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصودا بالوضع وما لا نهاية له مما يستحيل فيه ان يكون مقصودا بالوضع لانه لو كان مقصودا بالوضع لكان متعقلا اذ غير المتعقل لا يقصد وتعقل ما لا نهاية له محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى ولئن سلم ان المسميات غير متناهية لكن لا نسلم ان الالفاظ متناهية قولهم لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه قلنا لا نسلم ان المركب من المتناهي متناه وسنده ان اسماء العدد متناهية والمركب منها غير متناه ولئن سلمنا الملازمة ولكن لا نسلم بطلان اللازم فانه من الجائز خلو اكثر المسميات عن الالفاظ فان كثيرا من المعاني لم تضع العرب بازائها الفاظا تدل عليها لا بطريق الاشتراك ولا بطريق التفصيل كانواع الروايح وكثير من الصفات قوله وقيل اطلاق اللغة القرء على الطهر والحيض دليل الوقوع فيقال كونه مشتركا غير منقول ولعل الاطلاق لمعنى مشترك او انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر وان خفي وهذان احق نفيا للتجوز والاشتراك في الاول وترجيحا للمجاز على الاشتراك في الثاني ٥ قال ابو الحسين البصري ان اهل اللغة اطلقوا القرء على الطهر والحيض وهما ضدان واطلاقهم القرء عليهما دليل وقوع المشترك في اللغة ولقايل ان يقول القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل اللغة بل غاية ما نقل اتحاد الاسم وتعدد المسمى وهذا لا يقتضي وقوع المشترك ولعله اطلق القرء على الطهر والحيض باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقتيهما او ان القرء حقيقة في احدهما مجاز في الآخر وان خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز وهذان اي الاطلاق لمعنى مشترك او انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر احق واولى من كونه مشتركا لفظا اما ان الاول منهما احق فلما فيه من نفي التجوز والاشتراك فانه اذا كان وضعه لمعنى مشترك يلزم نفي المجاز ونفي الاشتراك وما يفضي الى نفي المجاز ونفي الاشتراك اولى مما هو مفض الى الاشتراك واما ان الثاني منهما احق واولى من كونه مشتركا لفظا فلانه وان كان يلزم المجاز فهو اولى ترجيحا للمجاز على الاشتراك لما ستعرف ان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالمجاز ارجح وفيه نظر فانا اذا سمعنا القرء لم نفهم احدهما على التعيين وبقي الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطيا او حقيقة في احدهما مجازا في الآخر لما كان كذلك فحينئذ يكون مشتركا بينهما وما قيل من انه يجوز ان يكون حقيقة في احدهما مجازا في الآخر وخفي ذلك احتمال بعيد لان الخفاء على وجه لا يعلم احد من اهل اللغة مع مبالغتهم في الاستقصاء مستبعد والدلايل اللغوية

معنى

لا يجب ان ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة بل يكفي فيها الاقرب **قوله** والاقرب ان يقال
الموجود صادق على القديم والحادث حقيقة فان كان مدلول الذات فهي مخالفة لكل ما سواها من الحوادث والا لوجب
الاشتراك في الوجوب بالذات او صفة زايدة فان اتحد المفهوم منها ومن اسم الموجود في الحادث استلزم
ان يكون مسمى الوجود في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا وان اختلف المفهومان وقع المشترك
والاقرب ان يقال في بيان وقوع المشترك في اللغة اتفق الكل على اطلاق اسم الموجود على القديم
اي الباري تعالى وعلى الحادث بطريق الحقيقة ولو كان الموجود مجازا في احدهما لصح نفيه لان من
علامات المجاز صحة النفي والنفي ممتنع واذا كان الموجود حقيقة في القديم وفي الحادث فان كان مدلول
الموجود ذات القديم تعالى فهي مخالفة بذاتها لكل ما سواها من الحوادث والا اي وان لم يكن مخالفة بذاتها
لكل ما سواها من الحوادث لوجب الاشتراك بينها وبين ما شاركها في معناها في الوجوب بالذات ضرورة
التساوي في مفهوم الذات وهو محال وان كان مدلول الموجود صفة زايدة على ذات القديم تعالى فاما ان يكون
المفهوم من الصفة الزايدة التي هي مدلول الموجود هو المفهوم من اسم الموجود في الحادث واما لا فان اتحد
المفهوم من الصفة الزايدة التي هي الموجود ومن اسم الموجود في الحادث استلزم ان يكون مسمى الوجود في الحادث
واجبا لذاته ضرورة ان وجود القديم تعالى واجب لذاته او ان يكون وجود القديم تعالى ممكنا ضرورة
امكان وجود ما سوى الله تعالى وهو محال وان اختلف المفهومان اي المفهوم من الموجود الذي هو صفة زايدة
في القديم ومن اسم الموجود في الحادث وقع المشترك وهو المطلوب ولقايل ان يقول لا نسلم انه ان اتحد
المفهوم منها ومن اسم الموجود في الحادث يلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم
ممكنا فانه يجوز ان يكون المفهوم فيهما متحدا لكن مقولا بالتشكيك عليهما فلا يلزم ان يكون مسمى الوجود في الحادث
واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا فان المقول بالتشكيك لا يقتضي تساوي افراده في الحقيقة فجاز ان يكون
حقيقة فرد اقتضت الوجوب بالذات وحقيقة فرد آخر اقتضت الامكان وعلى تقدير ان يكون مقولا بالتواطي
لا يلزم ان يكون مسمى الوجود في الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا فانه يجوز ان يكون صفة واحدة
مشتركة بين الماهيتين المختلفتين في الحقيقة اعني القديم والحادث ويقتضي احديهما لذاتها تلك الصفة فيكون
واجبة فيها والاخرى لا تقتضي لذاتها تلك الصفة فيكون ممكنة فيها مع ان تلك الصفة مشتركة بينهما من حيث المعنى
فظهر ان وجوب الموجود في القديم وامكانه في الحادث لا يقتضي عدم اشتراك الموجود فيهما من حيث المعنى
قوله المانعون الاشتراك تخل بالمقصود الوضع وهو الفهم لتساوي النسبة وخفاء القراين واجيبوا
بان فهم الجملة مقصود وليس فهم التفصيل ضروريا كاسماء الاجناس ◉ المانعون من وقوع المشترك احتجوا
على عدم وقوعه بان المقصود من وضع الالفاظ الفهم والاشتراك يخل بالمقصود من الوضع وهو الفهم ضرورة
تساوي النسبة اي تساوي نسبة المعنيين الى اللفظ وتساوي نسبة اللفظ الى المعنيين وخفاء القراين فيختل

المقصود من الوضع واجيبوا بانه وان كان فهم التفصيل قد اختل فلا يختل الفهم من جهة الجملة وفهم الجملة مقصود
وليس فهم التفصيل لغرض ضروريا بدليل وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها ولئن سلمنا ان الفايدة
المقصودة انما هي فهم التفصيل فانما يمتنع ذلك من وضع الالفاظ المشتركة ان لو لم يكن مفيدا لجميع مدلولاتها بطريق
العموم وليس كذلك على ما ذهب اليه الشافعي والقاضي وهو الحق كما سياتي تحقيقه **قوله** واما الثالث
فكقوله والليل اذا عسعس لاقبل وادبر وثلثة قروء وما قيل ان قرن به البيان طال بغير فايدة والا فلا فايدة
مردود بانها الاستعداد للامتثال بتقدير البيان وبظهور دليل التعيين ونيل الثواب بالاجتهاد في التاويل ◉
واما الثالث وهو ان المشترك واقع في القرآن فكقوله تعالى والليل اذا عسعس لاقبل وادبر ذكره الجوهري
في الصحاح وغيره من اهل اللغة وكقوله تعالى ثلثة قروء وتدبين في الثاني ضعف فلا سعي ان يذكر ههنا وقد
ذكرنا انه مشترك فيصح اثبات وقوعه في القرآن به قوله وما قيل اشارة الى حجة المانعين من وقوعه في القرآن
وقوله مردود اشارة الى جوابها تقريرا لحجة ان المشترك لو وقع في القرآن فاما ان قرن به البيان بان يذكر معه قرينة تعين
المعنى المراد من المعاني الموضوع هو لها كما يقال ثلثة قروء هي الاطهار فيلزم التطويل بغير فايدة فانه يمكن ان يعبر عن المراد
بلفظ مفرد وضع له فقط والا اي وان لم يقرن به البيان فيكون غير مفيد لانه حينئذ لم يحصل المقصود وهو
الفهم التفصيلي وغير المفيد لا ينفع به الخطاب لانه عبث والله تعالى منزه عنه تقرير الجواب انا نختار الشق
الثاني قوله لا فايدة فيه قلنا انما يلزم عدم الفايدة اذا كانت الفايدة منحصرة في الفهم التفصيلي وهو ممنوع
فان فايدته الاستعداد للامتثال بتقدير البيان بظهور دليل يدل على تعيين البعض ونيل الثواب بالاجتهاد في التاويل
هذا اذا كان غير المتعين في الاحكام واما اذا كان في غير الاحكام ففايدته مثل فايدة اسماء الاجناس وهو الفهم الاجمالي
على انه مبني على الحسن والقبح العقلي وهو باطل **قوله** المشترك يفارق المجمل من حيث يترجح بعض
مدلولاته بالاجتهاد والمجمل لا يدرك الا ببيان من المجمل وما يترجح من المشترك بالراي مأول وما تبين من المجمل مفسر ◉
بيان هذا مسبوق بتقرير مقدمة في بيان اقسام نظم القرآن ومعناه على راي اصحاب ابي حنيفة فنقول
اقسام نظم القرآن ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة اقسام الاول في وجوه النظم الثاني
في وجوه البيان بذلك النظم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد
وجه الحصر في هذه الاربعة ان يقال التصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع اذ لا ثالث لهما فان كان التصرف
للمتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والتصرف في اللفظ اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب
الاستعمال فالتصرف للمتكلم في اللفظ بحسب الوضع هو القسم الاول والتصرف له في المعنى هو القسم الثاني والتصرف له
في اللفظ بحسب الاستعمال هو القسم الثالث والتصرف للسامع هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس
النظم اربعة وجوه الخاص والعام والمشترك والمأول وجه انحصار النظم اما ان يدل على مدلول واحد وهو الخاص
او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل مع عدم ترجح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجح وهو المأول

والقسم الثاني وهو وجوه البيان اربعة اوجه ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم ووجه الحصر انه اما ان يكون ظاهر
المراد للسامع اولا والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص
والتاويل فهو النص وان لم يحتملهما فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فهو
ايضا اربعة اقسام الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه ووجه الحصر ان عدم ظهور المراد اما لغير الصيغة وهو الخفي
وحينئذ ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن وبيانه مرجو فهو المجمل والا فهو المتشابه والقسم الثالث
وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ووجه الحصر ان اللفظ اما ان يكون
مستعملا فيما وضع له اولا والاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز وكل من الحقيقة والمجاز ان كان ظاهر المراد
بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية والقسم الرابع وهو معرفة وجوه الوقوف على المراد اربعة اوجه
ايضا الاستدلال بعبارته وباشارته وبدلالته وباقتضائه ووجه الحصر ان الاستدلال على اثبات الحكم
اما بالنظم وحده ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة واما بغير النظم فان كان مفهوما
لغة فهي الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما شرعا ولغة فهو فاسد فنقول
المشترك يفارق المجمل من وجهين احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض مدلولاته بالاجتهاد والتامل
في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام المجمل بخلاف
الاول فعلى هذا المشترك قسمان قسم لا يكون من اقسام المجمل وقسم يكون من اقسام المجمل والثاني ان المشترك
هو ما يمكن الوقوف على المراد منه بالتامل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك لا يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى
الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى الثاني لا يسمى مشتركا اصلا والوجه الاول اصح لانه على
الوجه الاول يلزم دخول القسم الاخير في المشترك فيكون حده مانعا وعلى الوجه الثاني يلزم خروج القسم الاخير من حد
المشترك فلا يكون الحد مانعا والمجمل ثلثة انواع نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم
لغة ولكنه ليس بمراد كالصلوة والزكوة والربوا ونوع معناه معلوم لغة ولكنه متعدد والمراد واحد منها ولم
يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لموالي الرجل وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير
توارد المعنى باعتبار الوضعين وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وحكم المشترك
التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم الا اعتقاد ان المراد به حق حتى يقوم
دليل الترجيح لان الاشتراك ينبئ عن المساواة وقد ثبت انه لا عموم للمشترك وكان الثابت به احد مفهوميه
عند السامع من غير ترجيح لاحدهما على الثاني فيجب التوقف ولكن يشترط ان لا يقعد عن طلب المراد وان
ادراك المراد فيه محتمل بالتامل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به المراد وبالوقوف على المراد يزول معنى
الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تامل العلماء في لفظ القرء المشترك بين الحيض
والطهر فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وضممت بعضه الى البعض

وعلى

وعلى الانتقال ايضا يقال قرء النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان المجتمع هو الدم وحقيقة الانتقال في الحيض
لان الطهر هو الاصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان الحيض اولى بهذا الاسم وتاملوا في لفظ
الثلثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة في الحمل على الحيض فقالوا المراد من القرء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون
الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان
وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق
الحر دون التبديل علم ان الثابت في حق الحرائر الحيض دون الاطهار وحكم المجمل التوقف فيه واعتقاد حقية المراد
الى ان ياتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع الاجمال ممكن والعمل
به غير ممكن فاذا لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر والظاهر والمأول والمشكل على حسب تفاوت درجات
البيان فان البيان ان كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار
المسح بحديث المغيرة صار ماولا وان لم يكن بيانا شافيا خرج عن حيز الاجمال الى اشكال فيجب الطلب والتامل
كبيان الربوا بالحديث الوارد بالاشياء الستة فان الربوا اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه
والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع
ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار ما وراءها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه
لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان يسمى مشكلا فيه لا مجملا وبعد الادراك بالتامل والوقوف
على المعنى المؤثر صار ماولا فيه ايضا ويجب العمل به بغالب الظن كذا قيل وما ترجح من المشترك بالراي اي بغالب
الظن ماول وما بين من المجمل مفسر ۞ قوله مسئلة المترادف جائز وواقع اما الاول فلعدم امتناع وضع
واحد الفاظ لمعنى ويتفق عليها او من الوضعين لا يشعر احدهما بالاخر ويشتهر الوضعان واما الثاني
فالصلهب والشوذب للطويل والبهتر والبحتر للقصير بالنقل قال المانع في اتحاد المسمى تعطيل لاحد
اللفظين والمؤنة في حفظ الواحد اخف ولانه اذا اتحد الاسم دعت الحاجة الى معرفته مع خفة المؤنة
في حفظه بخلاف ما اذا تعدد فانه ان حفظ الكل شق والا اختل التخاطب لجواز اختصاص كل باسم لا يعرفه
الآخر واجيب بالمنع كيف وفيه توسعة وتحصيل للمطلوب بطرق مع فوائد تتعلق بالنظم والنثر ومساعدة
الفصحاء في مقاصد بيانهم وبديع الفاظهم ولا يجب حفظ الجميع لتعتبر خفة المؤنة ومشقة حفظ الجميع
باطل باللغات المختلفة ۞ المترادف لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول لفظ آخر مفرد دال بالوضع
باعتبار واحد وهو جائز وواقع اما الجواز العقلي فلا سبيل الى انكاره لعدم امتناع وضع واحد
لفظين او اكثر لمعنى واحد ثم يتفق الكل عليه او واضعين بان يضع احدهما احد اللفظين لمعنى
ويضع الآخر لفظا آخر لهذا المعنى من غير شعور لاحدهما بوضع الآخر ثم يشتهر الوضعان واما الثاني
وهو وقوع المترادف فلان الصلهب والشوذب للطويل والبهتر والبحتر للقصير بالنقل عن العرب

ومنع شذوذ من الناس وقوع المترادف في اللغة مصيراً منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات
واختصاص كل اسم بمسمى غير مسمى الآخر وبيانه من وجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول انه يلزم من اتحاد المسمى
تعطيل فائدة احد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر الثاني ان المؤنة في حفظ الاسم الواحد اخف من حفظ
الاسمين والاصل انما هو التزام اعظم المشقتين لتحصيل اعظم الفائدتين والادنى للادنى الثالث انه اذا اتحد
الاسم دعت حاجة الكل الى معرفته مع خفة المؤنة في حفظه فيتم فائدة التخاطب به بخلاف ما اذا تعددت
الاسماء لان كل واحد ان حفظ مجموع الاسماء شق جداً وقل اتفاق ذلك وان حفظ بعض الاسماء اختل التخاطب
لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الآخر اجيب عن الاول بالمنع اي لا نسلم تعطيل فائدة احد
اللفظين وكيف يتعطل فائدة احد اللفظين وفيه توسعة في اللغة وتكثير للطرق المفيدة لتحصيل المطلوب فيكون
اقرب الى الوصول اليه فانه اذا تعذر حصول احد الطريقين لا يلزم تعذر حصول الآخر بخلاف ما اذا اتحد
الطريق وفيه فوائد اخر تتعلق بالنظم والنثر فيساعده احد اللفظين في مقاصد بيان الفصحاء وبديع الناظم من جهة
حرف الروي ووزن البيت والمجانسة والمطابقة والخفة في النطق به وغير ذلك من المقاصد المطلوبة
لارباب البلاغة واصحاب الفصاحة وعن الثاني انه لا يجب حفظ الجميع ليعتبر خفة المؤنة وانما يلزم المحذور منه
وهو زيادة مؤنة الحفظ لو وجب على كل واحد حفظ جميع المرادفات وهو ممنوع بل هو مخير بين حفظ الجميع او
البعض وعن الثالث ان مشقة حفظ الجميع باطل اللغات المختلفة فانه لا يشق حفظ الجميع ولا يختل فائدة التخاطب
بحفظ البعض قوله تنبيه قد يظن في اسماء وضعت لمسمى باعتبار صفاته كالسيف والصارم والمهند
او صفات صفاته كالناطق والفصيح انها مترادفة وليست ◉ قد يظن في اسماء استعملت في معنى واحد باعتبار
ذاته وصفته كالسيف والصارم او باعتبار صفاته كالصارم والمهند او باعتبار صفته وصفة صفته كالناطق
والفصيح انها مترادفة وليست كذلك بل هي متباينة لاختلاف معانيها قوله تنبيه والفرق بين المرادف
والمؤكد والتابع اللفظي ان المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحاً ولا يجب تقديم احدهما ولا يكون بنفسه والمؤكد
خلافه والتابع خلافهما حيث يشترط ان يكون على زنته وقد لا يفيد كحسن بسن ◉ وفرق بين المرادف والمؤكد
والتابع اللفظي وهو ما يتبع لفظاً آخر على زنته ولا يفرد نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان فان المرادف
لا يزيد مرادفه ايضاحاً ولا يجب تقديم احد المترادفين على الآخر ولا يرادف الشيء بنفسه بخلاف المؤكد فانه
يزيد المؤكد ايضاحاً ويجب تقديم المؤكد على المؤكد ويؤكد الشيء بنفسه والتابع اللفظي يخالف المرادف والمؤكد
حيث يشترط ان يكون على زنة متبوعه وقد لا يفيد التابع اللفظي معنى اصلاً كقولهم حسن بسن وشيطان
ليطان قال ابن دريد سألت ابا حاتم عن معنى قولهم بسن فقال ما ادري ما هو قوله تقسيم وهو اما
حقيقة وهي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب وهي وضعية وعرفية وشرعية
كالاسد والدابة والصلوة واما مجاز وهو المستعمل في غير ما وضع له اولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب

لما بينهما من العلاقة وهي المشابهة اما في الشكل كالانسان على المنقوش او صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع
لا صفة خفية كالبخر او لما كان كالعبد على العتيق او لما يكون كالخمر على العصير او المجاورة كجري النهر ◉ الاسم ينقسم
الى الحقيقة والى المجاز والحقيقة في اللغة فعيلة مأخوذة من الحق الذي هو مصدر حق الشيء اي ثبت ومنه قوله
تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي وجبت وثبتت بمعنى الفاعل فيكون معناها الثابتة ثم نقلت
الى الاعتقاد المطابق لكونه ثابتاً في نفس الامر ثم نقلت الى القول المطابق باعتبار لزوم مدلوله ثابت ثم نقلت
الى ما نحن بصدده وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له اولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب قوله اللفظ كالجنس
يتناول الحقيقة وغيرها قوله المستعمل يخرج عنه اللفظ في ابتداء الوضع فانه لا يكون حقيقة ولا مجازاً او قوله
فيما وضع له يخرج المهمل وقوله اولاً يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولاً قوله في الاصطلاح الذي به
التخاطب يشمل الحقيقة الوضعية والعرفية والشرعية فان كل واحدة منها لفظ مستعمل فيما وضع له اولاً في
الاصطلاح الذي به التخاطب فان الحقيقة الوضعية وضعها اول باصطلاح اللغة والحقيقة العرفية وضعها اول
باصطلاح العرف والحقيقة الشرعية وضعها اول باصطلاح الشرع وهي اي الحقيقة يطلقها الاصوليون على لغوية
وضعية ولغوية عرفية وعلى حقيقة شرعية مثال الحقيقة الوضعية الاسد للمفترس والحقيقة العرفية الدابة لذات
الحافر فان الدابة وضعت في اصل اللغة لكل ما يدب على الارض وخصص اهل العرف بذات الحافر والحقيقة
الشرعية الصلوة لذات الاركان فانها في اصل اللغة للدعاء ثم نقل الشارع الى ذات الاركان والمجاز مفعل
من الجواز بمعنى العبور والمفعل للمصدر والمكان ثم نقل الى اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولاً في اصطلاح
الذي به التخاطب فهو مجاز في الدرجة الاولى من وجهين احدهما ان العبور انما يحصل بانتقال الجسم من حيز
الى آخر فاذا اعتبر في اللفظ كان على طريق المشابهة فيكون مجازاً من هذه الجهة الثاني انه صيغة للمصدر
او للمكان وقد اطلق هنا بمعنى الفاعل فان اللفظ منتقل فيكون مجازاً من هذه الجهة قوله اللفظ المستعمل
بحاله وقوله في غير ما وضع له اولاً يخرج عنه الحقيقة قوله على الاصطلاح الذي به التخاطب يشمل المجاز اللغوي
الوضعي والمجاز اللغوي العرفي والمجاز الشرعي قوله لما بينهما من العلاقة احتراز عن اللفظ المستعمل في غير
ما وضع له اولاً في الاصطلاح الذي وقع التخاطب به مثل الاعلام المنقولة فانه لم ينقل لعلاقة وتنبيه على
ان اللفظ لا يصح استعماله بطريق المجاز اذا لم يكن بين المعنى الحقيقي والمجازي علاقة معتبرة ومن اعتقد كون
المجاز وضعياً قال في حد المجاز هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له اولاً في اصطلاح الذي به
التخاطب لما بينهما من العلاقة والحد الاول للمجاز متناول لمذهب من اعتقد كون المجاز وضعياً ومذهب
من لم يعتقد كونه وضعياً قيل الحد المذكور للمجاز غير جامع ضرورة خروج التجوز بتخصيص الاسم العام
ببعض مدلولاته كتخصيص لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز وهو غير مستعمل في غير ما وضع له اولاً لدخول
ذوات الاربع في المدلول الاصلي ويلزم منه ايضاً خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله ليس كمثله شيء فانه مجاز

وهو غير مستعمل فى افادة شى اصلا ويخرج ايضا منه التجوز بلفظ الاسد عن الانسان حال قصد تعظيمه
وانما يحصل تعظيمه بتقدير كونه اسدا لا بمجرد اطلاق اسم الاسد عليه بدليل ما اذا جعل علما له ومدلوله اذ ذاك
لا يكون غير ما وضع له اولا والجواب عنه اما الاشكال الاول فمندفع لانه لا يخفى ان الدابة المقيدة غير
الدابة المطلقة واذا كان لفظ الدابة حقيقة فى مطلق الدابة فاستعماله فى الدابة المقيدة استعمال له فى قوله
تعالى ليس كمثله شى غير مستعمل للاسم لوضعها فى اللغة ولا للتشبيه الا لكان نفيها لبس مثل مثله شى
ولا يفيد المقصود الذى هو نفى المثل وكانت مستعملة لا فيما وضعت له واما الثالث ايضا فلذلك لان التعبير
بلفظ الاسد عن الانسان تعظيما له وليس لتقدير مسمى الاسد الحقيقى بل لمشاركته فى وصف الشجاعة فلا يخرج
عن كونها مجازا بالنسبة الى استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اولا واعلم انه لا بد وان يكون بين المفهوم الحقيقى
والمجازى علاقة اعتبرت فى اصطلاح التخاطب بحسب النوع والا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز وهو
باطل بالاتفاق ولانه لو لم يكن العلاقة بينهما لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثانى اول فيكون حقيقة فيهما وقد
اشترط قوم اللزوم الذهنى بين المعنيين وهو باطل فان اكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهنى
والعلاقة المعتبرة بين المعنى الحقيقى والمجازى كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقيل اثنا عشر نوعا
وصاحب الاحكام ذكر اربعة انواع وزعم ان جميع جهات التجوز ولن يعدوها غير خارجة عنها وتبعه المصنف
احدها مشابهة محل المجاز لمحل الحقيقة اما فى شكله وصورته كالانسان للمصور على الحائط لمشابهتها فى الشكل
والصورة او فى صفة ظاهرة كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع لمشابهته فى صفة الشجاعة وهى مشهورة غير خفية
فى الاسد لا فى صفة البخر لخفائها فلا يصح اطلاق الاسد على الابخر وان كان مشابها له فى البخر فانها فى الاسد خفية
وثانيها باعتبار ان المحل كان متصفا بالمعنى الحقيقى كاطلاق اسم العبد على العتيق باعتبار انه كان عبدا
وثالثها باعتبار اتصاف المحل بالمعنى بحسب ما يؤول اليه كتسمية العنب خمرا باعتبار صيرورته خمرا فى المآل
ورابعها المجاورة كاطلاق النهر والميزاب على الماء المجاور لهما كقولهم جرى النهر وجرى الميزاب قوله
نعم اذا جهلا فالنقل من المعرفات والاصح النفى دليل المجاز وقيل دور لاستلزامه سبق العلم بالمجاز
والاصح انه حكم ومنها تبادر غيره من غير قرينة وعليه واورد المنقول وهو سابق والمشترك ولا تبادر
واجيب ان علمت المجازية لم يرد والا فالظاهر الحقيقة لاختصاصها فى الغالب وزعم المشترك لم يشكل
ومن جعله حقيقة فى الواحد على البدل لا عينا فالمتبادر حقيقة وغيره المعين مجاز ويرد على الاول
كون المنقول حقيقة والثانى كون المشترك متواطئا ومنها عدم الاطراد من غير مانع لغوى او شرعى
كالنخلة على الطويل واستثنا المانع احتراز عن مثل السخى والفاضل فانهما للكريم والعالم ولا يطلقان
على الله والقارورة للزجاجة لكونها مقرا ولا يطرد فى الكوز للمانع فيهما وزيف بالدور لان نفس عدم
الاطراد يستلزم مانعا ليس العقل اجماعا ولا الشرع والعرف بالوضع فيحتاج سبق العلم بالمجاز ومنها مخالفة

الجمع

الجمع كالاوامر فى جمع الامر للقول فاذا جمع على امور كان مجازا ومنها التزام تقييده كجناح الذل ونار الحرب
ومنها توقفه على مقابله كمكروا ومكر الله ومنها عدم الاشتقاق من غير مانع كالامر يطلق على الفعل ولا يشتق منه
آمر ومنها الاضافة الى غير قابل كقوله تعالى واسأل القرية ومنها اذا اطلق حقيقة على ما له متعلق فاطلاقه
على ما لا متعلق له مجاز كالقدرة على المقدور فى قولك انظر الى قدرة الله والمقدور لا متعلق له ○ اذا جهل
الحقيقة والمجاز وتردد الذهن بينهما فالنقل من اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة وذاك مجاز من المعرفات
وقد عرفت ان كلا من الحقيقة والمجاز ثلاثة انواع لغوى وضعى ولغوى عرفى وشرعى فاللغوى الوضعى
والعرفى يعرفان بالنقل من اهل اللغة والشرعى من اهل الشرع فان قيل اذا لم يتعين الواضع او
يحتمل ان الواضع هو الله تعالى فكيف يتصور النقل اجيب بان هذا لا يرد فى اللغوى العرفى
وفى الشرعى وان الاختلاف فى نفس الواضع انما هو بالنسبة الى اللغوى الوضعى لا اللغوى العرفى
ولا الشرعى ونقل اهل اللغة فى اللغوى يتصور من غير تعيين الواضع فانه كما يتصور نقلهم اصل
المعنى من غير تمييز بين الحقيقى والمجازى بسبب معرفتهم موارد الاستعمال فكذلك يتصور نقلهم جهتى
الحقيقة والمجاز بسبب معرفتهم موارد الاستعمال من جهتى الحقيقة والمجاز هذا اذا وجد نقل من
اهل اللغة وان لم يوجد نقل من اهل اللغة يعرف المجاز بوجوه احدها صحة النفى فانها دليل المجاز يعنى
ان اللفظ اذا جاز نفيه عما اطلق عليه كان مجازا واذا لم يصح نفيه عما اطلق عليه كان حقيقة ولهذا يصح ان
يقال لمن اطلق عليه الحمار من الناس لبلادته انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان وقيل
صحة النفى لا يصح ان يكون دليل المجاز لانه يستلزم الدور لاستلزام صحة النفى سبق العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم
انه مجاز لم يصح نفيه والعلم بالمجاز مسبوق بصحة النفى فيلزم سبق كل منهما على الآخر فيدور قال المصنف
والاصح ان صحة النفى حكم المجاز لا معرف المجاز فانه اذا علم المجاز بطريق آخر يعلم انه يصح نفيه فلا يصح ان
يجعل معرفا للمجاز والا لزم الدور فمقصود المصنف بيان ان صحة النفى ليست معرفة للمجاز لا دفع
الدور فان الدور لازم على تقدير كون صحة النفى معرفا للمجاز وثانيها ان يتبادر غير المدلول الى الفهم
عند اطلاق اللفظ عليه من غير قرينة ومن غير علم بكون اللفظ مجازا كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع
الى الفهم وهو الحيوان المفترس عند عدم القرينة وعدم العلم بكونه مجازا عكس الحقيقة فان المدلول
اذا تبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره يكون اللفظ حقيقة
كاطلاق الاسد على الحيوان المفترس بدون القرينة فانه يتبادر الى الفهم دون غيره واورد بان هذا
غير مطرد فان مدلول المجاز المنقول سابق الى الفهم من اللفظ عند عدم القرينة واورد ايضا المشترك
لقربه لان هذا ينتقض باللفظ المشترك فانه حقيقة فى مدلولاته مع عدم تبادر شى منها الى الفهم عند
اطلاقه من غير قرينة واجيب عن المنقول بان اللفظ الوارد اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند اطلاقه

فان علم كونه مجازا لم يرد على ما ذكر لان عدم العلم بكونه مجازا معتبر فيما ذكر فلم يتحقق التعريف في المنقول
فلا يلزم عدم الاطراد وان لم يعلم كونه مجازا فالظاهر انه حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب
وادراج الفرد تحت الغالب اولى ويخرج المشترك بان من علم المشترك في جميع موارده لم يشكل صورة
انواع الاشكال حينئذ فانه عند اطلاق اللفظ من غير قرينة يتبادر الى الفهم جميع معانيه ومن لم يعلم
وجعل المشترك حقيقة في الواحد على البدل لا عينا فيكون المتبادر الى الفهم عند اطلاقه من غير قرينة
واحدا على البدل لا عينا وواحد على البدل لا عينا يكون اللفظ حقيقة فيه فالمتبادر الى الفهم يكون
اللفظ حقيقة فيه والذي لم يتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ هو الواحد المعين واللفظ غير حقيقة فيه
بل مجاز فيه فلا ينتقض قال المصنف ويرد على الاول كون المنقول حقيقة وهو يلتزم ولا يحذور فيه ويرد على
الثاني كون المشترك متواطيا ولا يصح التزامه فانه يلزم ان يكون المشترك قسما من المتواطي وهو ليس بمستقيم فات
الفرق ما بين المشترك والمتواطي وانما لزم هذا بان جعل المشترك حقيقة في واحد على البدل لا عينا وهو ليس
بصحيح فان المشترك حقيقة في هذا المعنى وكذا حقيقة في المعنى الآخر فانه ما وضع له اللفظ اولا يكون اللفظ
حقيقة بالنسبة اليه ولا شك ان هذا المعنى وضع له اللفظ اولا وكذا المعنى الآخر واما الواحد على البدل لا بعينه اللفظ
فلم ما لم يوضع له اولا لا يكون اللفظ حقيقة فيه ويرد النقض واعلم ان النقض بالمشترك انما يرد على من يجعل
تبادر الفهم الى المدلول عند اطلاق اللفظ عليه من غير قرينة دليل الحقيقة واما من لم يجعل هذا دليل الحقيقة
وقال المدعى ان عدم التبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ من غير قرينة وتبادر غيره هو دليل المجاز فلا يرد
عليه النقض والمصنف لم يتعرض الا الدليل المجاز فلم يرد عليه نقض وكان الاولى به ان يدفع النقض بهذا
الوجه والاولى ان يقال عكس الحقيقة معناه ان المدلول اذا لم يتبادر الى الفهم غيره عند اطلاق اللفظ
من غير قرينة يكون اللفظ حقيقة فيه سواء تبادر هو كما في غير المشترك او لم يتبادر هو كما في المشترك وحينئذ
لا يرد نقض على من اعتبر العكس بالنسبة الى الحقيقة على هذا الوجه وثالثها عدم اطراد اللفظ في مدلول له
من غير مانع لغوي او شرعي من الاطراد كاطلاق النخلة على الانسان الطويل فانه غير مطرد في كل طويل
وانما قيد بقوله من غير مانع لغوي او شرعي احترازا عن مثل السخي والفاضل فان السخي للكريم والفاضل
للعالم حقيقة ولا يطلقان على الله تعالى مع اتصافه بالكرم والعلم وعن القارورة فانها للزجاجة المخصوصة
لكونها مقر المائعات فيكون حقيقة فيما هو مقر للمائعات وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز ولا يسميان
قارورة لان المانع من الاطراد متحقق فيهما اما في السخي والفاضل فمن جهة الشرع واما في القارورة فمن جهة
اللغة فلو لم يقيد بقوله من غير مانع لغوي او شرعي لانتقض بما قيد به لئلا ينتقض فان عدم الاطراد
في الصور الثلث لاجل المانع الشرعي في الاولين واللغوي في الاخير وزيف هذا بالدور لان نفس
عدم الاطراد يستلزم مانعا ليس العقل اجماعا ولا الشرع والعرف بالوضع اي بالفرض اذ التقدير عدم المانع

من الشرع واللغة فتعين ان يكون سبق العلم بكون اللفظ مجازا فيلزم الدور فيتل على تقدير تسليم صحة هذا
الدليل بالقياس الى المجاز لا يدل الاطراد على الحقيقة لجواز اطراد بعض المجازات وعدم الاطراد في بعضها
اجيب بانا لم ندع ان الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل بل المدعى ان عدم الاطراد دليل المجاز ورابعها
مخالفة الجمع يعني ان الاسم اذا اتفق له جمع باعتبار المدلول الحقيقي وقد جمع باعتبار مدلول آخر
جمعا مخالفا للجمع الحقيقي يدل على انه مجاز فيه كالامر فان جمعه باعتبار مدلوله الحقيقي وهو القول الدال
على طلب الفعل على اوامر وجمعه باعتبار مدلوله الذي هو الفعل على امور فيدل على ان الامر في الفعل
مجاز وموافقة الجمع لا يدل على الحقيقة فان عدم اختلاف الجمع باعتبار المدلول الحقيقي والمجازي ولم يمنع
المجاز فانه يقال اسد للسبع الشجاعان كما يقال للضراغم وخامسها التزام تقييده اي اذا التزم تقييد الاسم
على مدلول وقد الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا هذا الاسم في مدلوله الحقيقي اطلقوه فيدل على انه
مجاز في موضع التزام التقييد مثل جناح الذل ونار الحرب وانما قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده
لان المشترك قد يقيد في بعض لكنه لم يلتزم تقييده وسادسها توقفه على مقابله يعني اذا توقف فهم
احد مدلولي اللفظ على المدلول الآخر ولم يتوقف فهم المدلول الآخر عليه كان اللفظ حقيقة في المدلول
الذي لم يتوقف مجازا في المدلول الذي توقف مثل ومكروا ومكر الله فان فهم المعنى المتصور من الحق
من لفظ المكر متوقف على المعنى المتصور من الخلق فيكون المكر بالنسبة الى الخلق حقيقة بالنسبة الى الحق
مجازا وسابعها عدم الاشتقاق من غير منع يعني اذا كان الاسم موضوعا لصفة ولا يصح ان يشتق للموضوع
الصفة منها اسم مع عدم ورود المنع من الاشتقاق دل على انه مجاز وذلك كاطلاق الامر على الفعل فانه
لا يشتق لمن قام به الفعل منه اسم الآمر بخلاف القارورة فانها لا تطلق على الكوز بطريق الاشتقاق من قرار
المائع فيه مع كون اسم القرار حقيقة كما اشتق في الزجاجة المخصوصة لورود المنع من اهل اللغة فيه وثامنها
الاضافة الى غير قابل يعني اذا كان الاسم مضافا الى شيء حقيقة وهو متعذر الاضافة اليه بان يكون غير قابل
للتركيب مع ما هو مقارن له فتعين ان يكون مجازا في شيء آخر مثل قوله تعالى واسأل القرية فان القرية مضافة
الى الموضع حقيقة وهي متعذر الاضافة اليه لانه غير قابل للتركيب مع قوله واسأل القرية فان الموضع غير قابل
للسؤال فتعين ان يكون مجازا فيما هو قابل للسؤال وهو اهلها وتاسعها اذا اطلق اسم بطريق الحقيقة
على معنى له متعلق فاذا اطلق على معنى لا متعلق له يكون مجازا كاطلاق القدرة على الصفة المؤثرة
في الايجاد فان لها متعلقا هو المقدور واطلاقها على المخلوق اي المقدور في قولهم انظر الى قدرة الله
تعالى لا متعلق له فان المقدور ليس له متعلق هو المقدور فيكون مجازا قوله ثم يشتركان
في ان الالفاظ عند وضعها لا تتصف بهما والا يلزم تقدم وضعها ولئن كل كلام عربي مستعمل لا يخلو
عن احدهما لاشتراك الحقيقة والمجاز في ان الالفاظ الموضوعة اولا في ابتداء وضعها في اللغة لا توصف بهما

والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع وهو خلاف الغرض وانما تصير الالفاظ حقيقة او مجازا باستعمالها بعد ذلك وتشترك الحقيقة والمجاز ايضا في ان كل ما كان من كلام العرب ما عدا الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز بل لا بد من احدهما فيه قوله مسلم قيل وهو اختيار بعض اصحابنا المجاز يستلزم الحقيقة والا لخلا الوضع عن فائدة وضُعّف بانها التجوز والمحققون لا يستلزم والا كانت لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة الوضع عن فائدة وضعف بانها التجوز والمحقق لا استلزام وهذا مشترك الالزام فان نفس الوضع لازم فيقال لو لزم لوجب ان يكون موضوعة لمعان ثم استعملت في غيرها وليست وقيل الحق ان لا مجاز في التركيب لاتحاد جهة الاسناد خلافا لعبد القاهر حيث جعله في المفرد والتركيب وفيهما كاحياني اكتحالي بطلعتك ولمن ينتصر له منع الاتحاد وادعاء ظهور المجاز في التركيب في طلعت الشمس ومات زيد لاستعمال مفرديه فيما وضعا له والاولى لو استلزم لكان لنحو الرحمن وعسى حقيقة ولم يستعمل الرحمن الا في الله وعسى الا في غير المتصرف والرحمن للانعطاف وعسى للفعل الدال على الحدث والزمان ۞ اختلفوا في ان المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له اولا هل يكون مشروطا باستعماله فيما وضع له اولا ام لا فقيل المجاز يستلزم الحقيقة وهو اختيار بعض اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله واحتجوا عليه بانه لو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لخلا وضع اللفظ للمعنى عن الفائدة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان فائدة وضع اللفظ للمعنى استعماله فيه فاذا لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة فيجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا مع عدم استعماله فيما وضع له اولا فيخلو الوضع الاول عن الفائدة واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون الوضع عبثا وضعف هذا الاحتجاج بان قيل لا نسلم انه اذا لم يستعمل فيما وضع له اولا خلا الوضع عن الفائدة فان فائدة الوضع استعماله لغير ما وضع له اولا للتجوز وايضا من فوائده ان يستعمل فيما وضع له اولا بعد استعماله في المعنى المجازي وذهب المحققون الى ان المجاز لا يستلزم الحقيقة واستدل عليه بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلان هذه الامثلة مجازات في المعاني المستعملة فيها والغرض ان المجاز يستلزم الحقيقة واما بطلان اللازم فلانه لم يستعمل في غير هذه المعاني وكونها حقيقة مشروط باستعمالها فيما وضعت له اولا ورد هذا الاستدلال بانه مشترك الالزام اي كما يمكن الزام القائلين بالاستلزام يمكن الزام النافين للاستلزام فان نفس الوضع لازم للمجاز فيقال لو لزم الوضع الاول للمجاز لوجب ان يكون هذه الامثلة موضوعة لمعان اخر ثم استعملت في غيرها وليست كذلك وقيل الخلاف في المجاز في المفرد ولا مجاز في التركيب لانه لو كان في التركيب مجاز لكان للاسناد جهتان احديهما جهة الحقيقة اي ما وضع الاسناد بانه اولا والاخرى جهة المجاز واللازم

باطل اما الملازمة فلان المجاز يستلزم الوضع الاول الذي هو جهة الحقيقة وذلك كالاسد فان له جهتين احديهما جهة الحقيقة وهي الحيوان المفترس والاخرى جهة المجاز وهي الرجل الشجاع واما بطلان اللازم فلاتحاد جهة الاسناد فلان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل لم يعقل لاسناده جهتان احديهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز وحينئذ لا يخلو من ان يكون المراد من قول الثاني لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة انه لا بد لمفرداتها من حقيقة او للتركيب فان كان الاول فمسلم ولكن لا يلزم بطلان اللازم لان لمفرداتها حقيقة اذ القيام وضع اولا للهيئة المخصوصة الصادرة عن المختار واللمة وضعت للشعر المجاوز شحمة الاذن والشيب لبياض الشعر وهي مستعملة فيما وضعت له اولا فيكون حقيقة وان كان الثاني فلا نسلم الملازمة وانما يلزم لو كان المجاز واقعا في الاسناد وهو ممنوع وهذا مخالف لقول عبد القاهر فانه اثبت المجاز في المفرد كالاسد وفي التركيب نحو الامثلة المذكورة وفيهما نحو احياني اكتحالي بطلعتك ولمن ينتصر لعبد القاهر منع اتحاد جهة الاسناد في نحو الامثلة المذكورة وادعاء ظهور المجاز في التركيب فان في قولنا طلعت الشمس ومات زيد مجازا ولا يخلو اما ان يكون في مفرديه او في التركيب والاول باطل لاستعمال مفرديه فيما وضعا له اولا فتعين الثاني والاولى ان يحتج للنافي بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو الرحمن وعسى حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلانهما مجازان اما الرحمن فلانه مشتق من الرحمة وهي رقة القلب والانعطاف والرحمن لا يطلق الا على الله ورقة القلب على الله محال فيكون استعماله بطريق المجاز واما عسى فانه فعل باتفاق النحاة والفعل للحدث المقترن باحد الازمنة الثلثة حقيقة واذا اطلق على الحدث مجردا عن الزمان يكون مجازا والتقدير ان المجاز مستلزم للحقيقة واما بطلان التالي فلانهما لم يستعملا الا فيما وضعا له اولا والاستعمال في الموضوع له الاول شرط الحقيقة قوله تنبيه المجاز في التركيب عقلي كاخرجت الارض اثقالها لان اسناد الاخراج الى الارض نقل بحكم عقلي لا لفظ لغوي فان قيل موضوع لصدوره من القادر فكان لغويا قلنا الصيغة يدل بالتصريح على فاعل ما لا على خصوصه والا لكان اخرج حبرا تاما واخرجه القادر تكريرا فكان التصريح الاسناد العقلي ۞ لما كان ما ذكر المصنف ماخوذا من علم البيان احتجنا ان نذكر المجاز واقسامه والفرق بين المجاز في المفرد والمجاز في التركيب فنقول المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع قوله بالتحقيق متعلق بقوله موضوعة ذكره ليدخل فيه الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة فانها وان كانت مستعملة فيما هي موضوعة فانها وان كانت لم يدعواه ولكن غير ما هي موضوعة له بالتحقيق قوله استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها احترز به عما اذا اتفق كونها مستعملة فيما يكون موضوعة له لا بالنسبة الى نوع

حقيقتها كما اذا استعمل صاحب اللغة لفظ الغايط مجازا فيما ينفصل عن الانسان من منهضم متنا ولاته
اوكما اذا استعمل صاحب الحقيقة الشرعية الصلوة للدعاء او صاحب العرف الدابة للحمار والمراد بنوع
حقيقتها اللغوية لو كانت اياه او الشرعية او العرفية انه كانت قوله مع قرينة مانعة عن ارادة معناها
في ذلك النوع احترز به عن الكناية تستعمل ويراد بها المكنى عنه فهو مستعمل في غير ما هي موضوعة له مع
انا لا نسميها مجازا لتجرد الكناية عن هذا القيد والمجاز عند علماء البيان قسمان لغوي وهو ما تقدم ويسمى
مجازا في المفرد وعقلي سياتي تعريفه ويسمى مجازا في الجملة ثم اللغوي قسم يرجع الى معنى الكلمة وقسم يرجع الى
حكم الكلمة في الكلام والراجع الى معنى الكلمة قسمان خال عن الفايدة ومتضمن لها والمتضمن للفايدة قسمان
خال عن المبالغة في التشبيه ومتضمن لها وانه يسمى الاستعارة فهي خمسة اقسام الاول مجاز لغوي
راجع الى المعنى خال عن الفايدة وهو ان يكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقايق بقيد فتستعملها لتلك
الحقيقة بدون ذلك القيد بمعونة القرينة نحو المشفر فانه موضوع للشفة التي للبعير فتستعملها استعمال
الشفة فتقول فلان غليظ المشفر في ضمن قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا غير سمي مثل هذا مجازا
لتعديه عن محله الاصلي ومعنويا لتعلقه بالمعنى لا بالحكم ولغويا لاختصاصه بمحله الاصلي بحكم الوضع وغير
مفيد لقيامه مقام احد المترادفين من نحو اسد وليث عند المصير الى المراد منه الثاني المجاز اللغوي
الراجع الى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه وهو ان تعدى الكلمة عن مفهومها الاصلي بمعونة
القرينة الى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق نحو ان تراد النعمة باليد وهي موضوعة للجارحة المخصوصة
لتعلق النعمة بها من حيث انها تصدر عن اليد وتسميته مجازا ولغويا ومعنويا لما تقدم ومفيدا لتضمنه
شبه شاهد لتحقق ما انت تورده وكونه خاليا عن المبالغة في التشبيه موضح ما بعده الثالث مجاز
لغوي معنوي مفيد متضمن للمبالغة في التشبيه ويسمى استعارة وهي ان تذكر احد طرفي التشبيه وتورده
الطرف الاخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به
كما تقول في الحمام اسد وانت توريد به الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود فتثبت للشجاع ما يخص المشبه به
وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر وسمي هذا النوع من المجاز استعارة للمناسبة
بينه وبين الاستعارة فانه اذا ادعينا في المشبه كونه داخلا في حقيقة المشبه به فردا من افرادها ابرز
المشبه في معرض نفس المشبه به نظرا الى ظاهر الدعوى فالشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة
الاسد يكتسي اسم الاسد اكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى وهذا شان العارية فان
المستعير يبرز معها في معرض المستعار منه لا تفاوت الا في ان احدهما اذا فتش عنها مالك والاخر
ليس كذلك واما عد هذا النوع لغويا فعلى احد القولين وهو المنصور فان لهم فيه قولين احدهما انه
لغوي نظرا الى استعمال الاسد في غير ما هو له عند التحقيق فانا وان ادعينا للشجاع الاسدية فلا نجاوز

حرث

حدث الشجاعة ولا ندعي للرجل الشجاع صورة الاسد وهيئته وعبالة عنقه ومخالبه وانيابه وما له
من ساير ذلك من الصفات المحسوسة ولو فرض الشجاعة كونها اخص اوصاف الاسد وامكنها لكن
اللغة لم تضع الاسم لها وحدها بل لها في مثل تلك الجثة وتلك الصورة والهيئة ولو كانت اللغة وضعته لتلك
الشجاعة التي نعرفها لكان صفة لا اسما ولكان استعماله فيمن كان على غاية قوة البطش من جهة التحقيق لا من جهة
التشبيه فلم يكن استعارة حينئذ وثانيهما انه ليس بلغوي بل عقلي نظرا الى الدعوى فان كونه لغويا يستدعي
غيره كون الكلمة مستعملة في غير ما هي موضوعة له ويمتنع مع ادعاء الاسدية للرجل وانه داخل في جنس الاسود فرد من
افراد حقيقة الاسد ان يكون اطلاق اسم الاسد عليه من اعتراف بانه ادمي لقدح ذلك في الدعوى ومع الاصرار
على دعوى انه اسد يمتنع ان يقال انه استعمل الكلمة فيما هي موضوعة له ومدار تردد الامام عبد القاهر في هذا
النوع بين اللغوي تارة وبين العقلي اخرى على هذين الوجهين الرابع المجاز اللغوي الراجع الى حكم الكلمة وهو ان يكون
الكلمة منقولة عن حكم لها اصلي الى غيره كما في قوله تعالى واسئل القرية فالاصل واسئل اهل القرية فالحكم
الاصلي للقرية في الكلام هو الجر والنصب مجاز ومدار هذا النوع على ان يكتسي الكلمة حركة لاجل حذف كلمة
لا بد من معناها او لاجل اثبات كلمة مستغنى عنها استغناء كاملا في نحو كفى بالله قال صاحب المفتاح ورايي
في هذا النوع ان لا يعد مجازا بل ملحقا بالمجاز لما بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل
الى غير اصل ولهذا لم اذكر الحذف مثالا له الخامس المجاز العقلي وهو الكلام المفاد به خلاف ما عند
المتكلم من الحكم فيه لضرب من التاويل افادة للخلاف لا بواسطة وضع كقولك انبت الربيع البقل وشفى
الطبيب المريض وكسا الخليفة الكعبة وهزم الامير الجند وبنى الوزير القصر قال خلاف ما عند
المتكلم من الحكم فيه ولم يقل خلاف ما عند العقل لئلا يختل طرده اذا قال الدهري عن اعتقاد باطل او جاهل غيره انبت
الربيع البقل رايا انبات البقل من الربيع فانه لا يسمى كلامه ذلك مجازا وان كان بخلاف العقل في نفس الامر
ولئلا يختل عكسه بمثل كسا الخليفة الكعبة فليس في العقل امتناع ان يكسو الخليفة نفسه الكعبة ولا يقدح ذلك
في كونه من المجاز العقلي قوله لضرب من التاويل احترز به عن الكذب فانه لا يسمى مجازا مع كونه كلاما مفيدا
خلاف ما عند المتكلم قوله افادة للخلاف لا بواسطة وضع احترز به عن المجاز اللغوي في صورة وهي اذا
ادعى ان انبت موضوع لاستعماله في القادر المختار او وضع انبت للقادر المختار فان المجاز حينئذ يسمى لغويا
وضعيا لا عقليا قوله وضع على التنكير دون الوضع ليشمل وضع اللغة ان ادعي ووضع غيرها كالوضع
الشرعي والوضع العرفي ان ارتكب ولاجل هذه الصورة لا نرى علماء هذا الفن يحكمون على انبت الربيع
البقل بكونه مجازا عقليا الا بعد بيان ان صيغ الافعال في معنى نسبتها الى الفاعل ليست تدل على
معنى سوى صدورها عن شيء ما فاما ان ذلك الشيء قادر ام غير قادر فليس بداخل في مفهوماتها وضعا
ويثبتون ذلك بوجوه منها ان وضعها لاستعمالها في القادر فقد لم ينقل عن احد من رواة اللغة وترك ذكر

القيد دليل في العرف على الاطلاق وحكم العقل بان لا بد لها من موثر قادر ان لم يجعل دليلا في ترك تقييدها
بالقادر المختار في الوضع لعدم الحاجة اليه من اجل شهادة العقل فلا اقل من ان لا يجعل دليلا في التقييد
لا سيما والعقل يجوز في احيا واشاب وانبت واشباهها صدورها عن القادر بوساطة موثر غير قادر
ومنها ان فعل في قولهم فعل الربيع النور لو كان موضوعا لاستعماله في القادر ومن المعلوم ان التفاوت
بين الفعل ومصدره لا يكون الا بمجرد الاقتران بالزمان لكان يلزم ان يكون قولنا فعل النار في كذا
وفعل الماء في كذا وفعل الدوا في كذا مجازا معلوما لكل احد لكن ادعاء ذلك عن الانصاف بمعزل
ومنها ان نحو خلق واحيا واشاب وانبت لو كانت موضوعة لاستعمالها في القادر بناء على حكم العقل بانها
لا توجد الا باختيار مختار لكان نحو شغل الحيز وقبل العرض ونافى الضد موضوعة لاستعمالها في غير
القادر بناء على حكم العقل بان شغل الحيز وقبول العرض ومنافاة الضد ليست بالاختيار ودعوى كونها
موضوعة لذلك دعوى غير مسموعة من السلف ويسمى هذا النوع مجاز التعدي الحكم فيه عن محله الاصلي
فالحكم في انبت الربيع البقل بكون الانبات فعلا للربيع محله الاصلي عند العقل كونه فعلا لله عز وجل
ويسمى عقليا لا لغويا لعدم رجوعه الى الوضع وكثيرا ما يسمى حكميا لتعلقه بالحكم واعلم ان هذا المجاز
لرجوعه الى الحكم والحكم يستدعي محكوما له وبه واحتمال كل منهما الحقيقة الوضعية والمجاز الوضعي لا ينحصر
على اربع صور كل منهما حقيقة وضعية نحو انبت الربيع البقل كل منهما مجاز وضعي نحو سر الكعبة الدهر الغياض
المحكوم له حقيقة وضعية والمحكوم به مجاز وضعي نحو احيا الربيع الارض المحكوم به حقيقة وضعية والمحكوم
له مجاز وضعي نحو انبت البقل شباب الزمان اذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح ما في الكتاب المجاز في التركيب
عقلي لا لغوي لما ذكر نحو اخرجت الارض اثقالها فان اسناد الاخراج الى الارض نقل بحكم عقلي الى اسناد
الاخراج الى غير ما هو له عند العقل فقد ازيل الحكم العقلي فيه عن مكانه الاصلي فان مكانه الاصلي اسناد اخراج
اثقال الارض الى خالق فان قيل اخرج موضوع لصدوره من القادر وقد استعمل لغير القادر فيكون
لفظ اخرج مستعملا في غير ما وضع له بحسب اللغة فيكون مجازا لغويا اجيب بان صيغة اخرج في معنى
نسبتها الى الفاعل لا تدل على معنى سوى صدوره عن شيء ما ولا يدل على خصوص ذلك الشيء من انه قادر
او ليس بقادر فان كونه قادرا ليس بداخل في مفهومه وضعا لانه لو كان داخلا في مفهومه وضعا لكان
اخرج خبرا تاما ولكان قول القائل اخرج الارض القادر تكريرا وغير القادر نقضا فكان التجوز في	اثقال
الاسناد العقلي فكان مجازا عقليا قوله مسئلة الاسما الشرعية جائزة لعدم امتناع وضع
الشارع اسما لغويا او غيره لمعنى معلوم او مجهول فان دلالته ليست ذاتية ولا يجب اسم للمسمى لا تبقيه
قبل التسمية وجواز الابدال اول الوضع وواقعة خلافا للقاضي قال لو وضعها لزمه تعريفها توقيفا	بلع
والا لزم ما لا يطاق والتعريف بالتواتر وليس واجاب من اجازه بالتزامه ومن منع منع اللزوم

فانه

فانه مشروط بتكليف الفهم قبل التفهيم وليس والتعريف بالتكرير والقراين كتعلم الوالد والولد ولنا القطع
بالاستقراء ان الصلوة للافعال والزكوة والصيام والحج لاخراج مال وامساك خاص وقصد البيت حقيقة
شرعية وهي في اللغة للدعاء والنمو والامساك والقصد المطلق وما قيل ان معانيها اللغوية باقية
والزيادات شروط الاجزاء مردود بان الصلوة للدعاء والاتباع لغة وقد يخلو عنهما المصلي شرعا
فلو بقي لما دل الاطلاق عليه وما قيل انها مجازات فان الدعاء جزء الصلوة والزكوة سبب النما مردود
بانه ان اريد استعمال الشارع اياها فهو المراد وان اريد استعمال اهل اللغة فيها اياه الظاهر
لجهلهم بها ظاهرا فلو استعملوها لعرفوها لسبق تعقل المعنى على الاستعمال ولانها سابقة الى الفهم
بغير قرينة والمجاز يتوقف عليها ۞ الاسما الشرعية ممكنة اذ لا امتناع في وضع الشارع اسما من
اسما اهل اللغة او من غير اسمايهم لمعنى يعرفونه او لا يعرفونه فان دلالة الاسما على المعاني ليست
لذواتها ولا الاسم واجب للمسمى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية وجواز ابدال اسم باسم كابدال
اسم الحرارة بالبرودة في ابتدا الوضع كما في اسما الاعلام والاسما الموضوعة لادوات ارباب الحرف
والاسما الشرعية واقعة خلافا للقاضي فانه نفى الاسما الشرعية والخلاف ههنا مفروض فيما استعمل
الشارع من اسما اهل اللغة كلفظ الصلوة والصوم والزكوة هل خرج به عن وضعهم ام لا فمنع القاضي
ابو بكر من ذلك على معنى ان تلك الاسما مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات التي هي في المعاني الشرعية
شروط ومنهم من منع من ذلك على معنى انما استعمله الشارع مجازات لغوية لم يبلغ رتبة الحقايق
قال القاضي ان الشارع لو وضع تلك الاسما لمعانيها لزمه تعريف الامة بطريق التوقيف نقل تلك الاسماء
والا كان مكلفا لهم بفهم مراده من تلك الاسما وهم لا يفهمونه فيلزم تكليف ما لا يطاق والتعريف بطريق
التوقيف في مثل هذه الامور لا بد وان يكون متواترا فان الحجة لا تقوم بالاحاد فيها والتواتر ليس
ثابت واجاب من اجاز التكليف بما لا يطاق بالتزام التكليف بما لا يطاق فانه جايز على اصول
الاشاعرة وان كان ممتنعا عند المعتزلة واجاب من منع التكليف بما لا يطاق بمنع لزوم التكليف
بما لا يطاق فانه انما يلزم التكليف بما لا يطاق لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم وليس كذلك وليس بلازم
ان يكون التعريف بالتواتر لم لا يجوز ان يكون التعريف بالتكرير والقراين المتعاقبة مرة بعد اخرى
كتعلم الوالدين ولدهما الصغير والدليل على ان الاسما الشرعية واقعة ان القطع حاصل بالاستقراء ان
الصلوة في الشرع موضوعة للافعال المخصوصة والزكوة للمقدار المخرج من المال والصيام لامساك خاص
وهو الامساك الشرعي من اول اليوم الى آخره مقرونا بالنية والحج لقصد البيت على الوجه المشروع
وهذه الاسما حقايق شرعية ضرورة سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق هذه الاسما عليها من غير قرينة
وهذه الاسما موضوعة في اللغة لغير هذه المعاني فان الصلوة في اللغة للدعاء والزكوة للنمو والصيام

للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وما قيل ان هذه الالفاظ غير موضوعة في الشرع لهذه المعاني
بل هذه الالفاظ مستعملة في معانيها اللغوية ومعانيها اللغوية باقية والزيادات الحاصلة في الشرع
شروط زيدت على معانيها اللغوية لا باعتبار ان تكون الالفاظ موضوعة لما دالة عليها بل باعتبار
انها شروط الاجزاء فان وقوع معانيها اللغوية على الوجه المطلوب شرعا لا يكون مجزيا بدون
هذه الزيادات مردود بان الصلوة للدعاء او الاتباع بحسب اللغة وقد استعملت في الشرع
فيما يخلو عنهما كصلوة الاخرس المنفرد وصلوة من لا قدرة له على القراءة اصلا في حال الانفراد
قوله وما قيل مبتدأ وقوله مردود خبره قوله وما قيل انها مجازات مناقضة للدليل الذي ذكر
على ان الاسماء الشرعية واقعة تقريرا للمناقضة لن يقال لا نسلم ان استعمال هذه الالفاظ في معانيها
شرعا بطريق الحقيقة بل هذه الاسماء مجازات لتحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني اللغوية وبين هذه
المعاني فان الصلوة للدعاء لغة وهو جزء الركعات والزكوة في اللغة النماء وهو سبب للمعنى وتسمية
الكل باسم الجزء والمسبب باسم السبب طريق المجاز قوله مردود وجهه تقرير الرد من وجهين احدهما
انه ان اريد ان تكون هذه الاسماء مجازات ان الشارع استعملها في هذه المعاني بطريق المجاز فهو المراد لانا
لا نعني بكون هذه الاسماء حقائق شرعية الا ان الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية وغلب استعمالها
فيها وان اريد بكونها مجازات ان اهل اللغة قد استعملوها في هذه المعاني بطريق المجاز فالظاهر بابا ه
اي يمنعه لان اهل اللغة جاهلون بهذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون هذه الاسماء فيها فان اهل
اللغة لو استعملوها في هذه المعاني لعرفوها ضرورة سبق تعقل المعنى على الاستعمال وثانيهما ان
استعمال هذه الاسماء في هذه المعاني لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لانه يسبق هذه المعاني الى الفهم
عند اطلاق هذه الاسماء من غير قرينة فلو كانت مجازات لم يسبق هذه المعاني الى الفهم عند اطلاق
هذه الاسماء من غير قرينة ولو كانت مجازات لم يسبق هذه المعاني الى الفهم بدون قرينة فان المجاز
يتوقف فهم معناه على القرينة قوله ومن اصحابنا من اعتقد انها مجازات هجرت حقايقها بالشرع
قالوا شرعت الصلوة للذكر وكل ذكر دعاء والحج القصد سميت به هذه العبادة لقوة العزم وقطع المسافة
قالوا وينصرف عند الاطلاق الى الشرعي حتى لو نذر صلوة او حجا او صوما لزمه المشروع وكذلك
العرف حتى لو حلف لا ياكل راسا او بيضا او طبيخا او شواء تعين ما تعورف قال فخر الاسلام
لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة وما قسمناه اولا اوضح ه
اعتقد بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ان الاسماء المستعملة في الشرع مجازات هجرت حقايقها اللغوية
بالشرع قالوا الصلوة والحج والصوم هجرت حقايقها اللغوية باستعمالها في معانيها الشرعية فان
الصلوة اسم للدعاء قال صلى الله عليه وسلم واذا كان صايما فليصل اي فليدع ثم سميت بها العبادة المعلومة

مجازا لانها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة لذكري اضاف المصدر الى المفعول اي لتذكرني فيها
لاشتمالها على الاذكار الواردة في كل ركن وكل ذكر دعاء فان من ذكر الله تعالى فقد دعاه وتحقيقه ان العبد
الفقير يذكر الله تعالى لطلب حاجته منه والدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه فيكون كل ذكر دعاء والحج القصد في اللغة
سميت به العبادة المعلومة مجازا لما فيها من قوة العزيمة والقصد لقطع المسافة والصوم في اللغة الامساك
مطلقا ثم نقل الى العبادة الخاصة مجازا لانها مستلزمة للامساك والزكوة تدل على الطهارة قال الله تعالى
وتزكيهم اي وتطهرهم وقال تعالى قد افلح من زكيها اي طهرها عن رذايل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء يقال
زكى الزرع اي نما ثم سمي بها القدر الذي يخرج من المال الى الفقير مجازا لان اخراجه سبب لنماء المال والبركة
فيه وللطهارة المؤدي عن الاثام وغلب استعمالها فيها حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو نذر ان يصلي او يحج او
يصوم لزمه العبادة المشروعة المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية وكذلك العرف
حتى لو حلف لا ياكل راسا او بيضا او طبيخا او شواء يعين ما يعرف اي يتعين ما هو متعارف وان كان اللفظ
دالا عليه بطريق المجاز ولا يحنث بما ليس بمتعارف وان كان ما ليس بمتعارف يكون الاسم حقيقة فيه لغة وانما
صار استعمال اللفظ في معناه المجازي واستفاضته فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال
الناس وحاجتهم الى الافهام والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعماله للشيء بطريق
المجاز صار المجاز بسبب استعمالهم كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة
وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لدخول العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره
الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة قال المصنف وما ذكرناه اولا
اوضح اي جعل هذه الامثلة التي ذكرت حقايق شرعية او عرفية اوضح من جعلها مجازات مهجورة الحقايق
قوله مسئلة الحق ان المجاز في اللغة كاطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وقالوا ظهر الطريق
ومتنه وجناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وليست حقايق في هذه لانها حقايق في غيرها
قطعا دفعا للاشتراك ولو كانت مشتركة لما سبق ما يسبق منها عند الاطلاق ضرورة التساوي الاستاذ
لو وقع فان افاد مع قرينة لم يحتمل غير ما افاد وكان حقيقة والا فمبهما فكذلك لان الحقيقة لا تفتقر اليها وايضا
فالتعبير بالحقيقة ممكن فالعدول مع الحاجة والقصور بعيد قلنا لا تفيد عند عدم الشهرة الا بقرينة
والحقيقة والمجاز صفتا اللفظ دون القراين المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة المجموع والعدول للفوايد المعلومة
في علم البيان ه اختلف الاصوليون في وقوع المجاز في اللغة فنفاه الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته
الباقون وهو الحق والدليل عليه انه اطلق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وقولهم ظهر الطريق ومتنه وشابت
لمة الليل وقامت الحرب على ساق واستعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني اما بطريق الحقيقة واما بطريق
المجاز ولا قائل بالفصل والاول منتف لوجهين احدهما ان هذه الالفاظ حقيقة في معان اخر بالاتفاق فان لفظ

الاسد حقيقة في السبع والحمار في البهيمة والظهر والمتن والساق في الاعضاء المخصوصة بالحيوان واللمة في الشعر اذا جاوز شحمة الاذن فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكرناه من الصور لكان اللفظ مشتركا وهو خلاف الاصل والمجاز ولئن كان خلاف الاصل فهو اولى من الاشتراك الثاني لو كانت هذه الاسماء حقيقة في المعاني المذكورة لكانت سابقة الى الفهم عند عدم القرينة ان كانت مجازات بالنسبة الى غيرها اولم يسبق الغير الى الفهم لو كانت حقيقة فيه ضرورة التساوي واللازم باطل لان عند عدم القرينة يتبادر غيرها الى الفهم فان عند عدم القرينة السابق الى الفهم من الاسد السبع ومن الحمار البهيمة وكذلك في باقي الصور قال الاستاذ لو وقع في لغة العرب مجاز فان افاد معناه المجازي بقرينة لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي افاده فهو كان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى وان افاد معناه بدون القرينة فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستقلا بدون القرينة ولا يفتقر الى القرينة في الافادة وايضا فانه ما من صورة من الصور الا ويمكن التعبير عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع افتقاره الى القرينة والعدول عن الحقيقة مع انه لا حاجة اليها ولا ضرورة بعيد عن الحكمة والبلاغة قلنا المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة الا بالقرينة ولا معنى للمجاز سوى هذا والنزاع في ذلك لفظي كيف وان الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ دون القرائن المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة المجموع والعدول عن الحقيقة الى المجاز للفوائد المعلومة في علم البيان مثل اختصاص المجاز بالخفة على اللسان او لمساعدته في وزن الكلام نظما ونثرا او المطابقة والمجانسة وقصد التعظيم او التحقير الحقيقة او ثقلها على اللسان الى غير ذلك من المقاصد المعلومة في البيان قوله مسئلة وهو في القرآن ليس كمثله شيء واسئل القرية يريد ان ينقض وهو متجوز بالزيادة والنقصان والاستعارة ومنعت الظاهرية اما في الاولى فهو نفي للتشبيه حقيقة اي ليس كذاته شيء والمثل العين فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اي بنفسه والقرية مجمع الناس ولئن سلم انما الجدران فانطاقها بجواب نبي معجزة له ممكن وكذلك خلق الارادة في الجدار وعارضت بان المجاز كذب ولذلك صدق نفيه وكذلك فيصان القرآن عنه وانما يصار اليه للعجز عن الحقيقة ولو جاز لوصف بالمتجوز ولجيبوا اليس نفيا للتشبيه والتناقض فان التقدير ليس مثل مثله وهو ثابت والمثل في الاية زايد لانه المشارك في الصفات حقيقة فان قيل سلب كلي فلم يقتض ثبوت الموضوع فيجوز نفي مثل المثل لعدم المثل وهو ابلغ قلنا ولا يقتضي نفيه فكان ممكنا والنفي هكذا للمبالغة مجاز وانتم تنفونه والقرية محل الاجتماع لا نفس المجتمعين وكلام الجماد معجزة يستلزم التحدي وليس على ان المجاز فيه غير مدفوع تجري من تحتها الانهار اشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الحج اشهر الله نور السموات وجزاء سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم كلما اوقدوا نارا للحرب وكونه كذبا وركيكا وعند العجز ممنوع وانما يكون كذبا لو اثبت حقيقة وقد يكون ابلغ وافصح من الحقيقة ومنطوقا به مع القدرة لقصد البلاغة واوصافه تعالى توقيفية ولم يرد المتجوز ٥ اختلفوا في ان المجاز على تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القرآن ام لا فمنعه الظاهرية واثبته الباقون وهو المختار رحمه المختار قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه مجاز بالزيادة لان قوله كمثله موضوع لمثل مثله

فاطلق واريد به مثله فيكون مجازا بالزيادة فانه اريد مجموع المضاف مع المضاف اليه المضاف اليه وقوله تعالى نائب واسئل القرية مجازا بالنقصان لان القرية موضوعة للمكان المخصوص فاطلقت واريد بها اهل القرية فيكون مجازا بالنقصان لانه اريد بالمضاف اليه مجموع المضاف مع المضاف اليه وقوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فانه مجاز من باب الاستعارة فان الارادة موضوعة لصفة ذي شعور وقد اريد بها هاهنا ما يشابهه وهو الميل القابع بالجدار قوله وهو متجوز بالزيادة يعني الاول قوله والنقصان يعني الثاني والاستعارة يعني الثالث ومنعت الظاهرية التجوز في الصور الثلث اما الاول وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء فهو حقيقة في نفي التشبيه ومعناه ليس كذاته شيء فان المثل هو العين ومنه قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اي بنفسه ويقال مثلك لا يقول هذا اي نفسك واما الثاني وهو قوله تعالى واسئل القرية فالقرية مجمع الناس فان القرية ماخوذة من الجمع ومنه يقال قرأت الماء في الحوض اي جمعته وقرأت الناقة لبنها في ضرعها اي جمعته ويقال لمن صار معروفا بالضيافة قاري لاجتماع الاضياف عنده وسمي القرآن قرآنا لذلك ايضا لاشتماله على مجموع السور والآيات ثم وان كان القرية اسم الجدران فان الله تعالى قادر على انطاقها والزمان زمان خرق العوائد فانه زمان النبوة وزمان النبوة زمان خرق العادة فيمكن نطقها بجواب نبي معجزة له واما الثالث وهو قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فحقيقة ايضا لانه لا يبعد ان يخلق الله تعالى الارادة في الجدار ثم قالوا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على التجوز لكنه معارض بما يدل على عدمه لان المجاز كذب ولذلك يصدق نفيه عند قول القايل للبليد انه حمار وللشجاع انه اسد بان يقال ليس البليد بحمار وليس الشجاع باسد واذا صدق نفيه يلزم كذبه ولان المجاز كذلك وكل ما هو كذلك يصان القرآن عنه ولان المجاز انما يصار اليه عند العجز عن الحقيقة وهو الله تعالى منزه عن ذلك ولانه لو جاز ان يقع المجاز في القرآن لوصف الباري تعالى بالمتجوز نظرا الى الاستقاق فانه اذا صدق المشتق منه صدق المشتق واللازم باطل بالاجماع والجواب عنها اما قولهم قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي للتشبيه حقيقة فليس بمستقيم لانه لو كان نفيا للتشبيه حقيقة لتناقض واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه حينئذ يكون التقدير ليس مثل مثله شيء فيلزم التناقض ضرورة انه مثل مثله والمثل في قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به زايد ليس هو العين لانه المشارك في الصفات حقيقة فلا يكون العين فان قيل قوله تعالى ليس كمثله شيء سلب كلي فلم يقتض ثبوت الموضوع فيجوز نفي مثل المثل لعدم المثل وهو ابلغ اجيب بان السلب الكلي وان لم يقتض ثبوت الموضوع لم يقتض نفي الموضوع فيمكن اثبات مثل المثل فيكون مناقضا لقولنا ليس مثل مثله شيء والنفي هكذا اي نفي مثل المثل لعدم المثل للمبالغة مجاز وانتم تنفونه هذا ما ذكره المصنف والحق ان هذا الكلام وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء محمول على المعنى الحقيقي ويلزم منه نفي المثل مطلقا بطريق برهاني وهو الاستدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم فان مثل

المثل لازم للمثل فانه اذا تحقق المثل يحقق مثل المثل لانه اذا كان للشي مثل يكون ذلك الشي مثل مثله
واذا كان مثل المثل لازما للمثل يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل فانه يلزم من نفي اللازم نفي الملزوم وقوله تعالى
ليس كمثله شي سلب كلي والموضوع فيه شي وهو نكرة في ساق النفي فيكون للعموم وقوله كمثله محمول معناه
مثل مثله فان الكاف بمعنى المثل فيكون التقدير ليس شي من الاشيا مثل مثله ومثل المثل من قبيل الاوصاف
فيكون على تقدير ثبوته يستدعى ذاتا يوصف به والمحمول هو الوصف اذا عرف هذا فنقول يلزم من قوله
تعالى ليس كمثله شي نفي مثله مطلقا اى نفي مثله في الاعيان وفي الاذهان وذلك لانه لو كان له مثل ذهنا
او عينا يكون هو مثل مثله لما عرفت ان مثل المثل لازم للمثل لكن ليس هو مثل مثله لقوله تعالى ليس كمثله
شي فانه يقتضي نفي مثل مثله عن كل شي فيقتضي نفي مثل المثل عنه ايضا فظهر من هذا انه اذا حمل هذا الكلام
على المفهوم الحقيقي يلزم نفي المثل على ابلغ الوجه لانه تعالى لو حمل هذا الكلام على المفهوم الحقيقي لم يحصل
المقصود وهو بيان تفرده في ذاته ونفي المثل عنه اذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل بل لو كان المراد منه
نفي مثل المثل يلزم المحال لانه يلزم نفيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعالى مثل مثله لانا نقول
نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لان مثل المثل لازم للمثل ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم قوله بل لو كان المراد
منه نفي مثل المثل يلزم المحال لانه يلزم نفيه تعالى عما يقول الظالمون قلنا اذا كان المراد منه نفي مثل المثل
يلزم نفي هذا الوصف اعني وصف مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى ولا محذور في نفي هذا الوصف عنه فان نفي
هذا الوصف اما بنفي الموصوف او بنفي المثل ونفي الموصوف ممتنع لذاته فيكون بنفي المثل بل المحال ان يتصف
بهذا الوصف فان اتصافه بهذا الوصف يستدعي ان يتصور له مثل ولا يتصور له مثل فان المثل هو المشارك
في الحقيقة ويمتنع مشاركة شي له في الحقيقة فيمتنع ان يكون مثلا لمثله وما قيل ان ثبوت مثل المثل لا يتوقف
على ثبوت المثل في الخارج بل على ثبوت مثله في الذهن وثبوت مثله في الذهن غير محال كلام ساقط فان
حقيقته تعالى لذاتها يمتنع ان يقع فيها اثنينية او كثرة فانه الفرد الواحد الحقيقي الذي لا يشاركه شي معه
في الحقيقة فلا يتصور له مثل واما قولهم القرية في قوله تعالى وسئل القرية يحتمع الناس اى نفس المجتمعين فليس
بصحيح لان القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لا نفس المجتمعين ومن ذلك سمي جامع القرآن بالقارى وكذلك
سمي جامع الاضياف بالقارى واما قولهم يمكن تعلق القرية بجواب نبي يحرم له فليس بحق لانه انما يقع كلام
الجماد معجزة للنبي اذا تحدى النبي به وليس كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه وان امكن تحقيق
ما قالوه مع بعده فلا يمكن دفع المجاز في القرآن عن قوله تعالى تجري من تحتها الانهار والانهار غير
جارية وعن قوله تعالى واشتعل الراس شيبا والراس غير مشتعل وعن قوله تعالى واخفض لهما جناح
الذل والذل لا جناح له وعن قوله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر ليست هي الحج بل هي طرف زمان
لافعال الحج وقوله تعالى الله نور السموات وقوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى الله يستهزئ بهم وقوله
تعالى

تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقوله تعالى ويمكرون ويمكر الله وقوله تعالى احاط بهم
سرادقها الى ما لا يحصى كثرة من المجازات والجواب عن المعارضة الاولى بمنع كون المجاز كذبا فانه انما يكون
لو اثبت ذلك حقيقة لا مجازا كيف والكذب مستقبح عند العقل والمجاز والاستعارة عندهم من المستحسنات
وعن الثانية بمنع كونه ركيكا بل ربما كان المجاز افصح وابلغ واقرب الى تحصيل مقاصد البليغ وعن
الثالثة بمنع كون المجاز انما يصار اليه للعجز عن الحقيقة فان المجاز قد يكون منطوقا به مع القدرة على الحقيقة
لقصد البلاغة وعن الرابعة بمنع استلزام صدق المشتق منه صدق المشتق وانما يلزم ذلك لو لم يكن
اسماء الله توقيفية وليس كذلك فان اسماء الله توقيفية ولم يرد اذن شرعي في اطلاق المتجوز قوله
مسلم العلاقة ضرورية وهل يشترط معها النقل فقيل لا يشترط والا لتوقف اهل العربية عليه ولا يتوقفون
وايضا لما افتقر الى النظر في العلاقة وقيل يشترط اذ لو كفت العلاقة لاطلق النخلة على كل طويل
والشبكة على الصيد والشجرة على الثمرة والاب على الابن وبالعكس للسببية قلنا امتنع لمانع لغوي
لا خلاف في ان المجاز مشروط بالعلاقة المعتبرة لكن اختلفوا في اطلاق الاسم على المعنى المجازي هل
يشترط في كل صورة مع العلاقة النقل عن العرب او يكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز فمنهم من
شرط في ذلك مع العلاقة النقل ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير احتج الذين لا يشرطون النقل بان النقل
في كل صورة لو كان شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم على النقل من العرب واللازم باطل فالملزوم
كذلك بيان الملازمة ان النقل لو كان شرطا في الاستعمال لتوقف المشروط وهو الاستعمال على الشرط
وهو النقل واما بيان بطلان اللازم فلانهم لا يتوقفون على الشرط بل يطلقون في كثير من الصور التي ظهر
فيها العلاقة مع عدم النقل حجة اخرى لهم تقريرها انه لو كان النقل عن العرب شرطا في كل صورة لما افتقر
المستعمل الى النظر في العلاقة المعتبرة بين المسمى الحقيقي والمعنى المجازي عند اطلاق اللفظ على المعنى
المجازي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المقصود من النظر في العلاقة جواز الاستعمال واذا
كان النقل شرطا يكفي في جواز استعمال اللفظ في المعنى كونه منقولا عنهم من غير ان يعلم العلاقة كما في جميع
المستعملات الحقيقية وهذه الحجة الثانية ضعيفة اما اولا فلانا نمنع بطلان اللازم فانا لا نسلم افتقار
المستعمل الى النظر في العلاقة عند اطلاق اللفظ في المفهوم المجازي بل النقل عن العرب في كل صورة كاف
في جواز الاطلاق والافتقار الى النظر انما يكون بالقياس الى الواضع فان الواضع عند وضع اللفظ للمفهوم
المجازي افتقر الى ان يلاحظ العلاقة بينهما ولئن سلم ان المستعمل مفتقر الى النظر في العلاقة ولكن لا نسلم صدق
الملازمة قوله لان المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال قلنا لا نسلم ان المقصود من النظر فيها منحصر
في جواز الاستعمال وذلك لانه يجوز ان يكون المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازي
فلذلك ينظر فيها لا لاجل افتقارنا في جواز الاستعمال الى النظر فيها حجة الشارطين النقل في كل واحدة

من الصور انه لو لم يشترط النقل عن العرب في جواز استعمال اللفظ في كل صورة بل كفت العلاقة لاطلق
النخل على كل طويل غير الانسان لمشابهته لها في الطول والشبكة على الصيد والشجر على الثمر والاب
على الابن وبالعكس تعبيرًا عن هذه الاشيا باسما اسبابها لما بينها وبين اسبابها من الملازمة في الغالب
وهي من الجهات المصحح للتجوز واذا ظهرت العلاقة المعتبرة بين المفهوم الحقيقي وغيره ولم يشترط النقل
عن العرب جاز اطلاق اسم المفهوم الحقيقي على ذلك الغير لتحقق المقتضي وانتفاء المانع واللازم باطل
فانهم لا يستعملون هذه الالفاظ في هذه المعاني والجواب عنه بمنع الملازمة تقريره لم لا يقال لا نسلم انه
اذا لم يشترط النقل لجاز الاستعمال في الصور المذكورة وذلك لان عدم جواز الاستعمال قد يكون لوجود
المانع لا لاشتراط النقل فانه يجوز ان يكون خصوصية هذه المحال مانعة عن جواز استعمال اللفظ فيها او
ان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ في هذه الصور فيكون تنصيصهم مانعا
من الجواز او لم يكتف الواضع في هذه الصور بمثل هذه العلاقة واعتبار العلاقة عند الواضع شرط جواز
الاستعمال قوله مسئلة اذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى لان الاشتراك يخل
بالتفاهم عند عدم القرينة ولاحتياجه الى قرينتين والمجاز اغلب وابلغ واوجز واوفق في استعمال الى قرينة والمجاز
الفصحآ ويتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والجناس والروي وعورض باطراد الاشتراك
في مدلوله فلا يضطرب اطلاقه وبالاشتقاق منه وباستغنائه عن العلاقة وبمخالفة الظاهر وارتكاب
الغلط لوجوب التوقف عند عدم القرينة وفي المجاز يحمل على الحقيقة وقد لا يكون مرادة فيتعين الغلط
وفوايد المجاز مشترك ومرجحه فكان اولى قلنا كلها لا يعارض ترجيح المجاز بكونه اغلب ومواقع هذه
المسئلة في تعارض الاشتراك والمجاز ومحاسن الاحوال المخلة بالفهم التام والتعارض بينهما انما يتصور
بان يكون اللفظ حقيقة بالنسبة الى احد مدلوليه ثم يتردد الذهن في كونه حقيقة بالنسبة الى المفهوم
الثاني حتى يلزم الاشتراك او غير حقيقة حتى يلزم المجاز فاذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز على الوجه
المذكور فالمجاز اولى يدل على ذلك وجوه بعضها باعتبار مفاسد الاشتراك وبعضها باعتبار فوايد
المجاز فبدا المصنف بمفاسد الاشتراك وذكر اثنين منها الاول ان الاشتراك يخل بالتفاهم عند عدم
القرينة فانه اذا تجرد عن القرينة لم يفهم واحد من معنييه على التعيين فاختل التفاهم بخلاف المجاز
فانه عند وجود القرينة يحمل على المفهوم المجازي وعند عدمها يحمل على المفهوم الحقيقي ولا يختل الفهم
وجدت القرينة ام لا الثاني ان المشترك يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه فان استعماله في كل من
معنييه يحتاج الى قرينة مخصصة لعدم ترجيح احد معنييه على الاخر كالعين فانه يحتاج عند استعماله
في الباصرة الى قرينة تخصصها وكذلك عند استعماله في الجارية بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة واحدة
عند استعماله في المفهوم المجازي ولا يحتاج الى القرينة عند استعماله في المعنى الحقيقي كالاسد فانه يحتاج

الى القرينة

الى القرينة عند استعماله في الشجاع ولا يحتاج اليها عند استعماله في المفترس ثم ذكر من الوجوه المتعلقة
لفوايد المجاز خمسة الاول ان المجاز اغلب في لغة العرب من الاشتراك ولولا انه اولى في تحصيل مقصود
الوضع لما كان كذلك الثاني ان المجاز ابلغ اي ادل على تمام المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على
شجاعته من قولنا زيد شجاع او زيد كالاسد في الشجاعة وما هو ابلغ اولى الثالث ان المجاز اوجز في اللفظ
اذ يقوم لفظ المجاز مقام الموصوف والصفة نحو رايت اسدا فان الاسد يقوم مقام قولنا رجل شجاع
الرابع ان المجاز اوفق للطباع في استعمال الفصحآ لانه قد يكون احسن في العادة كالتعبير بالجماع عن
ايلاج الذكر بالفرج الخامس ان المجاز يتوصل به الى السجع ومراعاة الوزن والتجريد والى المقابلة وهي ان
يجمع بين شيين او اكثر وبين ضديهما او اضدادها ثم اذا شرط ههنا شرط شرط هناك ضده
كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب
بالحسنى فسنيسره للعسرى والى المطابقة وهي الجمع بين المتضادين كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا
والى الجناس وهو تشابه الكلمتين في اللفظ نحو جبة البرد جنة البرد والى الروي وهو حرف القافية الذي
يبنى عليه القصيدة كاللام في قول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل لما ذكر الوجوه الدالة
على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه الدالة على ترجيح الاشتراك على المجاز فقال وعورض
اي عورض الوجوه الدالة على اولوية المجاز بوجوه دالة على ترجيح الاشتراك على المجاز منها ان المشترك
مطرد في مدلوله لكونه حقيقة في كل من مسمياته ومن علامات الحقيقة الاطراد فما يطرد لا يضطرب اطلاقه
ضرورة جواز استعماله في جميع موارده ومنها الاشتقاق فان المشترك يصح منه الاشتقاق لانه حقيقة
والاشتقاق من خواصها بخلاف المجاز كالامر فانه حقيقة في القول المخصوص فيشتق منه الامر والمامور وغيرهما
من المشتقات ومجاز في الفعل فلا يشتق منه شي فيكون المشترك متسعا في اللغة والاتساع امر مطلوب وما
يفيد الامر المطلوب اولى ومنها ان المشترك مستغن عن العلاقة بين مدلوليه اذ وضعه لكل واحد منهما على
السوية بخلاف المجاز فانه لا يصح الا باعتبار علاقة بين المدلول الحقيقي والمجازي ومنها ان الاشتراك يستغني
عن مخالفة الظاهر فان استعماله في كل من مدلوليه استعمال اللفظ فيما وضع له فلم يكن فيه خلاف الظاهر
بخلاف المجاز فان استعماله في المعنى المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ واستعمال اللفظ في غير
ما وضع له خلاف الظاهر ومنها استغنا المشترك عن ارتكاب غلط فانه يجب التوقف عند عدم القرينة فلا
يحمل على احد مدلوليه فلا يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم القرينة يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط
لجواز ان يكون المراد المتكلم المفهوم المجازي لا الحقيقي وما ذكر من فوايد المجاز اي كونه ابلغ واوجز واوفق
في استعمال الفصحآ وكونه يتوصل به الى السجع والمقابلة والمطابقة والجناس والروي فهو مشترك بين الاشتراك
والمجاز فان البلاغة وما يتبعها كما يصح وقوعها في المجاز يصح وقوعها في الاشتراك لان الاشتراك يفيد المقصود

على سبيل الاجمال فيتضح في معناه ابهام وبيان فيتشوق النفس الى تحصيله فحصوله في الذهن بعد الشوق
اليه اوقع فان الحاصل بعد الاشتياق والطلب اعز من المنساق بلا تعب فيكون ابلغ وكذلك فيما سمع البلاغة
والمشترك حقيقة فكان اولى قلنا كل ما ذكرتم من فوايد المشترك لا تعارض ترجيح المجاز بكونه اغلب لان
كثرة المجاز يدل على انه اوفق للطبع والذوق وما كان اوفق للطبع فهو اولى وهذا احق قوله مسلم
حكمهما في اثبات الاحكام بهما سواء ومنهم من منع عموم المجاز تعلقا بانه ضروري والحقيقة اصل فلا تساوي
فاذا ورد لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وورد ولا الصاع بالصاعين انصرف اليه ولم
يعم كل مكيل ولنا انه ليس بضروري لما مر ولا العموم ذاتي للحقيقة وانما يلحقها باسباب يلحق مثلها
المجاز كالتعريف للجنس ثم عين الصاع ليس بمراد فتعين عموم المجاز حكم الحقيقة والمجاز في اثبات
الاحكام بهما سواء حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما بلا خلاف
لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
فان كل واحد من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي وكذا حكم المجاز ثبوت ما
استعمل له اللفظ خاصا كان المجاز او عاما كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط وقوله تعالى اني اراني
اعصر خمرا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين هذا عند اكثر العلماء ومنهم من
منع العموم في المجاز واحتج في نفي العموم عن المجاز بان الحقيقة اصل لان الالفاظ وضعت دلالات
على المعاني للافادة وكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير ما وضعت له لان استعمالها في غير ما وضعت
له يفضي الى الاخلال بالفهم لكنهم جوزوا استعمالها في غير ما وضعت له لضرورة التوسع في الكلام بمنزلة
الرخص الشرعية في الاحكام وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة
فلا تساوي بين الحقيقة والمجاز في اثبات حكم العموم فاذا ورد قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء وورد ولا الصاع بالصاعين انصرف الى الطعام ولم يعم كل مكيل بيانه ان قوله عليه الصلاة والسلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع الطعام بالطعام قليلا كان او كثيرا مساويا كان
او غير مساو فان الطعام معرف باللام مفيد للعموم لكن قد عارضه الاستثناء في الكثير فان المراد من قوله
سواء بسواء المساواة في الكيل بالاتفاق فبقي ما عداه مندرجا في العموم فيحرم بيع حفنة بحفنتين وتفاحة
بتفاحتين والحديث باشارته يقتضي كون الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق دل على علية المشتق
منه لذلك الحكم كالزنا والسرقة في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد وقوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والطعام اسم لما يوكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة واذا ثبت كونه
علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد الاوصاف لا يكون الكيل علة بالضرورة فلا يحرم بيع
غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم الذي هو علة الحرمة وحديث الصاع وهو ما روي عن

ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين يدل بعبارته
وعمومه على حرمة بيع الصاع بالصاعين طعاما كان او غير طعام فان حقيقة الصاع غير مراده ههنا بالاتفاق
فان بيع نفس الصاع بالصاعين صحيح جايز بلا خلاف وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق اسم المحل
على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم الصاع اسم جنس معرف باللام فيعم جميع ما يحله
طعاما او غير طعام كما لو كان على حقيقته فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا وباشارته يدل على ان الكيل
هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين
او ولا مكيلا بمكيلين فيجوز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف مقتضى
الحديث الاول وهذا في عموم المجاز نقول بانصرافه الى الطعام لان الصاع مجاز ولا نسلم اذ لا عموم للمجاز
وقد اريد منه الطعام بالاتفاق فلا يكون غيره مرادا ويصير تقدير الكلام ولا الطعام المقدر بالصاع
بالطعام المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لا يدل على حرمة غير الطعام متفاضلا ولا على كون
الكيل علة وصار موافقا للاول منصرفا اليه والمثبتون لعموم المجاز قالوا المجاز ليس بضروري
فان الفصيح من اهل اللغة المتمكن من التعبير عن مقصوده بالحقيقة كثيرا ما يعدل عنها اليه من غير حاجة
ولا ضرورة والناس يستحسنون المجاز فوق ما يستحسنون الحقيقة والدليل على هذا ان القرآن الكريم
في اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة ويوجد المجاز فيه كثيرا كما مر ولا يخفى ولا ليس العموم ذاتيا للحقيقة
فان عموم الحقيقة ليس لكونها حقيقة اذ لو كان عموم الحقيقة لكونها حقيقة لما انفك العموم عنها فلم يوجد
حقيقة الا وان يكون عامة وليس كذلك بل العموم يلحق الحقيقة باسباب زايدة مثل تعريف الجنس باللام وغيره
مما سبق في العموم فاذا وجد هذا السبب في المجاز يعين المصير اليه والصاع عينه غير مراد بل المراد ما يحل
فيه بطريق المجاز فتعين عموم المجاز كما تعين عموم الحقيقة قوله مسئلة امتنا وجمع من المعتزلة لا يصح
ارادتهما معا من لفظ واحد وكذلك معاني المشترك واجازه الشافعي والقاضي وبعض المعتزلة ان لم يمتنع
الجمع كافعل امرا وتهديدا وابو الحسين والغزالي يراد لا لغة والخلاف في الجمع كالاثر مبني على المفرد
وقيل يصح فيه وان امتنع في المفرد لنا انه مستعمل فيهما مريدا ما وضع له وما لم يوضع وهو محال والمشترك
ان كان لاحد امرين مختلفين على البدل فاستعماله في المجموع لغير ما وضع له للتغاير بين المجموع وافراده
وان وضع له ايضا فان استعمل فيه وحده فما اراد معهوماته او في الكل احال لان افادته للمجموع
يستلزم عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به وهو تناقض فان قيل لا نسلم لم تقول
انه موضوع لاحدهما على البدل والشافعي يعم ولهذا احمله على الكل عند التجرد عن القرينة قلنا جاز
استعماله في احدهما بعينه فاذا استعمل في المجموع وحده فان كان حقيقة في الافراد لم يكن استعماله في الكل
او مجازا فيهما لم يجمع الحقيقة والمجاز وهو خلاف مذهبه وان اريدت الافراد استحال للزوم الاكتفاء وعدمه

الشافعي ان الله وملايكته يصلون الم تر ان الله يسجد له والصلاه من الله الرحمة ومن الملايكة استغفار
والسجود مختلف قلنا السجود الخضوع فهو متواطي والصلوة الاعتنا باظهار الشرف او متقدر خبره
او الفعل بدليل ما يقارنه فهما لفظان ن اختلف العلما في اللفظ الواحد من متكلم واحد في وقت واحد
اذا كانت حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر كالنكاح المطلق على العقد والوطي ومشتركا بينهما
كالقرء للطهر والحيض هل يصح ان يريد بها كلا المعنيين معا ام لا واعلم ان الخلاف فيما اذا تلفظ باللفظ
الذي هو حقيقة في احد المعنيين مجاز في الآخر او باللفظ المشترك مرة واحدة واراد به معنييه واما اذا
تلفظ مرة واراد به احد المعنيين وتلفظ به مرة ثانية واراد المعنى الآخر فلا خلاف في صحة هذا والمراد
باطلاق اللفظ على معنييه ان يجعل كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا لا ان يجعل مجموع المعنيين مدلولا
مطابقيا فانه فرق بين اطلاق الذي يكون فيه كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا وبين الاطلاق
الذي يكون المجموع فيه مدلولا مطابقيا وايضا ليس المراد منه ان يكون كل واحد من المعنيين مدلولا
مطابقيا على البدل بل المراد منه ان يكون كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا في الحالة التي يكون الآخر
ايضا مدلولا مطابقيا على معنى ان يراد باللفظ دفعة واحدة هذا المعنى وهذا المعنى اذا عرفت هذا
فنقول ذهب ائمة الحنفية وجماعة من اصحاب الشافعي وجماعة من المعتزلة كابي هاشم وابي عبد الله
البصري وغيرهما الى انه لا يصح ارادتهما معا من لفظ واحد سوا كان حقيقة في احدهما مجازا في الآخر
او مشتركا بينهما وذهب الشافعي وجماعة من اصحابه والقاضي ابو بكر وجماعة من مشايخ المعتزلة
كالجبائي والقاضي عبد الجبار وغيرهم الى جوازه بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل
في الامر بالشي والتهديد عليه فانه يمتنع الجمع بينهما واما صحة الجمع بين المعنيين فان تناول اللفظ الذي
له معنيان لا يخلو اما ان يكون المنسوب اليه في التركيب يصح انتسابه الى كل واحد من المعنيين
او لا فان كان الاول فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب كقول القايل الاسد متحيز واريد
به المفترس والشجاع وكقوله العين متحيز واريد بالعين الجارية والذهب وان كان الثاني فلا
يخلو اما ان يكون المنسوب اليه في التركيب قابلا للتوزيع بالنسبة الى المعنيين بان يكون البعض
منسوبا الى احدهما والبعض الاخر منسوبا الى الاخر او لا يكون فان كان الاول فقد صح الجمع بين
المعنيين في ذلك التركيب مثل قوله تعالى ان الله وملايكته يصلون على النبي فان المنسوب اليه وهو
الضمير العايد الى الله تعالى والملايكة قابل للتوزيع بان يجعل البعض منسوبا اليه بالنسبة الى احد
المعنيين والبعض الاخر منسوبا اليه بالنسبة الى المعنى الآخر كما يجعل لفظ الجلالة منسوبا اليه
للرحمة والمغفرة والملايكة منسوبا اليها للدعا والاستغفار فالله تعالى يرحم النبي ويغفر له
والملايكة يدعون له ويستغفرون له وان كان الثاني فلا يصح اطلاقه على معنييه مثل ان يقال العين

في هذا الحجر ويراد بالعين الشمس والجارية فانه يمتنع الجمع بينهما فيما هو المنسوب اليه لاستحالة
حصول الشمس والجارية في هذا الحجر ونعني بالشمس القرص لا ضوءه ومذهب الشافعي انه متى تجرد
اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد المعنيين وجب حمله على المعنيين ليس كذلك عند من جوز ذلك
من مشايخ المعتزلة وفصل ابو الحسين والغزالي فقالا لا يصح ان يراد باللفظ الواحد معنياه بوضع
جديد لانه يصح اطلاقه لغة حقيقة او مجازا وعلى هذا النحو من الخلاف اختلفوا في الجمع كالاسد
والاقرا سواء كان اثباتا كما لو قيل للمراة اعتدي بالاقرا او نفيا كما لو قيل لا تعتدي بالاقرا وذلك
لان جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا لمعنييه كان الجمع كذلك وان كان
لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك ايضا جمعه والحجاج في الجمع متفرع على الحجاج في المفرد وربما قال
بالتعميم في طرف النفي سوا كان فردا او جمعا بعض من قال بنفيه في طرف الاثبات ولهذا قال
ابو الحسين البصري في بعض الاشتباه اذ يجوز ان يقال بنفي الاعتداد بالحيض والطهر معا والحق
ان النفي انما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه
احد المعنيين فكذلك النفي هذا تحرير المذاهب واحتج المصنف على الاول من المذاهب اما على الحقيقة والمجاز
فبان مستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجاز مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه وغير مريد ما وضع له اللفظ
اولا لاستعماله في غيره وهو محال ضرورة امتناع اجتماع النقيضين واما على المشترك فبان المشترك لا يخلو اما
ان يكون موضوعا لاحد امرين مختلفين على سبيل البدل من غير ان يكون موضوعا للمجموع فاستعمال اللفظ
للمجموع استعمال لغير ما وضع له اللفظ ضرورة التغاير بين المجموع من امرين مختلفين وبين افراده سوا كان كل
واحد واحدهما على سبيل البدل او احدهما على التعيين واستعمال اللفظ في غير ما وضع له ممتنع واما
ان يكون موضوعا للمجموع ايضا فان استعمله في المجموع وحده لم يكن اللفظ مفيدا الا لاحد مفهوماته لانه حينيذ
لا يكون اللفظ مستعملا الا لاحد مفهوماته فلم يكن مستعملا في جميع مفهوماته فلم يكن لجميع مفهوماته وان
استعمله في المجموع وفي الافراد على الجمع فهو محال لان افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفا دون المجموع فان
افادة المجموع معناه ان الاكتفا لا يحصل الا به وافادته للمفرد يستلزم الاكتفا به لان افادته للمفرد
معناه ان الاكتفا يحصل به وهو تناقض ثم قال المصنف فان قيل ما ذكرتم في المشترك انما هو لازم
لمن يقول ان المشترك موضوع لاحد المعنيين على سبيل البدل حقيقة وليس كذلك عند الشافعي والقاضي
ابي بكر فانهما يعممان المشترك في الجميع على طريق الحقيقة ولهذا اذا تجرد المشترك عن القرينة وجب
حمله على الكل عندهما وعلى هذا بطل كل ما قيل من التقسيم المبني على ان اللفظ المشترك موضوع لاحد
مفهوميه على سبيل البدل حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على مشايخ المعتزلة المعتقدين
كون اللفظ المشترك موضوعا لاحد مفهوميه على سبيل البدل حقيقة قلنا جاز استعماله في احد مفهوميه

لقرينة عند الشافعي والقاضي ابي بكر سواء كان حقيقة او مجازا وعند ذلك اذا استعمل في المجموع وحده
فان كان اللفظ حقيقة في الافراد يكون اللفظ مشتركا بين المجموع والافراد فلم يكن المشترك مستعملا في
جميع مفهوماته وان كان اللفظ مجازا في الافراد لم يجمع الحقيقة والمجاز لانه حينئذ يكون مستعملا في المجموع
الذي هو مفهومه الحقيقي ولم يكن مستعملا في الافراد التي هي مفهوماته المجازية فلم يكن مستعملا في
الحقيقة والمجاز وهو خلاف مذهب الشافعي والقاضي واذا استعمل في الافراد ايضا فارادة
الافراد والمجموع يلزم المحال لان افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم
الاكتفاء وهو جمع بين النقيضين اجاب صاحب الاحكام بان استعماله في الافراد متى يكون مستلزما للاكتفاء
بها اذا كانت داخلة في المجموع او اذا لم تكن داخلة في المجموع الاول ممنوع فانه اذا كان داخلا في المجموع فلا بد
منها وهذا لا استلزام الاكتفاء بها والثاني مسلم ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين اما على تقدير الحمل
باللفظ في آحاد الافراد مع الاقتصار فلان الجملة غير مشترط في الاكتفاء واما عند كون الافراد داخلة في
مسمى الجملة فلانها لا بد منها لا بمعنى انه يكتفى بها فان قيل اذا كانت الافراد داخلة في مسمى الجملة فليس للفظ
عليها دلالة لا بجهة الحقيقة ولا بجهة المجاز بل بطريق الملازمة الذهنية وليست دلالة لفظية ليلزم ما قيل
قلنا لا نسلم خروجها عن الدلالة اللفظية وذلك لانه لا خفاء بدخول الافراد في الجملة فيكون مفهومة من اللفظ
الدال على الجملة فله عليها دلالة وهي اما ان يكون بجهة الحقيقة او التجوز هذا ما قال صاحب الاحكام وفيه نظر
فانه لا يلزم من كون دلالتها لفظية ان يكون بجهة الحقيقة او التجوز فان دلالة التضمن لفظية وليست بجهة
الحقيقة او التجوز ضرورة كون اللفظ غير مستعمل في مدلوله التضمني فكل من الحقيقة والمجاز مشروط بالاستعمال
ولقائل ان يقول ليس من شرط استعمال اللفظ في معنى عدم استعماله في معنى آخر فان استعمال اللفظ
على المعنى جار على وفق الوضع فكما انه ليس من شرط وضع اللفظ لمعنى عدم وضعه لمعنى آخر فكذلك
استعماله لمعنى لا يشترط فيه عدم استعماله لمعنى آخر سواء كان المعنى الآخر موضوعا له اللفظ ايضا او غير
موضوع له اعني المفهوم المجازي وايضا ليس من شرط استعمال اللفظ في مفهومه المجازي عدم استعماله في
مفهومه الحقيقي ولا عدم استعماله في مدلول آخر مجازي والمشترك اذا اطلق واريد به احد المدلولات
لا بعينه لا يكون حقيقة لان اللفظ لم يوضع لاحد المدلولات لا بعينه بل يكون مجازا ان اريد بقوله لا بعينه
ان لا يكون التعيين شرطا والعلاقة اللزوم فان احد المدلولات لا بعينه بالمعنى المذكور لازم لكل واحد
من المدلولات بعينه الذي هو المدلول الحقيقي واطلاق اللفظ على لازم ما وضع له اللفظ اطلاق بالمجاز
هذا اذا اريد بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين شرطا واما اذا اريد بقوله لا بعينه ان يكون عدم
التعيين شرطا فلا يصح اطلاق اللفظ عليه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اما بطريق الحقيقة فلان
اللفظ لم يوضع له واما بطريق المجاز فلانه لم يكن بين مدلوله الحقيقي الذي هو كل واحد منها بعينه وبين احد

مدلولاته لا بعينه بالمعنى المذكور علاقة معتبرة بحسب النوع حتى يصح اطلاقه عليه بطريق المجاز والمشترك
اذا اطلق واريد به احد مدلولاته بعينه دون غيره يكون اطلاقا بطريق الحقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع
له ويحتاج الى قرينة لا باعتبار ارادة المدلول الحقيقي بل باعتبار عدم ارادة المدلول الآخر الحقيقي فان
المدلول الآخر ايضا مدلول حقيقي والغرض انه غير مراد واذا اطلق واريد به جميع مدلولاته على معنى انه
اريد هذا مستقلا ومعا يكون اطلاقا بطريق الحقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له لا على معنى انه اريد به
مجموع معانيه فانه بطريق المجاز لان الواضع لم يضع اللفظ بازاء المجموع فيكون بطريق المجاز لانه استعمال
اللفظ في غير ما وضع له واستعمال اللفظ في كل واحد من المدلولات غير محتاج الى قرينة ضرورة انتفاء الموجب
لذكر القرينة وهو عدم ارادة الحقيقة واستعمال اللفظ في المجموع يحتاج الى علاقة ثم الى قرينة اللفظ اذا
اريد به مفهومه الحقيقي ومفهومه المجازي بان يجعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا والمدلول المجازي مدلولا
آخر مطابقيا مجازيا لا بان يجعل المجموع من المدلول المطابقي والمدلول المجازي مدلولا واحدا مطابقيا
يكون حقيقة بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له ويكون مجازا
بالنسبة الى المدلول المجازي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولا اذا عرف
هذا فنقول قوله في بيان انه لا يصح ارادتهما اي ارادة المفهوم الحقيقي والمجازي معا من لفظ واحد
ان المستعمل فيهما مريد ما وضع له مسلم قوله وما لم يوضع ايضا مسلم قوله وهو محال ممنوع قوله في بيان
احالته ان المستعمل فيهما مريد ما وضع اللفظ له اولا لاستعماله فيه غير مريد ما وضع له اللفظ اولا
لاستعماله في غيره قلنا مسلم انه مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله فيه لكنه لا نسلم انه غير مريد ما وضع
له اللفظ اولا قوله لاستعماله اللفظ في غيره قلنا استعمال اللفظ في غير ما وضع له اللفظ اولا لا يستلزم
عدم كون ما وضع له اللفظ اولا مرادا بل عدم استعمال اللفظ فيما وضع له اولا يستلزم عدم كونه مرادا
اما استعماله في غيره فلا يستلزم فانه يجوز ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا ويكون المراد او مستعملا
في غير ما وضع له اللفظ اولا فيكون ذلك الغير مرادا ولا امتناع في كون كل منهما مرادا من اللفظ باعتبارين
فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ واحد يكون حقيقة ومجازا في حالة واحدة قلنا لا امتناع في ذلك
باعتبارين فان اللفظ باعتبار استعماله في مفهومه الحقيقي حقيقة وباعتبار استعماله في مفهومه المجازي مجاز
وقوله في بيان ان المشترك لا يصح ارادة مفهوميه من المشترك ان كان لاحد امرين مختلفين على البدل
فاستعماله في المجموع لغير ما وضع له للتغاير بين المجموع وافراده الى قوله وهو تناقض مبني على ان المشترك موضوع
لاحدهما على سبيل البدل فقط او موضوع لاحدهما على سبيل البدل وللمجموع ايضا والمجوزون لاستعمال
المشترك في مفهوميه لا يقولون بهذا بل يقولون ان المشترك موضوع لكل واحد من المفهومين على سبيل
الاستقلال على ان يكون كل من المفهومين مدلولا مطابقيا حقيقيا ولا يكون موضوعا لاحدهما على

سبيل البدل ولا للمجموع من حيث هو قوله في جواب فان قيل قلنا جاز استعماله في احدهما بقرينة الى قوله الاكتفاء وعدمه قلنا جاز استعماله في احدهما بعينه بقرينة ان كان استعماله فيه بدون استعماله في الآخر وبدون قرينة ان كان استعماله فيه مع استعماله في الآخر وعلى التقديرين يكون الاستعمال فيه بطريق الحقيقة لانه استعمال فيما وضع له اللفظ اولا والقرينة انما يكون في الصورة الاولى لعدم استعماله في مفهومه الحقيقي لا لاستعماله في المفهوم الحقيقي ولا يصح استعماله في المجموع لا بطريق الحقيقة فظاهر فان المشترك لم يوضع للمجموع بل هو موضوع لكل واحد بعينه واما المجموع فلانه لم يتحقق علاقة معتبرة بين المفهوم الحقيقي وبين المجموع فان قيل العلاقة الكلية والجزئية فان المفهوم الحقيقي الذي هو كل واحد من مفهوميه بعينه جزء للمجموع قلنا هذا ليس من الكلية والجزئية اللتين يصلحان لكونهما علاقة فان الكل والجزء اللذين يصلحان لكونهما علاقة هما اللذان يكون بينهما تلازم حقيقي وههنا كل وجزء بالاعتبار من غير لزوم حقيقي بينهما فيكون المشترك مستعملا في كل واحد من مفهوميه بعينه ولا يكون مستعملا في احدهما لا بعينه على سبيل البدل ولا في المجموع من حيث هو واستعماله في كل منهما لا يستلزم الاكتفاء به وانما يلزم ذلك لو كان غير مستعمل في الآخر فلا والاحتجاج على ما ذهب اليه الشافعي والقاضي ابو بكر من وجوه خمسة ذكر المصنف منها اثنين الاول قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وجه الاحتجاج ان الصلوة لفظ مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة واحدة فانه اسند الى الضمير لله والملائكة فلا يخلو اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الآخر وهو ايضا باطل والا يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة الى الملائكة وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه الحقيقيين فيكون حقيقة في كل واحد من الرحمة والاستغفار ولا يكون حقيقة في المجموع فانه لم يستعمل في المجموع فلا يكون حقيقة فيه واعترض على هذا بانا نختار انه لم يرد به واحد منهما بل اريد به الاعتناء باظهار الشرف الذي هو القدر المشترك بين الرحمة والاستغفار فلم يلزم ان يكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه بل حينئذ يكون مستعملا بطريق التواطؤ وايضا يجوز ان يقدر خبر حتى كانه قال ان الله يصلي والملائكة يصلون ويكون حذف الخبر للقرينة وهي دلالة ما بعده عليه فلم يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه دفعة واحدة بل يكون المراد بالخبر المحذوف اي يصلي الرحمة وبالمذكور الاستغفار اي ان الله يرحم والملائكة يستغفرون وهذان الاعتراضان ذكرهما المصنف وعورض بان دليلكم وان دل على انه يجب ان يراد بقوله يصلون الرحمة والاستغفار ولكن عندنا ما ينفيه وذلك لانه ان اريد بالصلوة الرحمة والاستغفار يلزم اسناد المجموع الى الضمير الذي هو فاعله فيلزم اسناد الرحمة والاستغفار الى الله تعالى وكذا يلزم اسنادهما الى الملائكة وهو باطل والجواب عن الاعتراض الاول ان اطلاق الصلوة على الاعتناء

باظهار

الآخر

بطريق المجاز في

[illegible] بطريق الحقيقة

ولما اراد ان يستعمل في [illegible]

باظهار الشرف مجاز فان لفظ الصلوة لم يكن موضوعا له لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف ولا بحسب اللغة والمجاز على خلاف الاصل لا يقال لو لم يحمل على الاعتناء بالشرف يلزم الاشتراك او المجاز واذا دار اللفظ بين التواطؤ والاشتراك فالتواطؤ اولى دفعا للمجاز والاشتراك المحذورين ولئن سلم انه لا يكون موضوعا للاعتناء باظهار الشرف ويكون اطلاقه عليه بطريق المجاز فالحمل عليه اولى دفعا للاشتراك لانا نقول انما يكون التواطؤ اولى اذا كان اللفظ دائرا بين الثلثة ولم يدل دليل يقتضي احدها بخصوصه اما اذا دل دليل على احدها بخصوصه يتعين ما دل الدليل عليه وههنا قد دل دليل على ان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار فانه عند اطلاقها تبادر الفهم الى الرحمة والاستغفار ولم يتبادر الى الاعتناء باظهار الشرف واما قوله ولئن سلمنا انه غير موضوع للاعتناء باظهار الشرف فحمله عليه بطريق المجاز اولى دفعا للاشتراك فهو مغالطة فان الحمل على هذا لم يدفع الاشتراك لان الاشتراك ثابت كما سواء حملنا على هذا او لم نحمل نعم لو حملنا على هذا يلزم حمل اللفظ المشترك على مفهومه المجازي دون حمله على مفهومه الحقيقي وحمل اللفظ المشترك على مدلوله الحقيقي اولى من حمله على مدلوله المجازي وعن الثاني ان الاصل عدم الحذف والجواب عن المعارضة بانا لا نسلم انه يلزم ان يكون المجموع مسندا الى كل منهما بل يوزع لان المسند اليه ضمير المتعدد وهو قابل للتوزيع فيحمل الرحمة مسندة الى الله تعالى والاستغفار مسندا الى الملائكة فان قيل كيف يصح تعديته بعلى اذا كان الاستغفار مسندا الى الملائكة فان الملائكة يستغفرون له لا عليه اجيب بانه لما كان تعديته بالنسبة الى الرحمة بعلى وبالنسبة الى الاستغفار باللام والرحمة منسوبة الى الله غلب جانب ما هو منسوب الى الله تعالى على ما هو منسوب الى الملائكة او نقول المراد به الرحمة بالنسبة الى الله تعالى والاستغفار بالنسبة الى الملائكة وكلاهما على سبيل الحنو والتعطف عدي بعلى الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وجه الاحتجاج انه اسند السجود الى هؤلاء المذكورين والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع ولا يخلو اما ان لا يراد بالسجود معنى وحينئذ يلزم الاهمال وهو باطل او يراد به غيرهما والاصل عدمه ولانه خلاف الظاهر من غير دليل ولا يخاطبنا الله تعالى به او يكون وضع الجبهة وحده وهو باطل لانه لا يصح اسناده الى هؤلاء المذكورين او الخضوع وحده وهو باطل والا لكان تخصيص كثير من الناس ضايعا لان الخضوع شامل للجميع فانه هو الخضوع القهري وهو شامل لجميع المخلوقات فتعين ان يكون المراد به وضع الجبهة والخضوع فيكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه وقد اورد عليه ان المراد بالسجود الخضوع المشترك بين الجميع فيكون استعماله بطريق التواطؤ وبان حرف العطف بمثابة تكرير العامل فكانه قال يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض ويسجد له الشجر فلم يكن استعمالا للفظ المشترك في مفهوميه دفعة واحدة وبانه لو كان مستعملا

والمجازين

في المجموع لكان موضوعا للجميع واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة لوكان مستعملا في
الجميع ولم يكن موضوعا له لكان استعمالا للفظ في غير ما وضع له وهو غير جائز والجواب عن الاول انه
لوكان السجود بمعنى الخضوع فقط يلزم التكرار في قوله وكثير من الناس وكذا يلزم ان يكون تخصيص
كثير من الناس ضايعا اما الاول فلان قوله تعالى ومن في الارض ساول الناس فذكر كثير من الناس
يكون تكرارا واما الثاني فلان السجود بمعنى الخضوع لا يكون مختصا بكثير من الناس بل يكون شاملا
للجميع فيكون تخصيص كثير من الناس ضايعا وعن الثاني انا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة تكرر العامل
ولئن سلم انه بمثابة تكريره فهو بمثابته بعينه والجواب عن الثالث انه مستعمل في الجميع بمعنى انه مستعمل في
هذا بان يكون مدلولا مطابقيا حقيقيا وفي ذلك ايضا لذلك لانه يكون مستعملا في المجموع من حيث ان
المجموع مدلول واحد مطابقي واذا كان مستعملا في الجميع بالمعنى المذكور يكون مستعملا فيما وضع له لان
كل واحد موضوع له الثالث قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وجه الاحتجاج انه اريد
بلفظ قروء الاطهار والحيض فان المراة المجتهدة اذا ادى اجتهادها الى ان المراد بالقرء كل واحد
من الطهر والحيض لزمها الاعتداد بالطهر والحيض ضرورة انما يجب عليها العمل بما ادى اليه
اجتهادها فيكون اللفظ محمولا على مدلوليه معا وقد اورد عليه بانه لا يلزم من العمل بما ادى اليه اجتهادها
ان يكون اللفظ مستعملا فيهما في الواقع اجيب عنه بانه يلزم ان يكون جائز الاستعمال فيهما في الواقع
وهو المطلوب الرابع قال سيبويه الويل له دعاء وخبر فجعل الويل مفيدا لكل واحد من الامرين معا
وقد اورد عليه بان سيبويه اراد ان الويل له حقيقة في الخبر مجاز في الدعاء او اخبر عن كونه مشتركا بين
الدعاء والخبر لا انه استعمل فيهما معا فان استعماله فيهما محال لان الدعاء انما يحسن اذا كان الشيء
مجهول الثبوت معدوما عند الداعي والخبر عن معلوم الثبوت او مظنونه وبينهما تناقض وبان قوله
ويل له مركب والاشتراك من خواص المفرد والجواب عنه ان الظاهر من كلام سيبويه انه مشترك فيهما
ومستعمل فيهما ولا تناقض بين الخبر والدعاء فان كلا منهما لا يقتضي القطع بالثبوت ويجوز ان يكون كل منهما
مظنون الثبوت الخامس ان المقتضي لصحة استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه مجموع والمانع مفقود فيجب
العمل بالمقتضي السالم عن المعارض اما بيان تحقق المقتضي فلان اللفظ المشترك بالنسبة الى كل واحد
من المعنيين حقيقة لان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين فلو استعمل في كل واحد منهما يكون اللفظ
مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة لانه لا معنى للحقيقة الا اللفظ المستعمل فيما وضع له ويجوز ان يراد باللفظ
الواحد معان كثيرة بمعنى كل واحد واحد يدل على ذلك لفظ من في قول القائل من دخل داري فله كذا
فانه يجوز ان يراد كل واحد لا الكل ولذلك لو صرح به لم يستقبحه العقلاء ولا اهل اللغة واما انتفاء المانع
فلعدم الاحتياج الى القرينة لان القرينة في اللفظ المشترك انما تحتاج اليها لاخراج احد المدلولين لا للافادة

اللفظ

اللفظ المدلول الاخر فثبت الجواز عملا بالمقتضي السالم عن المعارض الذي هو المانع والصواب ما ذهب
اليه الشافعي وهو ان اللفظ المشترك اذا تجرد عن القراين المخصصة لاحد المدلولين يجب ان يحمل عليهما
ان صح الجمع بينهما ويكون حقيقة في كل منهما وذلك لان اللفظ اذا تجرد عن القراين المخصصة وكان الجمع بينهما
صحيحا فلا يخلو اما ان لا يحمل على واحد منهما او يحمل على واحد منهما على التعيين او لا على التعيين او يحمل على كل
واحد منهما او يحمل على الجميع من حيث هو جميع لا يجوز ان لا يحمل على واحد منهما لانه حينئذ لا يخلو اما ان يحمل
على شيء اولا فان لم يحمل على شيء يلزم الاهمال وهو باطل وان حمل على شيء ولا قرينة للحمل على ذلك الشيء فيلزم
حمله على غير الظاهر من غير قرينة وهو باطل وان حمل على واحد منهما بعينه يلزم التخصيص بلا مخصص وان
حمل على واحد لا بعينه واللفظ غير موضوع له والفرض تجرده عن القرينة يلزم ايضا حمل اللفظ على غير
الظاهر بدون قرينة وكذا ان حمل على المجموع من حيث هو مجموع فتعين ان يحمل على كل واحد منهما ويكون حقيقة
بالنسبة الى كل واحد منهما لانه يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له ويظهر منه صحة اطلاق اللفظ بالنسبة
الى المدلول الحقيقي والمجازي بان يجعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا حقيقيا والمدلول المجازي مدلولا
مطابقيا مجازيا لا بان يجعل المجموع من المدلول الحقيقي والمجازي مدلولا مطابقيا مجازيا واذا كان مستعملا
بالنسبة الى المدلول المطابقي الحقيقي والى المدلول المطابقي المجازي يكون حقيقة بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه
حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له اولا ويكون مجازا بالنسبة الى المدلول المجازي لانه حينئذ يصدق عليه
انه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولا ومما ذكر يعلم فساد مذهب الفارق بين النفي والاثبات وكذا مذهب
الفارق بين المفرد والجمع **قوله** قاعدة اذا قصدت الحقيقة بطل المجاز كالموصي لمواليه وله معتق
ولهم معتق اختصت بالاولين لانهم مواليه حقيقة والاخرون مجازا بالتسبيب وكالموصي لابنائه وله
صلبيون وحفدة ونقض بالمستامن على ابنائه لدخول الحفدة ومن حلف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث
بالدخول مطلقا ومن اضاف العتق الى يوم قدوم زيد فقدم ليلا عتق ومن لا يسكن دار زيد عمت النسبة
الملك وغيره وبان ابا حنيفة ومحمدا قالا فيمن قال لله علي صوم رجب ناويا لليمين انه نذر ويمين واجيب
بان الامان لحقن الدم المحتاط فيه فانتهض الاطلاق شبهة بعموم مقام الحقيقة فيه ووضع القدم مجاز
عن الدخول فعم واليوم اذا قرن بفعل لا يمتد كان لمطلق الوقت ومن يولهم يومئذ دبره وللنهار اذا
امتد لكونه معيارا والقدوم غير ممتد فاعتبر مطلق الوقت واضافة الدار نسبة السكنى وهي عام والنذر
مستفاد من الصيغة واليمين من الموجب فان ايجاب المباح يمين كتحريمه بالنص ومع الاختلاف لا جمع ۝
هذه القاعدة مبنية على انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في مفهوميه الحقيقي والمجازي وحينئذ اذا
قصدت الحقيقة بطل المجاز كالموصي لمواليه وله موال اعتقهم وللموالي موال اعتقوهم اختصت الوصية بالاولين
اي مواليه دون مواليهم فيكون الثلث لمواليه دون موالي مواليه لان الاسم للموالي حقيقة لان الموصي

ماشروا اعتاقهم والاسم لموالي مواليه مجاز لانه لم يباشروا اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع بينهما متعذر فكانت الحقيقة اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الاولين كان الثلث للآخرين لتعين المجاز حينئذ وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث فان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان الاثنين في الميراث بمنزلة الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند انفراده النصف والنصف الآخر يرد على الورثة لان العمل وجب بالحقيقة فلا يعكس العمل بالمجاز وكالموصى لابناء زيد ولزيد اولاد من صلبه وحفدة فالوصية للاولين اي لبنيه لصلبه دون حفدته اي بني بنيه فان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبني البنين مجاز بدليل صحة النفي عنهم لما ذكر القاعدة شرع فيما يرد عليها نقضا من المسائل والجواب عنها المسألة الاولى اذا استامن الكافر على ابنائه فقال آمنونا على ابنائنا وله ابناء من الصلب وحفدة فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في الحفدة فلا يجمع بينهما الثانية اذا حلف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث بالدخول مطلقا على اي وجه حافيا او متنعلا او راكبا ففيه جمع بين الحقيقة والمجاز فان الدخول حافيا حقيقة وغيره مجاز هذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة الثالثة اذا قال عبدي حر يوم يقدم زيد من غير نية فقدم زيد ليلا عتق وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فاذا نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء الرابعة اذا حلف لا يسكن دار زيد ولم ينو دارا بعينها ولم يكن له نية عمت النسبة الدار المملوكة والمستأجرة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز الخامسة اذا قال لله علي صوم رجب ان لم ينو النذر ولا اليمين او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوات في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني والجواب عن الاولى ان المقصود من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه وهو مبني على التوسع لان الاصل في

على

في الدما

في الدماء ان يكون محقونة لقوله صلى الله عليه وسلم الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يحرم القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت حرمة الدم بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو المطلب وقال الله تعالى يا بني آدم الا ان الحقيقة تعين على المجاز في الارادة فبقي صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر بها الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال حتى تبصر ما افعل بك فظنه الكافر امانا بصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة وهذا بخلاف الوصية لانها لا تستحق بالصورة والشبهة وعن الثانية ان وضع القدم مجاز عن الدخول اي عبارة عن الدخول او هو مجاز في الدخول لان الدخول موجب وضع القدم وهو سببه وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق غير مقيد بالحفا والتنعل والركوب فيحنث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او حافيا وعن الثالثة ان اليوم حقيقة في بياض النهار مجاز في مطلق الوقت على الصحيح وقيل حقيقة في الوقت ايضا وقد عرف ان المجاز خير من الاشتراك وعلى التقديرين ظرف فترجح احد محتمليه بمظروفه فاذا قرن بفعل لا يمتد اي لا يصح تقديره بمدة كالخروج والدخول والقدوم فانه لا يصح تقدير هذه الافعال به يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره واذا قرن اليوم بفعل ممتد اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها مما يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته في بيت شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح ان يكون معيارا له فكان الحمل عليه اولى والقدوم غير ممتد فاعتبر مطلق الوقت وعن الرابعة بان اضافة الدار نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المراد من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قال لا ادخل موضع سكنى فلان فيدخل فيه عموم الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير زيد لم يحنث وان كانت ملكا لزيد وعن الخامسة بان ما ذكر في هذه المسألة من ثبوت حكم النذر واليمين ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغة دالة على النذر بطريق الحقيقة ويكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر فان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح فاذا اوجب المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكمه وهو موجب المنذور وتحريم المباح يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا

مجازا

واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع
لكم تحليلها بالكفارة حتى روي عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية واذا كان الاختلاف
محققا فلا جمع بين الحقيقة والمجاز قوله فاعلم لما كانت العلاقة صورية ومعنوية ساغ في الالفاظ
الشرعية لما بين معانيها من علاقة السبب والعلة استعمال احدهما في الآخر مجازا اتفاقا فالشافعي اوقع
الطلاق بالعتاق وبالعكس وانعقد نكاحه عليه الصلوة والسلام بالهبة مجازا لا انعقاد خواص الهبة حقيقة
وان ابى الشافعي الانعقاد بغير لفظي النكاح والتزويج في غير النبي فليس لمنع المجاز بل الانعقاد قصور
لفظ التمليك عن معناهما وهو الازدواج والضم المنبي عن الاتحاد في القيام بمصالح المعاش ولذلك والمعاد
لم يثبت ملك العين بهما ونحن بنينا ذلك على ان لفظي البيع والهبة لملك العين وهو سبب لملك المتعة في القابل
وهو اتصال سببي فان قيل هلا استعملتم النكاح للبيع والاتصال السببي قائم لان النسبة ثم لا يختص احد
المنتسبين قلنا الاتصال نوعان حكم بعلة وضعت له كالشرا للملك وهذا يسوغ الاستعارة من
الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها كما ان الحكم لم يثبت بدونها فيتوقف كل على الآخر وان اختلفت
الجهة فاذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى الآخر عتق ولا يشترط الجمع
ولو قال ان ملكت اشترط فلو عنى بالشرا الملك او عكس صدق وان كذبه القاضي فيما فيه تخفيف عليه والثاني
حكم بسبب كاتصال زوال ملك المتعة بلفظ العتق تبعا لزوال ملك العين وهذا يسوغ استعارة السبب
للحكم لافتقار الحكم اليه ولا عكس لاستغنا السبب عنه ولا بد ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز تعلق خاص
يكون ذلك التعلق الخاص باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق خاص في نفس الامر
او كان ولكن لم تعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتدا وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا
والعلما وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقرا فالمصنف حصرها ههنا على الصورية والمعنوية
وهو اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شي مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات التي يجري في اسمايها
المجاز له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيين الا من احد هذين الوجهين والمراد
بالمعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا لما صح المجاز حتى لم يجز تسمية شخص اسدا
باعتبار الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين
وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر الاسد به هو الشجاعة فيصح تسمية الشجاع اسدا بهذا
الاعتبار مثال الاتصال الصوري كما في تسمية المطر سما، فان السما اسم للسحاب ولكل ما علاك ومنه قيل
لسقف البيت سما ثم المطر نزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى
المطر وبين السحاب بوجه مثال الاتصال المعنوي تسمية الشجاع اسدا فان بينهما اتصالا معنى لا صورة
واذا تحقق ان طريق المجاز في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى جاز المجاز في الالفاظ الشرعية

لما

لما بين معانيها من علاقة السبب والعلة فان العرب لما استعمل المجاز في كلامهم ووضعت طريقه وعرف
بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالمجاز لكل متكلم من جملتهم او غيرهم كصاحب الشرع متى وضح طريق التعليل
كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق المجاز متحقق في المشروع صورة
ومعنى كما هو متحقق في المحسوسات لم يمنع احد من ائمة السلف عن استعمال المجاز فيجوز المجاز فيه ايضا لان
جوازه متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على التوقيف ثم المجاز الجاري في المشروعات بالمعنى الذي
شرعت له نظير طريق المجاز في المحسوسات بالاتصال المعنوي كتسمية الوكالة بالحوالة فان معنى الحوالة
نقل الدين من ذمة الى اخرى ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف والمجاز الجاري بين السبب والمسبب
والعلة والحكم في المشروعات بالمجاورة التي بينها نظير المجاز في المحسوسات بالاتصال الصوري
والاتصال سببا من قبيل الاتصال الصوري وكذا الاتصال علة اذ لا مناسبة بين السبب والمسبب
من حيث المعنى ولا بين العلة والحكم فان معنى السبب ما يفضي الى الشي وليس كذلك معنى المسبب ومعنى
العلة الموجب والمثبت وليس كذلك معنى الحكم فلا يمكن اثبات المناسبة المعنوية بين السبب والمسبب
ولا بين العلة والحكم ولكن السبب والمسبب متجاوران وكذا العلة والحكم فكان هذا الاتصال
من قبيل اتصال المطر بالسحاب واستعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسايل اصحاب ابي حنيفة
والشافعي ايضا يجيز المجاز في الالفاظ الشرعية فاوقع الطلاق بالعتاق وبالعكس اي اوقع العتاق
بالطلاق وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بالهبة مجازا لا هبة حقيقة لانتفا خواص الهبة
حقيقة فان الهبة تمليك المال بغير عوض فلا تتصور حقيقة في غير المال واسع خواص الهبة من توقف
الملك على القبض وحق الرجوع للواهبة بعد القبض حتى لم تكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلم
ان تتزوج بزوج آخر قبل تسليم النفس ولان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه
الصلوة والسلم وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم وكذا الطلاق كان مشروعا حتى طلق
حفصة وسودة ثم راجعهما وكذا العدة واجبة في طلاقه فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما في قول
الجمهور خلافا للبعض فانه قال ان النكاح في حق النبي عليه السلم بمنزلة التسري في حق الامة حتى يصح
بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة وفي حال الاحرام وان يزيد على التسع فان الاحكام التي ذكرناها
تنافي التسري والهبة حقيقة واصح اقوال الشافعي ان لفظ الهبة مجاز في النكاح والشافعي وان ابى انعقاد
النكاح بغير لفظ النكاح والتزويج في غير النبي صلى الله عليه وسلم فليس هذا لمنعه المجاز في الالفاظ الشرعية
بل الانعقاد بقصور لفظ التمليك عن النكاح في اللغة عبارة عن الضم المنبي عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح
المعاش وكذا لفظ التزويج ينبي عن هذه المقاصد فانه ينبي لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيين على وجه
الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي الباب وليس في لفظ النكاح والتزويج ما يدل على التمليك لعدم المثبت

والتزويج فالنكاح

ملك العين بالنكاح والتزويج والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لا ينبئ عن هذه المقاصد فلا يصح الاستعمال عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح ملك كما لا يصح الاستعمال او التزويج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من الفاظ التمليك والبيع لانه ليس في النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز الاستعمال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى الفاظ التمليك كان اولى هذا في حق غير النبي واما في حق النبي صلى الله عليه وسلم انعقد النكاح مع قصوره فيه تحقيقا عليه وتوسعة للثبات في حقه كما قال تعالى خالصة لك واما اصحاب ابي حنيفة فقد بنوا انعقاد النكاح بلفظ الهبة والبيع على ان لفظ البيع والهبة وضع كل منهما لملك العين سبب لملك المتعة اي موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت به تبعا فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وهو اتصال سببي وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلا في قولهم اذا سقط السماء بارض قوم اي الكلا بدليل قوله رعيناه ولذلك نوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلا واذا كان شان ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك العين تام هذا الاتصال مقام الاتصال الصوري بين المحسوس فان قيل لو صح استعمال البيع في النكاح للاتصال السببي بينهما لصح استعمال النكاح في البيع ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم فان الاتصال لا بد من طرفين لتقوم بهما ولا يتصل الشي بغيره الا وان يتصل الغير به ايضا لان الاتصال اضافي بمنزلة التناسب كالاخوة واللازم باطل عندكم فانكم لا تجوزون انعقاد البيع بلفظ النكاح والتزويج اجيب بان الاتصال السببي على نوعين كامل وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين ان يكون كل واحد من الطرفين مفتقرا الى الاخر كاتصال كل واحد من العلة والحكم بالاخر فان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون الحكم من حيث الوجود مفتقرا الى العلة والعلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون العلة مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض فيتوقف كل واحد من الحكم والعلة على الاخر لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين واذا صح اتصال كل واحد من الحكم والعلة بالاخر صح الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين وذلك كالشرى للملك فان الشرى علة وضعت للملك فان الملك مفتقر الى الشرى من حيث الوجود فان الملك لا يثبت بدون الشرى والشرى ايضا مفتقر الى الملك من حيث الغرض فان الشرى لم يشرع في محل لا يتصور الملك فيه فاذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف واذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي لا يعتق استحسانا والفرق بينهما ان الاول لا يشترط فيه الجمع والثاني يشترط فيه الجمع فان الملك المطلق

نفع على كماله وذلك لصفة الاجتماع يكون فاختص به الا يرى ان الرجل يقول والله ما ملكت الا درهما قط ولعله قد ملكها متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة ايضا كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا فالاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشترى بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا يرى انه اذا قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره يقع الطلاق فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث فان عنى بالشرى الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار العلة التي هي الشرى للحكم الذي هو الملك فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه ولا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وان عكس اي عنى بالملك الشرى حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيه تخفيف عليه كما لو استفتى احد عن فقيه ان لفلان علي الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينته على الايفاء والثاني اي النوع الثاني من الاتصال سببا اتصال حكم بسبب اي اتصال الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضاء في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فقيد محض احتراز عن العلة فان السبب لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ومن شروط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا اسناد اضافة الحكم اليه دون علته وذلك كاتصال زوال ملك المتعة بلفظ العتق تبعا لزوال ملك العين فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول به ملك العين وبسببه يزول ملك المتعة حتى لا يحل الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك العين وهذا النوع من الاتصال يسوغ استعارة السبب للحكم لافتقار الحكم الى السبب وافتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح اطلاق السبب لارادة الحكم الذي هو من لوازمه ولا عكس اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب لان السبب مستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب به اتفاقي فان شرى الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب ولا لازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وذلك لان المسبب اذا كان مختصا للسبب صار السبب في معنى العلة فيصير حينئذ السبب متصلا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب

كما لا يصح الاستعمال

بلفظ الهبة

وملك العين بهم

وقضاء لانه استعار الحكم ... لعلته ... عليه ... ايضا ... ابطال ... ديانة

موضوع له ومعتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فتحصل الاتصال من الطرفين
الا يرى ان الخمر لما اختصت بالعنب متصلا بها ومعتقر اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا فيام
للعنب بدون مايه فحور الاستعارة من الجانبين **قوله** فرع فلو استعار الاعتاق للطلاق
صح لانه لازالة ملك العين المستتبع لزوال ملك المتعة والشافعي العكس ايضا بناء على الاتصال المعنوي
وهو شمول معنى الاسقاط فيهما ونحن منعناه لما مر من استغناء الاصل عن الفرع ولا اتصال فان المسوغ للاطلاق
الوصف الظاهر والطلاق ينبئ عن رفع القيد والنكاح غير موجب لملك العين والمالكية قائمة لكنه اوجب
قيدا رفعه الطلاق والعتاق اثبات قوة عتق الطير اذا قوى وعتاق الطير وبكر عاتق بالغ والرق كامل والمالكية
مسلوبة والاعتاق اثبات لها ولا مناسبة بين ازالة قيد لتعمل الملك القايم عمله وبين اثبات الملك في محل لم يكن فيه ٥
هذا فرع على ان استعارة السبب للمسبب جايزة فلو استعار الاعتاق للطلاق بان قال لامراته حررتك او
اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق صح ووقع الطلاق لان الاعتاق لازالة ملك العين المستتبع لزوال ملك
المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما ذكروا انما احتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل متحمل
لحقيقة الوصف بالحرية محتاج الى النية لتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث صح
بدون النية لان اضافة الفاظ التمليك لا تدل الا على النكاح فان الاب اذا قال لاخر بعت ابنتي منك او وهبتها
لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمها فتعينت جهة المجاز فلذلك لا يحتاج الى النية ولا يصح
استعارة الطلاق للعتاق عند الحنفية فلهذا لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام
ونوى به الحرية لا تعتق عندهم والشافعي قال العكس ايضا اي لو استعار الطلاق للاعتاق صح هذه
الاستعارة ويحصل به العتق بناء على الاتصال المعنوي فان بين الطلاق والاعتاق تشابها في المعنى
لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اي خليته وارسلته وكذا
الاعتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد
منهما اسقاط مبني على السراية فانه اذا قال طلقت بعضها يسري الى الكل وكذا لو اعتق بعضه يسري الى
الكل اذا كان موسرا ولذلك كل منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل التعليق بالشرط والاخطار في المجهول
واذا ثبت الاتصال المعنوي بينهما جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه والحنفية منعوا العكس
اي استعارة الطلاق للعتاق لان طريق صحة الاستعارة منحصر على الاتصال صورة ومعنى وقد عدم
الاتصال صورة لانه في المشروعات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع
ملك العين كملك المتعة لا يكون سببا لملك العين وقد مر ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا
للاستعارة لاستغناء الاصل اي السبب عن الفرع اي المسبب وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لان
معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا ومعنى الاعتاق اثبات القوة لغة وشرعا وليس بين ازالة

البد

صار العنب
والاتصال
عن الشيوع

القيد لتعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعد ما عدمت مشابهة كما انه ليس بين اطلاق الحي واحياء
الميت مشابهة واذا عدم الاتصال صورة ومعنى لا يصح الاستعارة قول المصنف فان المسوغ للاطلاق الوصف
الظاهر اي المسوغ لاطلاق اللفظ بطريق الاستعارة الوصف المخصوص الظاهر ولا مناسبة بين الطلاق والاعتاق
من جهة المشابهة في المعنى الخاص المشهور الذي وضع كل منهما له فان معنى الطلاق ينبئ عن رفع قيد اثبته النكاح
والنكاح غير موجب لملك العين فانه لا يوجب الرق ولا يسلب مالكيتها فانها قائمة بعد النكاح كما كانت قبله
لكن النكاح اوجب قيدا وهو ان صارت محبوسة لحق الزوج لا يحل لها الخروج بدون اذن الزوج ولا تزويج
نفسها من احد والطلاق دفع عنها القيد الذي اثبته النكاح والعتاق اثبات قوة لغة وشرعا اما لغة
فلانه يقال عتق الطير اذا قوي ومنه عتاق الطير لكواسبها كالصقر والبازي لزيادة قوتها وغلبتها وهو جمع
عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت وبكر عاتق اي بالغ واما شرعا فلان الرق الذي هو في حكم
الموت كامل والمالكية اي مالكية الرقيق مسلوبة حتى التحق الرقيق بالبهائم ولم يبق له شهادة ولا ولاية والاعتاق
اثبات للمالكية والقوة الشرعية فكانه احياء له ولا مناسبة بين ازالة قيد ليعمل الملك القائم عمله وبين اثبات
الملك في محل لم يكن الملك فيه فلا مناسبة بين الطلاق الذي هو ازالة قيد اثبته النكاح ليعمل الملك القائم بعد النكاح
وقبله عمله وبين الاعتاق الذي هو اثبات الملك في الرقيق الذي لم يكن الملك فيه **قوله** ثم عند ائمتنا ان
المجاز خلف لكن ابو حنيفة في التكلم وهما في الحكم وفائدة الخلاف انت ابني لمن هو اكبر سنا قالا لا يعتق لانه لم ينعقد
حكم وهو امكان النسب ليثبت مجازه وهو العتق وشرط الخلفية تصور حكم الاصل وتعذره كالمس على مس
السماء ينعقد في حق الكفارة للامكان الذاتي والتعذر الحالي وهو تحول الحجر ذهبا وهي اقامة لفظ
مكان آخر والمسوغ صحة العبارة لا تصور حكم الحقيقة فاذا تعذرت وللكلام مجاز تعين بعربية كالنكاح
بلفظ الهبة فلا ينعقد الحكم في الحرة لتصوره وتعذره فاحتمال هبة الحرة كمس السماء اجاب بالمنع فان مستند
الاحتمال الشرع ٥ لا خلاف بين ائمة الحنفية في ان المجاز خلف عن الحقيقة فانه لا يثبت الا عند فوات
معنى الحقيقة لتعذر العمل به ولهذا احتاج المجاز الى القرينة بخلاف الحقيقة وانه لا بد لثبوت الخلف من
تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات ولا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب وان المصير الى المجاز
لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع
بين الحقيقة والمجاز وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعاني ولهذا قالوا الحقيقة
لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا انما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ
المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم
الحقيقة او الخلفية في الحكم بان يتعذر حكم الحقيقة بعارض فيصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن
الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم

الاصل
معين ص

وقالا هو خلف عنها في الحكم ويتضح لك هذا في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات
الشجاعة التي هو حكم الحقيقة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص هذا هو
المراد من قولهما ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف
اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المخصوص وعند ابي حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد
للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المخصوص من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم ثبت الحكم
به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما ثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم ويظهر الخلاف
بينهما فيمن قال لعبده الذي هو اكبر سنا منه هذا ابني قالا لا يعتق لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع
له اصلا فصار لغوا فلم يفد حكمه وهو امكان البنوة ولا يثبت الحمل بمجازه ليثبت العتق لان المجاز خلف عن
الحقيقة في اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال اي الامكان الذاتي ويمتنع وجوده
بعارض كاليمين على مس السماء فانها تنعقد للبر لاحتمال وجوده باعتبار الامكان الذاتي فينعقد في حق
الكفارة خلفا عن البر الذي تعذر في الحال بعارض وابو حنيفة رحمه الله يقول يعتق هذا العبد والمجاز فان
الحقيقة والمجاز عارضان للفظ لا يجريان في المعاني فان المجاز انتقال والانتقال لا يتصور في المعاني لان
المعنى الذي هو تمام ماهية ما وضع له اللفظ لا يتصور انتقاله الى مدلول المجاز بحيث يصير هو بعينه المعنى
الذي هو صفة لما وضع اللفظ له قائمة به والقائم بالشيء لا ينتقل الى غيره وانما يتصور الانتقال بطريق
الاعتبار في اللفظ الا يرى ان الشجاعة التي هي للاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد
له ولكن اللفظ ينتقل اليه فيكون المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم ولا يحتاج في اقامة لفظ مكان
لفظ آخر بان يكون اللفظ الموضوع لمعنى بطريق الحقيقة ثم يستعمل في غير ما وضع له فيتغير ذلك اللفظ
ويصير مجازا والمسوغ للمجاز صحة العبارة بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ
وخبرا موضوعا لاثبات المعنى دون صحة حكم الحقيقة فاذا تعذرت الحقيقة والكلام مجاز متعين تعين
بعرفه كالنكاح بلفظ الهبة فانه اذا قال وهبت ابنتي منك او قالت وهبت نفسي منك على وجه النكاح
يصير هذا اللفظ مجازا في النكاح وان لم ينعقد لاثبات حكم الحقيقة وهو ملك العين في هذا المحل لان الحرة
لا تقبل ذلك اصلا وكذا فيما نحن فيه قالا انعقد لفظ الهبة لحكم الاصل في الحرة لان احتمال بيع الحرة وهبتها
ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا فالحكم الاصلي متصور ومتعذر بعارض فاحتمال هبة الحرة كمس السماء
الا يرى ان ملك الحر كان مشروعا في شريعة يعقوب حتى قال جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه
فعرف انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع بعارض وهو عدم جواز النسخ فاما البنوة في الاكبر سنا فمستحيل عقلا
وشرعا اجيب بالمنع فانه تعدد ما تحققت الاستحالة في شريعتنا لا تتصور لا تعقاده سببا للحكم الاصلي
كما لو ثبتا عقلا الا يرى ان نكاح المحارم لما نسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا حتى لم تصر شبهة

في سقوط

في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فهيهنا اولى لارتفاع المحلية بالكلية وهذا الخلاف
الحلف على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال **قوله** مسئلة اذا امكن العمل بالحقيقة
تعينت لان المستعار لا يزاحم الاصل كالعقد فيما ينعقد وهي العزم مجاز وكالنكاح للجمع وهو في الوطي
حقيقة وفي العقد مجاز لانه سببه وكذلك اذا امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة
سقط اعتبار الواسطة لشبه الاول بالحقيقة لاستغنائها عنها كقول ابي حنيفة رحمه الله في امة ولدت
ثلثة في بطون فقال المولى احدهم ولدي ومات مجهلا من كل ثلثه ولم يعتبر ما يصيبه من امه ليعتق كل الثالث
ونصف الثاني وثلث الاول كقولهما لان ما يصيبه من امه بالنسبة الى ما يصيبه من قبل نفسه كالمجاز من الحقيقة
اذا امكن العمل بالحقيقة تعينت يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة الى ان يدل الدليل على كونه
مجازا كقوله رايت حمارا في الطريق لا يحمل على البليد الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة وذلك لان
المستعار اي المجاز خلف والحقيقة اصل والخلف لا يزاحم الاصل فلا يعتبر معه بل يسقط ويظهر هذا
الاصل في قولهم في العقد انه حقيقة فيما ينعقد وهو ربط اللفظ باللفظ لاثبات حكم نحو ربط لفظ اليمين
بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق وتحقيقه وفي عزم القلب مجاز وذلك لان اصله عقد الحبل وهو شد
بعضه ببعض ضد الحل ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا
لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة اللغوية بدرجة فجعله حقيقة شرعية فيه
اولى من جعله حقيقة شرعية في العزم وكالنكاح فانه للجمع في اللغة ومعنى الجمع انما يتحقق حقيقة في الوطي لما
يحصل من الاجتماع بين الذاتين فهو في الوطي حقيقة وفي العقد مجاز لانه سبب يتوصل به الى الوطي وكذلك اذا
امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة سقط اعتبار الواسطة اي المجاز الذي يستفاد
حكمه بواسطة لان المجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة شبيه بالحقيقة لاستغنائه عن الواسطة كاستغناء
الحقيقة عنها كما قال ابو حنيفة رحمه الله في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة
اشهر فصاعدا وليس لهم نسب معروف فقال المولى في صحته احدهم ولدي ثم مات قبل البيان يعتق من كل
واحد ثلثه ولم يعتبر ما يصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثاني وثلث الاول
كقولهما لان اصابة العتق اياه من قبل امه بالنسبة الى اصابته من قبل نفسه بمنزلة المجاز من الحقيقة اعلم انه
في الصورة المذكورة لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول لا يمكن اثباته من احد ويعتق الجارية لانه
اقر لها بامومية الولد ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوى النسب اذا لم يعمل في اثبات
النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد
منهم وقال محمد يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن
اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد وههنا الولاد ممكن فينزل العتق

على اعتباره واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عنى الاكبر عتق وان عنى غيره لم يعتق ويعتق
نصف الاوسط لانه ان عناه يعتق وكذا ان عنى الاكبر لانه حينئذ ولد ام الولد يعتق بموت المولى كما يعتق
امه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان
فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال وابو حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لانها
مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا
بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية للام بعد موت المولى ومن كونه
مقصودا وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا
فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه وروي عن ابي يوسف في هذه المسألة مثل قول محمد الا في حرف واحد
وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله تردد بين الشيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى
فيكون حرا كله او لا يكون ثابت النسب منه فلا يعتق شيء منه فلهذا عتق نصفه قوله نقسم واذا
تعذرت او هجرت تعين المجاز لعدم المزاحمة اما التعذر فكالحالف لا ياكل من هذه النخلة او الدقيق
او لا يشرب من هذه البير ولو تكلف تناول عينهما اكلا وكرعا لم يحنث هو الاشبه لانه لما تعذر لم يرد
واما المهجور عادة فكالحالف لا يضع قدمه في دار زيد هجرت الى حق الدخول عرفا وكما صرفنا التوكيل
بالخصومة الى مطلق الجواب لهجرانها شرعا فكانت كالمهجور عادة ولامكان الحقيقة في اثناء الملك
معروف لجواز الثبوت منه مع الاشتهار من غيره عتق وصارت امته ام ولده وكمسألة الجامع له عبد
ولعبده ابن ولابنه ابنان فقال في صحته احدهم ولدي وكل ممكن ومات مجملا قال محمد عتق ربع الاول
وثلث الثاني وثلثة الارباع من كل الاخرين لان الواحد حر مطلقا والاخر حر في ثلثة احوال ورقيق
في حال فكان عتق نصف بينهما وعلى هذا لو كان للثاني ابن عتق كله ونصف الثاني وثلث الاول
لاحتمال النسب ولو كان اعتاقا لعتق من كل ثلثه وفي الاولى ربعه بخلاف عتق المملك عند ابي حنيفة رحمه الله
حيث يجعل اقرارا فيتعدى او ابتداء اتفاقا فيقتصر اذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى معناه
الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان تيسر الوصول الى معناه ولكن الناس تركوه كوضع القدم تعين المجاز
بالاتفاق لعدم المزاحمة المانعة والاحتراز عن الالغاء اما التعذر فكالحالف لا ياكل من هذه النخلة تقع يمينه
على ما يتخذ منه مجازا وكالحالف لا ياكل من هذا الدقيق تقع يمينه على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكالحالف
لا يشرب من هذه البير لم تقع على الكرع وهو حقيقة لانها متعذرة واختلفوا فيما لو اكل عين الدقيق
او تكلف فكرع من البير فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث وهو الاشبه وقيل بل الحقيقة لا تسقط
بحال فيحنث اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر
وان كانت مما لا يؤكل فيمينه على ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرم وان لم يكن لها ثمرة فيمينه على ثمنها

كالخلاف ونحوه هذا اذا لم ينو شيئا فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك
كذا نقل عن شمس الائمة الكردري واذا حلف لا يشرب من هذه البير وهي ملأى فيمينه على الكرع عند ابي حنيفة
رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف وان لم تكن ملأى فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق
لتعذر الحقيقة فان تكلف فكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة وكان اعتبارها
اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة في عموم المجاز وهو شرب
مجاور للبير وقيل لا يحنث لان المجاز لما صار مرادا للتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين
الحقيقة والمجاز واما المهجور فكالحالف لا يضع قدمه في دار زيد هجرت الحقيقة الى المجاز المتعارف وهو
الدخول فيحنث كيف دخل وكما صرفنا التوكيل بالخصومة الى آخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر
الوكيل على موكله في القياس لا يجوز وهو قول الشافعي وابي يوسف الاول وزفر لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة
والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة وكان ضد ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وفي الاستحسان
يجوز اقراره وهو قول العلماء الثلثة لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم
السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه
الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح
شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي
محقا لا يملك الانكار شرعا ويملكه عادة لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنع من قصد ذلك فكان مهجورا
شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا احمل على هذا النوع من المجاز قوله لامكان الحقيقة اي اذا
قال رجل لعبده ومثله يولد لمثله والعبد معروف النسب من غيره انت ابني عتق لامكان الحقيقة لانه
يجوز ثبوت النسب من زيد بان يكون الفراش له في الباطن بان كانت منكوحة او امة وانما يمكنه الاثبات
لعارض مع الاشتهار من غيره لوجود ظاهر الدليل واذا امكن الحقيقة يعمل بها لا بالمجاز ولا يصدق
المقر في ابطال حق الغير ويصدق في حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت منه فثبتت احكام النسب
في حقه لا باعتبار المجاز فتصير ام العبد ام ولد للمقر ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كما لو قال
له انت حر بل انما يعتق احتمال انه مخلوق من مائه قوله وكمسألة الجامع قال محمد في الجامع رجل
له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان في بطنين مختلفين فقال الرجل المولى في صحته احد هؤلاء ولدي
وكل واحد من الاربعة يصح ان يكون ابناله ثم مات قبل البيان انه يعتق ربع الاول وثلث الثاني
وثلثة الارباع من كل واحد من الاخرين لان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلثة احوال فيعتق ربعه
والثاني يعتق في حالين بان يراد بنفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر
واحوال الاصابة حالة واحدة لان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشيء اذا اصيب بسبب

استحال حصوله بسبب آخر والحرمان بقبل الازدحام فيكون العتق في حالة واحدة وعدمه في حالتين
واحد الاخرين حر مطلقا بان يراد نفسه او ابوه او جده والآخر حر في ثلثة احوال وهي ما اذا اريد به نفسه
او ابوه او جده ورق في حالة واحدة وهي ما اذا اريد به اخوه واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق في حالة
ولا يعتق في حالة فيعتق نصفه فصار لهما عتق ونصف فيوزع عليهما وعلى قياس ذلك لو كان الثاني اي ابن
العبد ابن فقط عتق كله لانه حر مطلقا ولم يكن له اخ حتى يوزع بينهما عتق ونصف وعتق نصف الثاني
لانه يعتق في حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه واحوال الاصابة واحدة
فيكون العتق في حال وعدمه في حال فيعتق نصفه وعتق ثلث الاول لانه حينئذ يعتق في حالة واحدة
وهي ما اذا اريد نفسه ولا يعتق في حالتين وهما ما اذا اريد ابنه او ابن ابنه والعتق ههنا لاحتمال
النسب لا غير ولو كان اعبدا فالعتق في الثاني ثلث من كل واحد من الثلثة وفي الاولى من كل واحد من الاربعة ثلثه
ربعه قوله بخلاف غير الممكن اي مهما امكن العمل بحقيقة النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق
ثابتا بالنسب لا ان يجعل مجازا في الحرية فتثبت امومية الولد به واما اذا لم يمكن العمل بحقيقة النسب كما في
الاكبر سنا منه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الحرية وذلك بطريقين احدهما انه اقرار بالحرية فيتعدى
الاقرار الى ان ام الغلام ام ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية للولد حكمه وكما
جعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال
عتق هذا علي من حين ملكته وامه ام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدا كانه قال
هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء وعلى هذا الطريق لا تصير ام الغلام
ام ولد له لان التحرير للغلام ابتداء لا تاثير له في ايجاب امومية الولد لامه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية ليس
الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا بان يقول جعلتك ام ولدي وانما تثبت امومية الولد وانما هي
من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد **قوله** مسئلة وقد يتعذران اذا امتنع حكمهما لان استعمال
اللفظ لمعناه فاذا بطل بطل كقوله لامراته هذه ابنتي وهي اكبر سنا واصغر منسوبة لم تحرم عندنا
لتعذر الحقيقة في الكبيرة حقيقة وفي الصغيرة شرعا والمجاز عن الطلاق المحرم لانه لو ثبت لنافى الملك وتقدم
شرطه فيتنافى اثباته نفيه وتعذر ايضا النسب لاقراره لبطلانه بالرجوع وقد قام التكذيب شرعا مقامه ۝
اي قد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الالفاظ فيبطل ضرورة وذلك اذا امتنع حكم الحقيقة والمجاز اي
اذا امتنع اثبات موجب اللفظ في المحل الذي يستعمل فيه اللفظ لان الكلام وضع لمعناه فاذا امتنع اثبات
معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات
ذلك ايضا بطل ضرورة مثاله ان يقول الرجل لامراته هذه ابنتي وهي اكبر سنا منه واصغر سنا منه لكنها
معروفة النسب لم تحرم المراة اصلا عند الحنفية سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه بان قال غلطت

او وجهت

او وهمت الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار
ظالما بمنع حقها في الجماع والدليل على عدم الحرمة تعذر الحقيقة والمجاز اما تعذر الحقيقة في الكبيرة حقيقة وفي الصغيرة
شرعا لانه ان اثبت الحقيقة على الاطلاق بان يثبت النسب له بالنسبة الى جميع الناس فلا وجه له لان النسب يستحق
من جانب من اشتهر نسبها منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير وان اثبت في حق المقر لا غير ليظهر اثره في
التحريم فلا وجه له ايضا لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به
منافيا لملك النكاح وليس الى العبد ذلك لانه انما اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال
المحل واما تعذر المجاز بان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه على اصل ابي حنيفة وفي الاصغر سنا منه في
قول الكل فلهذا العذر الذي ذكره وهو ان التحريم الذي هو من لوازم البنتية لو ثبت نافى ملك النكاح ولتقدم
ملك النكاح شرط في اثبات التحريم بهذا الكلام فاثبات التحريم بهذا الكلام مستلزم لملك النكاح المنافي له لتعذر
فاثباته ينافي نفسه لان منافي اللازم مناف للملزوم فاثباته نفيه فلا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح
فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لهذا التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته
وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا
وتعذر ايضا ان يجعل النسب ثابتا في حق المقر بناء على اقراره لبطلان الاقرار بسبب الرجوع عنه فان
الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود
القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار متصلا بالقبول لاحتمال بطلانه بالرجوع او بالرد وقد
قام التكذيب شرعا مقام الرجوع فان الشرع كذبه حيث كانت معروفة النسب من غيره **قوله** مسئلة
الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف وعند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما وهذه فرع على جهة الخلفية فرجح التكلم
بان الحقيقة الاصل ورجحا الحكم بانه اعم ويظهر الاثر فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة فانه لا يحنث عنده الا باكل عينها
وعندهما بها وبما يتخذ منها ه اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر
استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة بالحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد
ما يعارضه فوجب العمل به وان كانا مستعملين والمجاز هو المتعارف اي اكثر استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله
العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز وهذا الاختلاف فرع على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما
كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة وكان العمل بعموم المجاز اولى
لان حكمه راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في
التكلم لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز
مقصودا الا انه خلف عن الحكم لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان
وانما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقته وسياق كلام المصنف يدل على ان عندهما انما يترجح

المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة ولا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة
قال صاحب الكشف وذكر في شرح المنهاج البرهاني ما يدل على توجيه بكل حال يعني ان كان المجاز
اعلى استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة
كالمهجورة وعنده العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا ينصار الى المجاز الا لدليل مرجح وغلبة
الاستعمال لا تصلح مرجحا لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها وكان الاستعمال في حيز التعارض فبقيت
العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز وقد اختلفوا
في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ المراد به التعارف بالتعامل وقال مشايخ العراق المراد به التعارف بالتفاهم
وقال مشايخ ما وراء النهر ما قاله مشايخ العراق قول ابي حنيفة وما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف
لا ياكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير يحنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما لان
التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يوكل عادة وظهر اثر الخلاف فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة فالحنث عنده
باكل عينها ولا يحنث باكل الخبز فان الحقيقة مستعملة فيها اذا الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى
فتوكل وتتخذ منها الكشك والهريسة وقد توكل نيا حبا حبا عند الضرورة وكذا من شوى حنطة بعضها
كما هي ليختبر انها رخوة ام علكة واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث
باكلها واكل ما يتخذ منها كالخبز ونحوه لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما في ضمنها اذ المفهوم من قولهم
اهل بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير فوجب حمل الكلام على ما هو
المتعارف ويحنث بالامرين قوله مسئلة تترك الحقيقة للعادة العرفية والشرعية كما مر وبدلالة اللفظ
كل مملوك لي حر وامراة حرة وطالق يخرج المكاتب والمبتوتة المعتدة لقصورهما عن التناول عند الاطلاق
الكامل وقصورا لزوجته والملك وبالسياق ومن شاء فليكفر اريد التهديد لقوله انا اعتدنا وكمن
استامن مسلما فاجابه آمن ستعلم ما تلقى او لك عندي الف ما اعدلك او طلق ان قدرت وبدلالة
من المتكلم كيمين الفور ومن محل الكلام وما يستوي الاعمى والبصير لاشتراكهما في امور يعمهما والعام في
محل غير قابل بمعنى المجمل حكمه التوقف حتى يعلم المراد منه وكالتشبيه لا يعم الا عند قبول المحل كقوله انما
بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا ٥ لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان
القرائن التي تترك بها الحقيقة وهي خمسة بالاستقراء الاول العادة تترك بدلالة العادة العرفية والشرعية
لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب منه ما يسبق الى الافهام فاذا تعارف الناس استعمال شيء
ونقلوه عن موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه كالمجاز لعدم العرف لا يثبت
الا بالقرينة وذلك كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته
بين الناس في معناه المجازي وهو الدخول كما يتبادر كالصلوة والزكوة والحج نقلت عن معانيها اللغوية

الحقيقة

من الدعاء والطهارة والقصد الى معانيها الشرعية من الاركان المعهودة والجزء من المال المخرج للمستحق
وزيارة بيت الله حتى صارت حقائقها مهجورة تحنث لو حلف على الصلوة والزكوة او الحج تقع يمينه على العبادات
المعهودة ولا يخرج عن الحنث بمباشرة حقائقها اللغوية الثاني دلالة اللفظ تترك الحقيقة بدلالة اللفظ
في نفسه وهو ان يكون اللفظ متناولا للعموم لافراد على سبيل الوضع ولكنه يكون منبوذا فيتخصص
بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا قال الرجل كل مملوك لي حر او قال كل امراة لي طالق يخرج من الاول
المكاتب ومن الثاني المبتوتة المعتدة اما الاول فلانه اثبت الحرية لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا
بقوله لي وهذا غير متحقق في المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا بل المكاتب كالحر يدا حتى لا يملك المولى اكسابه
ولا وطي المكاتبة والثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه
والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فاطلاق الملك والاضافة لا يتناوله بدون النية ولكن يتناول
مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى او تحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بالكتابة
لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما الثاني فلانه اثبت الطلاق لكل امراة مضافة اليه على الاطلاق
والمبتوتة امراة له من وجه لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح الطلاق دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى
حرم الوطي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية وفائدة القيدين اي كونها مبتوتة معتدة انها لو كانت
مطلقة رجعية يدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا يدخل وان نوى لبطلان
النكاح بالكلية فالحقيقة تركت في المكاتب والمبتوتة المعتدة باعتبار القصور والنقصان فان اصل
الاستحقاق يدل على الكمال الثالث سياق النظم تترك الحقيقة بدلالة سياق النظم اي تترك بقرينة لفظية
التحقت به سابقة عليه او متاخرة عنه كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان
حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين نارا
وحمل الامر في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد مجازا وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد لمعاقبة بينهما
فان المراد من مثل هذا الامر النهي وكمن استامن مسلما فقال له المسلم انت آمن وافصح عليه يكون امنا
ولو قال انت آمن ستعلم ما تلقى لا يكون امانا وكما اذا قال لرجل لي عليك الف درهم فقال الرجل لك عندي
الف درهم ما ابعدك لا يكون اقرارا وكما اذا قال الرجل لآخر طلق امراتي ان قدرت لم يكن توكيلا الرابع
تترك الحقيقة بدلالة من قبل المتكلم كما في يمين الفور وهو ما اذا قال والله لا تغدى جوابا لمن دعاه الى غداء
فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالته على مصدر منكر واقع في سياق النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا
فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قال ابتداء وقد تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم
انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه دعاه الى تغدي الغداء الذي يريده لا الى غيره فيتقيد به
واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء

الذي دعوتني اليه اي خامس بترك الحقيقة بدلالة من محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين
المجاز مرادا للتعذر كما في قوله وما يستوي الاعمى والبصير فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقة وهي نفي المساواة
على العموم لوجود المساواة في كثير من الصفات تركت الحقيقة وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في
بعض الاوصاف وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصر العام اذا كان في محل غير قابل
للعموم لم يعتقد للعموم اصلا في لان الشي يسمى باسم محله وصار كانه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات
وكان في معنى المجمل بحكم الوقف حتى يعلم المراد منه قوله وكالتشبيه يعني كما ان نفي المساواة لا يعم في غير قابل للعموم محل
كذلك اثبات التشبيه بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يعم اذا لم يكن في محل قابل للعموم
فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق
احيائنا لا يمكن القول فيه بالعموم لاستحالة المماثلة بينهما في وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في العموم
الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع اللهم الا اذا قبل المحل فيجب القول بالعموم حينئذ لارتفاع المانع لان
المحل يقبل اذا المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا شرعا حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة
في الحكم فيكون عاما مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم
كاموالنا فان هذا عام عند المشايخ لان المحل يحتمله لانه من جنس الدم ولم يعمل في حديث عائشة رضي الله عنها
بالعموم لان في اثبات الحد واحد يحتمل الدرء فيه الاثباته قوله تتمه ومنه انما الاعمال بالنيات ص
ورفع الخطأ والنسيان سقطت الحقيقة لعدم قبول المحل لوجودها فتعين المجاز وهما اما الثواب او الجواز اوالاجزاء
واما الفساد او الاثم وهما مختلفان والتعيين بدليل خارجي ولا يستدل باطلاقه على احدهما كالمشترك قبل
التاويل ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا
الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى اسناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام
المستغرق للجنس وقد يرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه فعرفنا بامتناع
محل الكلام وهو العمل والخطأ والنسيان والاكراه عن قبول الحقيقة ان الحقيقة ساقطة وليست بمرادة وان
العمل في حديث النية والخطأ والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم
الشي على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسئل القرية فصار كانه
قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطأ ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان احدهما ما يتعلق
بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التي يحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل
عليه الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل
الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال المحرمة وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة والدليل

على

على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم في العمل الذي هو محرم ينبني على العزيمة والقصد
والجواز والفساد الذي هو حكم ينبني على الاداء بالاركان والشرائط واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ
بمنزلة المشترك والتعيين بدليل خارجي فلا يستدل باطلاقه على احد المعنيين كالمشترك قبل التاويل قوله
تقسيم وهو اما ظاهر المراد كبعت واشتريت وطلقت واعتقت وهو الصريح ويتعلق الحكم باللفظ من غير توقف
على نية او مستتر وهو الكناية كبائن وحرام وهذا من حيث الوضع صريح في معناه وهو كناية من حيث استتار
المراد به فيتوقف حكمه على النية فاذا تعين المراد يعمل بحقيقة اللفظ فجعلت بوائن الا في اعتدي بالنص
قال صلى الله عليه وسلم لسودة اعتدي ثم راجعها ولان حقيقته الامر بالعد فاذا اريد عد الاقراء وجب به
الطلاق بعد الدخول اقتضاء وجعل قبله مجازا عن الطلاق من حيث السببية فيتوجه الامر ولذا استبرئي
رحمك وانت واحدة فانها صفة للطلقة اذا اريدت ولما كان الاصل الصريح اشترط فيما يندرئ بالشبهات حتى
لا يحد مصدق القاذف ولا المعرض به كلست بزان ه هذا تقسيم للفظ باعتبار الظهور وعدمه
والصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما اي انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر فان الظهور فيه ليس بتام
لبقاء الاحتمال وقد اعتبر فيه قيد بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليتميز عن النص او المفسر اذ الفرق
بين الصريح وبينهما بكثرة الاستعمال في الصريح وعدمه في النص والمفسر الا ان المصنف لم يذكره لدلالة مورد
التقسيم عليه اذ هذا القسم في بيان وجوه الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا الحقائق العرفية وقيل لا حاجة
الى هذا القيد لان الظهور التام قد يحصل بالتنصيص كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه الحقائق العرفية
يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد قسما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون
الظهور تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا يوصف العبارة بالظهور فيقال هذه
اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا يوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها ولا استبعاد
في تسمية النص والمفسر صريحا الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك
في النص والمفسر اذ ظهورهما بالتفسير لا بالاستعمال فما ذكره اولى قوله كبعت واشتريت وطلقت واعتقت
امثلة الصريح وحكم الصريح ان يتعلق الحكم بنفس اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير ان ينظر الى ان المتكلم
اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى الصريح في اثبات حكمه عن النية ولم يتوقف عليها لان الاحتياج الى النية
لتميز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات ان يكون مرادا بالاستعمال لم يبق
اليها حاجة فاذا قال بعت او اشتريت او طلقت او اعتقت يحصل به المقصود نوى او لم ينو لان نفس
اللفظ قام مقام معناها في ايجاب الحكم لكونها صريحا فيه والكناية ما استتر المراد به بالاستعمال
اي يحصل الاستتار به بان استعمله قاصدا للاستتار فانه مقصود عنده لاغراض صحيحة وان كان معناه
ظاهرا في اللغة كان الانكشاف يحصل في الصريح باستعماله وان كان خفيا في اللغة ولهم يقل باشتراط الاستعمال

في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما فيل تعريف الكناية غير منعكس ضرورة ان الفاظ
الضمائر وكنايات بالوضع لا بالاستعمال فيكون خارجة عن التعريف احيب بانا انما وضعت ليستعملها المتكلم
طريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى عنه بابي فلان لانها كنايات
قبل الاستعمال فلا تكون خارجة عن التعريف وقيل الكناية ترك التصريح بذكر الشيء الى ما يلزمه لينتقل من المذكور
الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية
من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول
نجاده من غير ارتكاب تاويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد
ان تريد معنى الاسد من غير تاويل وثانيهما ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم عكس المجاز
فان مبناه على الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم حكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها
من قرائن الحال فان الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك
الاشتباه والتردد قوله كالبائن والحرام مثالان للكناية وكل واحد من هذين اللفظين معلوم المعنى غير
مستتر على السامع فان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام من حيث الوضع فيكون صريحا
في معناه وهو كناية من حيث اشتباه المراد به فتوقف حكمه على النية وذلك لانه وان كان معلوم المعنى فالابهام
واقع في المحل الذي يتصل به اللفظ ويعمل فيه فان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد للبينونة من محل يحلها
ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاشتبه المراد
بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانه لم يعلم اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما
في نفسه فلهذا احتيج فيهما الى النية لتتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها فان النية تميز بعض
المحتملات عن البعض فاذا تعين المراد وزال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح ظهر اثر
البينونة فيها اي عمل بحقيقة اللفظ اي عمل بمقتضى اللفظ بنفسه من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق
وكناية عنه فلما كانت هذه الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق جعلت
بوائن كما يدل عليه معانيها قوله الا في اعتدي استثناء من قوله فجعلت بوائن يعني الواقع بلفظ اعتدي
عند النية طلقة رجعية لا بائنة بالنص فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها
وذلك حين دخل النبي صلى الله عليه وسلم وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة
فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي صلى الله عليه وسلم
ووهبت نوبتها لعائشة رضي الله عنها وقالت اني اشتهي ان ابعث من ازواجك يوم القيمة فراجعها
النبي صلى الله عليه وسلم ولان حقيقة اعتدي الامر بالعدد فقال اعتد ما لك اي احسب عدد مالك
ولا اثر للحساب في قطع النكاح فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه لكن يحتمل في نفسه ان يكون المراد منه اعتدي

بلغ

نعم الله عليك او نعمي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احصي الاقراء فاذا اريد عدة الاقراء
بالنية وزال الابهام وجب به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا
عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة تندفع
باثبات اصل الطلاق فاستغنى عن اثبات وصف زائد وهو البينونة فلذلك يكون محل الواقع به
رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى وجعل هذا اللفظ قبل الدخول مجازا عن الطلاق لان الطلاق
سبب لوجوب الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم من حيث السببية وجاز استعارة المسبب للسبب
لان المسبب ههنا مختص بالسبب فان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك العدة عنه
ولا الطلاق عنها على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول وكان الدخول فيه اصلا
لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يكون احدهما كناية عن
الآخر لا يقال العدة لا تختص بالطلاق ضرورة وجوبها على ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة
وليست بطلاق لانا نقول لما صارت المتولدة فراشا اخذت في حكم المنكوحة واحدة وزال هذا
الفراش بها بالطلاق فاوجب العدة لانها تشبه بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر
لا اعتداد الاقراء اللتى تتعلق اعتدي وكلامنا فيه كذا قيل او نقول المراد من السبب العلة كما
يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك ويراد به العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع
فتوجبها الاصل بالعدة وكذلك قوله استبرئي رحمك اي استبرئي رحمك حكمه حكم اعتدي لانه بمنزلة التفسير له
اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة وهو استبراء الرحم الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطء
وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا نوى الطلاق ثبت بعد الدخول
اقتضاء وقبله مجازا وكذا انت واحدة اي قوله انت واحدة مثل قوله اعتدي في انه يقع به طلاق رجعي
عند النية من غير كل او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون صفة للطلقة بطريق حذف الموصوف
واقامة الصفة مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا او بطريق حذف المضاف اليه واقامة صفة
المضاف اليه مقامها اي انت ذات طلقة واحدة ولا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال
انت تطليقة واحدة او ذات طلقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها بنفسها لا يكون تطليقة ولكن
يكون طالقا بطلقة واحدة فيصير تطليقة قائمة مقام طالق فينعت نعته ولما كان الاصل في الكلام هو
الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف
حصول المقصود فيها على النية اشترط الصريح فيما يندرئ بالشبهات كالحدود حتى لا يحد مصدق القاذف
والمقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها
او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها واذا قال لامراة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل

ولا يقع به الثنتان ولا الثلاث وان نوى لانه لا يحتمل ان يكون فوق الواحدة صح
الرجعي اي الواحدة كانت عندنا ورواية ... م

المصابيح م

فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف وكذلك لا يحد المعرض بالزنا كما اذا
قال اما انا فلست بزان ولا امي زانية لانه غير صريح قوله تقسيمات وما استفيد معناه من صيغته كما
يفهم الاطلاق من قوله فانكحوا ما طاب لكم فهو الظاهر وما لا يستفاد لعارض فهو الخفي ويتوقف على الطلب وهو
اما بزيادة كما في الطرار لحذقه في صناعته او نقصان كالنباش لقصوره فيها وتعدى في الحدود بالاول
لا الثاني وما ازداد وضوحا بسبب قصد المتكلم كمثنى وثلث ورباع وحرم الربوا سيقا لبيان العدد نص ه
والفرقة بين الربوا والبيع وهو ارجح من الظاهر عند التعارض ويقابله المشكل وهو ما ازداد خفاء لغموض
معناه او لاستعارة بديعة فيحتاج الى التامل بعد الطلب وما ازداد وضوحا على النص بان كان مجملا
فتبين او عاما فانسد باب تخصيصه مفسر ويقابله المجمل وسيأتي وما امتنع مع ذلك نسخه محكم كقوله
والله بكل شيء عليم ويقابله المتشابه كآيات الصفات والحروف المقطعة وهذا لا سبيل لدركه عندنا
ويجب اعتقاد حقية المراد منه والمجمل يرد بيانه قولا وفعلا ه ذكر تقسيمات لبيان الظاهر والخفي والنص
والمشكل والمفسر والمجمل والمحكم والمتشابه ثم الظاهر ما استفيد معناه من صيغته اي ما ظهر المراد منه للسامع
بنفس الصيغة اي بسماع نفس الصيغة من غير توقف على امر آخر اذا كان السامع من اهل اللسان
واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيها يتوقف على امر آخر بعد السماع وذلك كما
يفهم اطلاق النكاح اي اباحته من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في تجويز النكاح
ما طاب من النساء وقوله ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء وانما عبر بما ذهابا الى الصفة ولان الاناث
من العقلاء يجري مجرى غير العقلاء وقيل الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي او العرفي ويحتمل غيره
احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره والخفي ما لا يستفاد المراد منه بسبب عارض
غير صيغة الكلام يعني صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى
محل بسبب عارض فيه ويتوقف فهم المراد على طلب وتامل كآية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فهي خفية في حق
الطرار والنباش بسبب عارض وهو اختصاص كل منهما باسم آخر يعرف به فان فعل كل منهما يشبه فعل السارق
ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى فيبعد كل منهما بهذا السبب عن اسم السارق فيعرض الخفاء في
حقهما واشتبه ثم اختصاص كل منهما باسم اما لزيادة في فعل السرقة او لنقصان فيه فان كان الاول الحق
بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يلحق فاذا تاملنا في آية السرقة فوجدناها في الشرع
عبارة عن اخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة لحذق في صناعته
فان السارق يسارق عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار
يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل حيلة

فعرفنا

فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في صناعته وفضل في جنايته فتعدى وجوب القطع في حقه بالطريق
الاولى واما النباش فالسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة
لئلا يطلعوا على جنايته كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس لئلا يطلعوا على فعله القبيح والنبش فعل غاية
الحقارة فانه نبش التراب واخذ الكفن من الميت من اقبح الافعال واردأ الخصال يشهد على ذلك العرف
والطبع السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يلحق بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو
في الفرع دون ما في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات وما ازداد وضوحا على الظاهر
بسبب قصد المتكلم لا في نفس الصيغة فهو النص وازدياد وضوح النص على الظاهر بان يفهم منه معنى
لم يفهم من الظاهر اذ ليس لصيغة في الكلام ما يدل عليه وضعا بل يفهم بقرينة نطقية تنضم اليه تدل على ان قصد
المتكلم ذلك المعنى بالسوق كقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع وقوله تعالى وحرم الربوا فان الاول سيق
لبيان العدد الذي به ازداد الكلام وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقصورة على هذا العدد وليست
بمطلقة فازداد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بسبب لحوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق
والعدد على ما ادام بذكر العدد قد صار نصا والثاني وهو قوله تعالى وحرم الربوا سيق لبيان
التفرقة بين الربوا والبيع فانه لم يفهم من ظاهر الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل
الربوا بل عرف بسياق الكلام ان الغرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله البيع وحرم
الربوا فانى تماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة والنص ارجح من الظاهر عند التعارض
لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان في العمل بالنص جمعا بين الدليلين لامكان حمل
الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانه انما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل
يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض
قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار
الجواز على الاربع فتعارضان فيما وراء الاربع فترجح النص ويحمل الظاهر عليه والنص يقابله المشكل
وهو ما ازداد خفاء على الخفي لغموض معناه او لاستعارة بديعة فيحتاج الى التامل بعد الطلب قال
شمس الائمة المشكل اسم لما يشتبه بدخوله في اشكاله اي امثاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل
يتميز به من بين سائر الاشكال فقوله بدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه
على الخفي فان الداخل في اشكاله اكثر خفاء مما لم يدخل والى ماخذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل في
اشكاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى دخل في الشتاء مثال المشكل قوله تعالى فاتوا
حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى اين او كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه بمعنى

كيف تقرنه الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض معنى الاذى اللازم اولى
وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل
الشي على نفسه ثلاث وثمانين مرة فهو مشكل فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة
القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم تقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل
سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا ومثال المشكل للاستعارة البديعة قوله تعالى قوارير من فضة
فالقوارير لا تكون من الفضة وما كان من الفضة لا يصفو ولا تشف والقارورة لها صفة كمال
وهي الصفاء والشفيف وصفة نقص وهي خساسة الجوهر فاشكل على السامع معناه فعرف بعد
التامل ان معناه انها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة في صفاء القوارير وشفيفها وحكم المشكل
التامل بعد الطلب فانه لما ازداد خفاء على الخفي احتيج فيه الى التامل بعد الطلب ثم معنى الطلب والتامل
ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ فيضبطها ثم يتامل في استخراج المراد منها كما لو نظر في
كلمة اني فوجدها مشتركة بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا
الموضع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده دالا
على معنيين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر على الولاء والثاني ان يكون خيرا من الف شهر لا على الولاء
ولا ثالث لهما ثم تامل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر المراد والمفسر ما ازداد
وضوحا على وضوح النص بان كان مجملا تبين على وجه لا يبقى في لفظه احتمال لا قريب ولا بعيد
او بان كان عاما انسد باب تخصيصه على معنى انه لا يبقى فيه احتمال التخصيص فانه مشتق من الفسر
الذي هو الكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه ظاهر في سجود جميع الملائكة
لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض كما في قوله تعالى واذ قالت الملائكة يا مريم اي جبريل فبقوله كلهم
انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية والمفسر تقابله المجمل وسياتي
ذكر المجمل وحكم المفسر الاثبات قطعا من غير اختلاف فيه لاحد لكنه مع ذلك لم يمتنع نسخه بل يحتمل
النسخ في نفس الامر واذا ازداد المفسر قوة وامتنع عن النسخ يسمى محكما كقوله تعالى والله بكل شي عليم
والمحكم تقابله المتشابه لان المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ
في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه اصلا لان موجب العقل
فيه خالف موجب السمع ولا يمكن الا واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلب ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم وذلك
كحروف المقطعة والايات الدالة على الصفات مثل اليد والوجه والعين والاتيان والمجي والاستواء
على العرش ووضع القدم في النار وامثالها ويجب اعتقاد حقية المراد منه وهذا مذهب عامة

الصحابه والتابعين وعامة متقدمي اهل السنة من اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي وهو مختار القاضي
ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتاخرين فعلى هذا وجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تاويله
الا الله ولو وصل فهم منه ان الراسخين يعلمون تاويله فيتغير المعنى وذهب اكثر المتاخرين الى ان الراسخ يعلم
تاويل المتشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب المعتزلة قالوا
لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال
لانهم يقولون ذلك ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل آية ولم نرهم توقفوا عن شي
من القرآن لكونه متشابها بل فسروا الكل وقال لم ينزل الله شيئا من القرآن الا لينتفع به عباده ويدل به
على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزم للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بالاعجم ولم يبق القتيبي صح
حينئذ فيه فائدة فاما العامة فقالوا الوقف على قوله الا الله واجب وان قوله والراسخون في العلم ابتداء
مبتدا من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه
ان تاويله الا عند الله وقراءة ابي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون في العلم آمنا به
وانه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التاويل كما ذم من ابتغى ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر
من غير تاويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي
لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه مأولين او غير مأولين فدل على ان الوقف على قوله
الا الله لازم وروي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال
اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فقال فاحذروهم امر بالحذر من غير
فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة ومن اتبع ابتغاء تاويله فيتناول الجميع وعنها انها قالت من رسوخهم
في العلم ان آمنوا بمتشابهه ولم يعلموا تاويله وقال عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتاويل
القرآن الى ان قالوا آمنا به كل من عند ربنا والمجمل يرد بيانه بالقول والفعل كما سياتي في مباحث المجمل
والمبين قوله سلمه المشتق ما وافق اصلا بحروفه الاصول ومعناه واشترط بعضهم المحض التغير بزيادة
او نقصان او بهما في حرف او حركة او فيهما واورد مثل طلب طلبا فان قيل بما واعراب فاختلفا بالالزوم وعدمه
قلنا مطلق الحركة لازم وهو الذي يطرد فيه الاشتقاق وقد يطرد كاسم الفاعل والمفعول وقد يختص كالقارورة و
والدبران من الاستقرار والدبور المشتق ما وافق اي كلمة وافقت اصلا اي كلمة اخرى اعم من ان يكون اسما
او فعلا بحروفه اي بحروف ذلك الاصل الاصول ومعناه على معنى ان مثل الحروف الاصول التي في الاصل ومثل
معناه موجود في المشتق وانما قال اصلا ليستقيم على مذهب البصريين والكوفيين في كون المصدر مشتقا من
الفعل وعكسه لانه لو قال اسما اختص بمذهب البصريين ولو قال فعلا اختص بمذهب الكوفيين وقوله ما وافق
اي كلمة وافقت بمثابة الجنس يتناول المشتق وغيره وقوله اصلا بحروفه الاصول يخرج الكلمات التي توافق

اصلا بمعناه لا بحروفه الاصول كالجبش والمح قوله ومعناه احترز به عن مثل الذهب فانه يوافق اصلا وهو
الذهاب في حروفه الاصول ولكن غير موافق في معناه مثال المشتق نقص من النقصان فان نقص شارك النقصان
في النون والقاف والصاد التي هي الحروف الاصول من النقصان واشترط بعضهم التغير بزيادة او نقصان
او بهما وذلك خمسة عشر نوعا وذلك لان التغير اما بزيادة فقط او نقصان فقط او بهما جميعا والاول اما ان يكون
بزيادة الحرف مثل كاذب من الكذب زيدت الالف او بزيادة الحركة مثل نصر من النصر زيدت حركة الصاد او بزيادة
الحرف والحركة جميعا مثل ضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء والثاني وهو ان يكون التغير بالنقصان
فقط اما ان يكون بنقصان الحرف مثل خف من الخوف نقصت منه الواو او بنقصان الحركة كما في الضرب
على مذهب الكوفيين فانه مشتق من ضرب او بنقصانهما جميعا مثل غلى من الغليان نقص منه الالف والنون
وحركة الياء والثالث وهو ان يكون التغير بالزيادة والنقصان جميعا اما ان يكون الزيادة والنقصان في الحرف
فقط مثل مسلمات زيدت فيه الالف والتاء ونقصت التاء التي في مسلمة واما ان يكونا في الحركة فقط مثل
حذر من الحذر زيدت كسرة الدال ونقصت فتحتها واما ان يكون الزيادة في الحرف والنقصان في الحركة
مثل عادّ بالتشديد من العدد زيدت الالف ونقصت حركة الدال الاولى للادغام واما ان يكون الزيادة
في الحركة والنقصان في الحرف مثل نبت من النبات زيدت فتحة التاء ونقصت الالف واما ان يكون
الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحرف فقط نحو خاف من الخوف زيدت الالف وفتحة الفاء
ونقصت الواو واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحركة فقط مثل اضرب من الضرب
زيدت الهمزة للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد واما ان يكون النقصان في الحرف والحركة والزيادة
في الحرف فقط مثل كالّ بالتشديد من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف بين اللامين
وزيدت الالف قبلهما واما ان يكون فيهما والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وفتحتها
وزيدت كسرة العين واما ان يكون بزيادتهما ونقصانهما مثل ارم من الرمي زيدت همزة الوصل وحركة الميم
ونقصت الياء وحركة الراء واورد على هذا التعريف اي الثاني نحو طلب طلب فان طلب مشتق من الطلب
ولا تغير فيه لا بالزيادة ولا بالنقصان فيلزم عدم الانعكاس فان قيل التغير محقق فان فتحة طلب فتحة بنا
وفتحة طلبا فتحة اعراب ولا شك ان فتحة البنا غير فتحة الاعراب فانهما مختلفان باللزوم وعدمه فان فتحة البنا
لازمة لا تنفك وفتحة الاعراب غير لازمة فانها تفارق قلنا مطلق الحركة لازم لا تفارق والاشتقاق ينظر
في مطلق الحركة لا في الحركة المقيدة بالبنا وغيره وفيه نظر فان طلب مشتق من الطلب الذي لم يقع في التركيب
والطلب قبل وقوعه في التركيب ليس بمتحرك اصلا فتحقق التغير فينعكس التعريف واعلم انه اورد
على التعريفين نحو الجلب والجلب فان احدهما غير مشتق من الآخر مع صدق التعريفين عليه فيلزم عدم الاطراد
ولا يمكن دفعه الا باعتبار التغير لفظا ومعنى وحينئذ يشكل بمثل الفلك مفردا وجمعا فانه لا تغير بينهما لفظا

ولا يمكن

ولا يمكن دفعه الا بان يقال المراد بالتغير اللفظي اعم من ان يكون محققا او مقدرا والمشتق قد يطرد اطلاقه في موارده
كاسم الفاعل والمفعول فان الضارب يطلق على كل من له الضرب وكذلك المضروب يطلق على كل من وقع عليه الضرب
وقد لا يطرد بل يختص كالقارورة والدبران فان القارورة لا تطرد في كل ما يكون مقر المايعات مع دلالتها
عليه فانه من القرار بل يختص بالزجاجة وفي قول المصنف من الاستقرار تسامح وكذلك الدبران فان الدبران لا
يطرد في كل ما هو موصوف بالدبور مع دلالته عليه فانه من الدبور بل يختص بمجموع خمسة كواكب من برج الثور
يقال انه سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا قوله مسئلة اشترط قيام الصفة
المشتق منها لاطلاق اسم المشتق حقيقة ونفاه آخرون وشرط ثالث امكان بقاءها الاولون لو صح حقيقة
بعد انقضائها لما صح نفيه وهو في الحال صادق واورد ان النفي مطلقا اعم منه في الحال وسلب الاخص لا يستلزم
سلب الاعم اجابوا بان اعتبار المعنى الاعم يلزم اطلاقه حقيقة على من سيوجد منه قالوا الضارب حقيقة من
حصل منه الضرب وذلك يستلزم صدقه على من وقع منه او هو ملابسه دون من لم يوجد منه اجيبوا بالمنع وانه
ليس حقيقة الا في الملابس لا مطلقا الثالثون اجمع اهل اللغة ان ضارب زيد ليس لا تعمل وانه اسم فاعل اجيبوا
بانهم اطلقوه على ضارب زيدا غدا وهو مجاز اتفاقا قالوا لو اشترط لما اطلق المتكلم والمخبر حقيقة لانه
لا يصدق الا بعد وجودهما والتمام بانقضاء الاجزاء ولا يصدق حقيقة قبل صدورهما فلو لا يصدق بعده
لما صدق حقيقة والا لصح نفيه ولما حنث من حلف ان فلانا لم يتكلم حقيقة او لا كلمه حقيقة اجيبوا بان البقا
شرط عند الامكان والا فوجود آخر جزء كاف في الاطلاق وجه الاول بانه لولا اشتراطه لاطلق على
اجلة الصحابة الكفر باعتبار سبقه والقائم قاعدا وبالعكس وهو خلاف اجماع اهل الكلام واللغة اختلفوا
في اشتراط قيام الصفة المشتق منها لاطلاق اسم المشتق حقيقة على ثلثة مذاهب اولها انه شرط مطلقا
وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها التفصيل اي يشترط البقا فيما امكن بقاؤه ولا يشترط في غيره قال الاولون
لو صح اطلاق المشتق حقيقة بعد انقضاء الصفة المشتق منها لما صح نفي المشتق لان الحقيقة لا يصح نفيها واللازم
باطل فان نفي المشتق في الحال صادق لانه بعد انقضاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال واذا صح نفي
المشتق في الحال صح نفيه مطلقا لان المطلق اعم من المقيد وقد اورد على هذا انا لا نسلم بطلان اللازم قولهم
لانه يصدق بعد انقضاء الضرب انه ليس بضارب في الحال قلنا مسلم قوله واذا صح نفي المشتق في الحال صح نفيه
مطلقا قلنا ممنوع قوله لان المطلق اعم من المقيد قلنا الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي
الاخص اعم من نفي الاعم فلا يلزم من نفي الاخص الذي هو الضارب في الحال نفي الضارب مطلقا الذي هو اعم فان نفي
الاخص اعم من نفي الاعم ولا يلزم من صدق الاعم صدق الاخص وقول المصنف النفي مطلقا اعم منه في الحال
معناه ان النفي المطلق اعم من النفي الذي هو في الحال اما نفي الشيء المطلق فليس باعم من نفي الشيء المقيد بما هو في الحال
وههنا المشتق المقيد بالحال اخص من المشتق مطلقا فسلب المشتق في الحال لا يستلزم سلب المشتق مطلقا فان

سلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم فلا يلزم من صدق ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب فان قيل
قولنا ليس بضارب في الحال سلب لحصول سلب الاخص فان قولنا في الحال ظرف لقولنا ليس لا لقولنا ضارب فيصدق
على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان السلب المطلق اعم من السلب المقيد اجيب بانه لا يسلم حينئذ صدق
قولنا ليس بضارب في الحال لانه حينئذ يكون معناه الضارب مطلقا صدق سلبه في الحال وهو عين المتنازع
فيه اجاب الاولون بان حصول الضرب كما هو اعم من حصوله في الحال باعتبار انقسامه الى الماضي والحال كذلك
اعم من حصوله في المستقبل ايضا باعتبار انقسامه الى الحال والمستقبل فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار
هذا المعنى الاعم فليكن اسم الضارب حقيقة على من سيوجد منه الضرب الباقون للاشتراط قالوا الضارب حقيقة
من حصل منه الضرب فهذا يستلزم صدق الضارب على من وقع منه الضرب في الماضي او من هو ملابس الضرب
في الحال دون من لم يوجد منه الضرب وان كان سيوجد منه الضرب في المستقبل واذا كان كذلك فلا يلزم من صدق
الضارب حقيقة على من حصل منه الضرب صدقه حقيقة على من سيوجد منه الضرب ولم يوجد اجيب الباقون للاشتراط
بمنع ان الضارب حقيقة من حصل منه الضرب فانه لو كان حقيقة بالنسبة لمن حصل منه الضرب للزم ان يكون حقيقة
في الماضي فقط ولا يكون حقيقة في الحال وهو باطل بالاتفاق وبان الضارب ليس حقيقة الا في الملابس للضرب
وليس حقيقة مطلقا قال النافون للاشتراط اجمع اهل العربية على ان ضارب في قولنا ضارب زيد امس لا يعمل
عمل الفعل فلا يقال ضارب زيدا امس وعلى انه اسم فاعل فقد اطلقوا اسم الفاعل عليه باعتبار ما صدر عنه
من الفعل في الماضي والاصل في الاستعمال الحقيقة اجيبوا بانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه في الماضي ان يكون
حقيقة فانهم اطلقوا اسم الفاعل على ضارب في قولنا ضارب زيدا اذا كان يقدر المستقبل فانه يصح اطلاقه
في المستقبل كما تقول ضارب زيدا غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل المجاز خلاف الاصل اجيب بانه وان
كان على خلاف الاصل لكنه يصار اليه حذرا عما هو اشد محذورا وهو الاشتراك فانه اذا كان حقيقة في الحال
وفي الماضي يلزم الاشتراك وان قيل انما يلزم الاشتراك اذا لم يكن موضوعا للقدر المشترك وهو ممنوع
اجيب بانه اذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن حقيقة في الحال بخصوصه وهو باطل بالاتفاق فانه حقيقة
في الحال بلا خلاف والنافون قالوا ايضا لو اشترط بقاء المشتق منه في صحة اطلاق المشتق حقيقة لما اطلق
المتكلم والمخبر حقيقة اصلا لانه لا يصدق حينئذ الا بعد وجود الكلام والخبر منه والتمام انما يحقق بمجموع حروفه
واجزائه ولا وجود للحروف السابقة مع الحرف الاخير اصلا ولاحقا فامتناع كونه متكلما ومخبرا حقيقة قبل
وجود الكلام فلو لم يكن صدقه حقيقة عند آخر جزء من الكلام مع عدم وجود الكلام والخبر في تلك الحالة
لما صدق حقيقة اصلا واللازم باطل فانه اطلق المتكلم والمخبر حقيقة والا اي وان لم يطلق المتكلم والمخبر
حقيقة لصح نفيه بان يقال انه ليس بمتكلم او ليس بمخبر وهو لازم نفي الحقيقة ولما حنث من حلف ان فلانا لم يتكلم
حقيقة او حلف انه لا كلم فلانا اذا كان قد تكلم او كلم وهو باطل فانه لم يصح نفيه ويحنث بالاطلاق اجيب

الباقون

الباقون للاشتراط بان بقاء المشتق منه شرط في صحة اطلاق المشتق حقيقة عند امكان بقاء المشتق منه وان
لم يمكن بقاء المشتق منه فوجود آخر جزء من المشتق منه كاف في صحة اطلاق المشتق حقيقة وذلك كما في الكلام
والخبر ورجح الاول اي القول باشتراط بقاء المشتق منه في صحة اطلاق المشتق حقيقة بانه لولا اشتراطه لاطلق على
اجلاء الصحابة الكفرة باعتبار الكفر السابق ولاطلق القائم على قاعد باعتبار القيام السابق والقاعد على
القائم باعتبار القعود السابق وهو خلاف اجماع المسلمين واهل الكلام واللغة قوله مسئلة لا يشتق اسم
فاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة لنا الاستقراء قالوا اطلق قاتل وضارب وهما قائمان بالمفعول
بل هو قلنا بالفاعل وهو التاثير قالوا الخالق باعتبار الخلق الذي هو المخلوق اذ لو كان مغايرا فاما قديم او حادث
وليس قديما لانه نسبة وهي متاخرة عن المنتسبين فلو كان قديما لزم قدم العالم وليس حادثا والا افتقرت
الى نسبة اخرى فيتسلسل قلنا هو ذات القدرة فعل قائم به اولانه للتعلق الذي بين المخلوق والقدرة
حال الايجاد فلما نسب الى الله تعالى صح الاشتقاق لقيامه بالقدرة القائمة به لا باعتبار المخلوق الملزوم له
جمعا بين الادلة لا يشتق اسم فاعل لشيء اي لا يطلق اسم الفاعل على شيء والفعل اي المصدر المشتق منه
قائم بغير ذلك الشيء خلافا للمعتزلة فانهم قالوا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل قائم بغيره فانهم قالوا الله تعالى
متكلم بكلام قائم بالجسم لا بذاته تعالى والا لكان قابلا وفاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام عندهم
حادث وكلاهما محالان واعلم ان فساد هذين الاصلين مبين في اصول الدين لنا اي حجة اصحابنا الاستقراء
تقريره انا استقرينا مواقع استعمال المشتقات فلم نعثر على موقع اشتق اسم لشيء والمشتق منه قائم بغيره
قالت المعتزلة اطلق قاتل وضارب على ذات والقتل والضرب قائمان بغيره وهو المفعول ضرورة كون
القتل والضرب اثرين والاثر حاصل في المفعول قلنا لا نسلم ان الضرب والقتل اثر بل القتل التاثير
وكذا الضرب والتاثير قائم بالفاعل لا بالمفعول والقائم بالمفعول التاثر والفرق بين التاثير والتاثر واضح
لا ينكره منصف وقالوا ايضا اطلق الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق فانه مشتق منه والخلق هو المخلوق لانه
لو كان مغايرا للمخلوق لكان اما قديما او حادثا اذ كل مفهوم وجوديا او عدميا لا يخلو عن احدهما لانه اذا كان
مسبوقا بالعدم سبقا زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم واللازم باطل لانه ان كان قديما لزم قدم العالم
لانه نسبة بين الخالق والمخلوق واذا كانت النسبة بين الشيئين قديمة لزم قدم المنتسبين ضرورة تاخر النسبة
عنهما وان كان حادثا يفتقر الى مؤثر ولذلك المؤثر تاثير فيتسلسل قلت لو صح ان الخلق هو المخلوق لم يلزم منه
مطلوبكم لان مطلوبكم هو ان اسم الفاعل يجوز اطلاقه على شيء والمشتق منه اي الفعل قائم بغيره واذا كان الخلق
هو عين المخلوق لم يكن هو فعلا قائما بالغير بل هو ذات الغير فلم يلزم من جواز استحقاق اسم الخالق للباري تعالى
باعتبار الخلق جواز اطلاق اسم الفاعل على شيء مع قيام الفعل بغيره ولان الخلق موضوع للتعلق الذي هو بين
المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب الى الله تعالى صح اشتقاق الخالق منه لله تعالى لان الخلق قائم بالقدرة

القايمه بالله تعالى لا باعتبار المخلوق اى لا يصح اشتقاق الخالق منه لله تعالى باعتبار ان الخلق هو المخلوق
الملزوم للخلق الذى هو التعلق جمعا بين الادله فان الدليل الذى ذكرتم يقتضى ان لا يكون الخلق قايما بذات الله تعالى
فاذا حمل على التعلق بين القدرة والمخلوق لم يكن قايما بالخصم بذات الله فقد عمل بدليلكم من وجه لانه قد عمل به
من حيث انه لم يحمل الخلق على معنى قايم بذات الله تعالى بالخصم وباعتبار انه لم يكن قايما بالقدرة القايمه به
تعالى لم يكن مباينا عن ذات الله بالكليه بل يكون متعلقا به لان المتعلق بالصفه القايمه به متعلق به بالضرورة
فيجوز ان يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم اهمال دليلنا بالكليه لانه قد عمل به من حيث انه
لم يحمل على الاثر المباين عن ذاته تعالى فلم يلزم اهمال دليلنا بالكليه ولا اهمال دليلكم بالكليه بل عمل بكل منهما
من وجه دون وجه فيكون جمعا بين الدليلين واما اذا حمل الخلق على المخلوق كما ذكرتم يلزم اهمال دليلنا
بالكليه ضرورة كون المخلوق امرا مباينا عن ذاته تعالى واذا حمل على فعل قايم به بالخصم يلزم اهمال دليلكم بالكليه
والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من اهمال احدهما او اهمال كل منهما فان اهمال الدليل على خلاف الاصل
لان الاصل فى الدليل اعماله لا اهماله قولـــه مسئلة لا يدخل القياس فى اللغة خلافا للقاضى وابن سريج
وبعض اهل العربيه والاتفاق انه ممتنع فى الاعلام لانها غير موضوعة لمعنى جامع والقياس يستلزمه ومثل
هذا سيبويه مجاز عن حافظ كتابه وفى الصفات لوجوب الاطراد لان العالم من قام به العلم وهو مطرد
فاطلاقه على كل من قام به وضعى وموضع الخلاف الاسماء الموضوعة لمسميات مستلزمه لمعان فى محالها
وجودا وعدما كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة تخمير العقل والسارق على النباش للاخذ خفية والزانى على
اللايط للايلاج المحرم لنا اما ان وضع الخمر لكل مسكر او خص بعصير العنب او لم ينقل فيه شى والتعديه فى الاول
لغو وفى الثانى ممتنع وفى الثالث محتمل فاستحت قالوا كونه دليلا اظهر للدوران ولانهم وضعوا الاسم
الفرس والانسان للموجود عند الوضع وانما ثبت فى غيره قياسا وهذا الاحتمال فى القياس الشرعى وهو صحيح
فكذا هاهنا قلنا كما دار مع الوصف دار مع الشخص وهو منقوض بتسميه الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم
والمتلون بالبياض والسواد ابلق ولم يطرد ولكن الاسما للاجناس فهو للكل وضعا ولا اعتبار بالقياس [فى]
الشرعى لقيام اجماع السلف عليه ولا اجماع هاهنا ❁ اختلفوا فى ان اللغة هل تثبت بالقياس ام لا فقال
معظم اصحاب الشافعيه والحنفيه وجماعة من الادباء لا مدخل للقياس فى اللغة وقال القاضى ابو بكر
وابن سريج من اصحاب الشافعيه وجماعة من الفقهاء واهل العربيه تثبت اللغة بالقياس والاتفاق
على ان القياس ممتنع فى الاعلام واسما الصفات اما الاعلام فلانها غير موضوعه لمعان جامعه والقياس
يستلزم معنى جامعا بين المقيس والمقيس عليه واذا قيل فى حق بعض الاشخاص هذا سيبويه وهذا جالينوس
فليس بطريق القياس فى التسميه بل هو مجاز معناه حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس كما يقال قرات
سيبويه والمراد به كتابه واما اسما الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات كالعالم والقادر فلانها

واجبة

واجبه الاطراد نظرا الى تحقق معانيها فان مسمى العالم من قام به العلم وهو مطرد فى كل من اتصف بالعلم
فاطلاق العالم على كل من قام به العلم ثابت بالوضع لا بالقياس فانه ليس قياس احد المسميين المتماثلين فى المسمى
على الآخر اولى من العكس وموضع الخلاف الاسما الموضوعه لمسميات مستلزمه لمعان فى محالها وجودا وعدما
كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة تخمير العقل المشترك بينه وبين المعتصر من العنب وكالسارق يطلق على النباش
بواسطة مشاركته للسارق من الاحيا فى اخذ المال خفيه وكالزانى يطلق على اللايط بواسطة مشاركته
للزانى فى ايلاج الفرج فى الفرج المحرم واحتج المصنف على انه لا قياس فى ذلك لانه اما ان نقل عن العرب
انهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر او للمعتصر من العنب خاصة او لم ينقل فيه شى من ذلك فان كان الاول فتعديه
اسم الخمر الى النبيذ لغويه ثابتة بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثانى فالتعديه ممتنعه لانه على خلاف ما نقل
عنهم فلا يكون من لغتهم وان كان الثالث فتعديه اسم الخمر الى النبيذ محتمله فانه يحتمل لان يكون الوصف
الجامع الذى به التعديه دليل التعديه ويحتمل ان لا يكون دليلا لانه يجوز ان يصرح بذلك واذا احتمل
واحتمل فليس احد الامرين اولى من الآخر فاستحت التعديه قال المثبتون للقياس فى اللغة الوصف الجامع
وان احتمل ان لا يكون دليلا لكن احتمال كونه دليلا اظهر للدوران فان الاسم دار مع الوصف فى الاصل وجودا
وعدما والدوران آية كون الوصف امارة على الاسم فيلزم من وجود الوصف فى الفرع وجود الاسم ولان
العرب وضعوا اسم الفرس والانسان للذى كان موجودا عند الوضع ومع ذلك فالاسم مطرد فى زماننا
باجماع اهل اللغة فى كل فرس وانسان ولا تثبت فى غير الموجود عند الوضع الا بالقياس ثم ما ذكرتم من الاحتمال
بعينه ثابت فى القياس الشرعى ومع ذلك فالقياس الشرعى صحيح متبع فكذا هاهنا قلنا جواب الاول ان
دوران الاسم مع الوصف فى الاصل وجودا وعدما لا يدل على كون الوصف علة للاسم بمعنى كونه باعثا بل غايته
ان يكون امارة وكما دار الاسم مع الوصف الذى هو الشدة المطربة دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب
وذلك غير موجود فى النبيذ فلا قياس ثم ما ذكرتم منقوض بتسميه العرب الرجل الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم
والمتلون بالبياض والسواد ابلق والاسم فيه دائر مع الوصف فى الاصل وجودا وعدما ومع ذلك لم يطرد فانهم
ما سموا الفرس والجمل الطويل نخلة ولا الانسان الاسود ادهم ولا المتلون من سائر الحيوانات بالبياض والسواد
ابلق وكل ما هو جواب فى هذه الصور فهو جوابنا فى موضع النزاع وجواب الثانى ان ما وقع به الاستشهاد من
الاسما ليس مستند التسميه فيه القياس بل وضعت العرب تلك الاسما للاجناس المذكوره بطريق العموم لا انها
وضعتها للمعينين ثم اطرد القياس فى الباقى فهى لذلك بحسب الوضع واما النقض بالقياس الشرعى فغير متجه لان
ان اجماع السلف اوجب الالحاق عند ظن الاشتراك فى علة حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع لم يتحقق قياس
ولا اجماع هاهنا من الامه السابقه على الالحاق فلا قياس قولـــه فصل الفعل ما دل على معنى فى نفسه
مقترن باحد الازمنه الثلثه غير مانع مستقبل كقام ويقوم ويشترك فى المضارع الحاضر والمستقبل وتخلص بالسين

او سوف للاستقبال ونقض به لانه غير مختص باحد الازمنة لاشتراكه ورد باختصاصه وضعا واللبس عند السامع لصحة الاطلاق عليهما ونقض باسم الفاعل العامل ورد بان الزمان عارض مفارق ولو كان وضعيا للزم مطلقا كما ان قام في قولك ان قام ماض وان عرض له معنى الاستقبال لقرينة الشرط ولم يضرب على العكس ونقض بعسى ونعم وبئس وفعل التعجب وحبذا ورد بان تجردها عن الزمان عارض للانشاء ولذلك حكم النحاة بالنقل فيما امكن كنعم وبئس وحب والتزم في عسى الانشاء فجرد والفعل مفرد مطلقا وقيل الماضي لان حرف المضارعة دال على موضوع ما والماضي وان دل على الفعل وموضوع لكن بغير حرف والحق بعضهم المضارع الغائب بالماضي وليس بحق لافتراقهما في الدلالة بالحرف قوله الفعل ما دل اى كلمة دلت على معنى جنس يشمل الفعل والاسم والحرف قوله في نفسه فصل يخرج عن الحرف فانه وان كان دالا على معنى لكن لا في نفسه وهو يشمل الفعل والاسم قوله مقترن باحد الازمنة الثلثة اى الماضي والحال والمستقبل فصل يخرج عن الاسم وان دل على معنى في نفسه لكنه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة فخرج عنه الاسماء غير المشتقة عن مصدر كالجسم والزمان والامس وهيهات واف وصه ونحوه ومصدرا كالعلم والضرب وساير المصادر والاسماء المتصلة بالافعال ماخوذة من المصادر الغير الزمانية مثل ضارب ومضروب وحسن وعليم وضروب الشمول ومقدم الحاج فان جميع هذه الاسماء يصدق عليها انها غير مقترنة باحد الازمنة الثلثة والفعل منقسم بحسب انقسام الزمان فمنه ماض كقام ومنه مستقبل كقم ومشترك الحاضر والمستقبل هي المضارع وهو ما في اوله احدى الزوايد الاربع وهي الهمزة نحو اقوم والنون نحو نقوم والتاء نحو تقوم والياء نحو يقوم وتخلص المضارع بالسين او سوف للاستقبال نحو سيقوم وسوف يقوم ونقض حد الفعل بالمضارع نحو تقوم ويقوم فانه يدل على معنى في نفسه لكنه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة لكونه مشتركا بين الحال والاستقبال فيلزم عدم الانعكاس ورد هذا بانا لا نسلم انه مشترك بل الصحيح انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالحمل على المجاز اولى ولئن سلم انه مشترك فلا يكون خارجا عن الحد لانه مقترن باحد الازمنة الثلثة بخصوصه باعتبار الوضع فان الواضع ما وضع المضارع الا دالا على احد الازمنة الثلثة بخصوصه اما الحال واما الاستقبال واللبس انما حصل عند السامع لكون اللفظ مطلقا على احدهما تارة وعلى الاخر اخرى لا لانه غير موضوع لاحدهما فوجب دخول المضارع في الحد ونقض ايضا حد الفعل باسم الفاعل العامل نحو زيد ضارب عمرا فانه يدل على احد الازمنة الثلثة وان كانت دلالته على سبيل الاشتراك فيكون داخلا في الحد فيلزم عدم الاطراد ورد هذا بان اسم الفاعل وضع لمعنى من غير زمان ودلالته على الزمان عارضة مفارقة غير لازمة بدليل قولك زيد ضارب ولا دلالة لضارب على الزمان اصلا ولو كان موضوعا لمعنى مقترن بزمان من الازمنة الثلثة لم ينفك منه واذا ثبت ان وضعه في الاصل لمعنى غير مقترن بزمان فقد خرج عن حد الفعل فلا يلزم عدم الاطراد ولا اثر لما عرض

مال الاسم

شامل

فيه

فيه على غير القياس الا ترى انك اذا قلت ان قام زيد قمت يحكم على قام بانه فعل ماض لما كان وضعه في الاصل للماضي وان كان المعنى في هذا المحل للاستقبال وذلك عارض فيه بقرينة الشرط وقولك لم يضرب بالعكس فيكون ضاربا خارج عن الحد وان صحت فيه الدلالة على الزمان عارضة ونقض حد الفعل ايضا بعسى ونعم وبئس وفعل التعجب وحبذا فانها تدل على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة ومع هذا هي افعال فيلزم عدم انعكاس الحد ورد بان تجرد هذه الافعال عن الزمان عارض للانشاء فان اصل وضعها الدلالة على الاقتران باحد الازمنة الثلثة ولما اخرجت الى معنى الانشاء وجب تجريدها عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة مثل صيغ العقود نحو بعت اذا اريد به الانشاء فانه تجرد عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة لعروض الانشاء فيه ومع ذلك لا يخرج عن كونه فعلا واذا ثبت ذلك في كلامهم في غير هذا الباب ثبت مثله هنا على الاستقراء القياس التمثيلي ولذلك حكم النحويون بالنقل فيما امكن فيه النقل من هذه الافعال فحكموا بان نعم منقول من نعم وبئس من بئس وحبذا من حب الشيء وحب اذا صار محبوبا كل ذلك ليكون تجريده عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة عارضا مدخل تحت الفعل ولم يمكن النقل في عسى فحكم بان اصل وضعها للاقتران باحد الازمنة الثلثة ولكنهم التزموا فيها الانشاء فجرد عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة لاجل الانشاء فحصل من ذلك انما دخل في حد الفعل فيكون الحد منعكسا والفعل مفرد مطلقا سواء كان ماضيا او مضارعا وقيل الماضي هو المفرد دون المضارع لان حرف المضارعة في المضارع هو الدال على موضوع ما معينا كان او غير معين والمفرد هو الدال الذي لا جزء له يدل على شيء اصلا والماضي وان دل على الفعل اي الحدث وموضوع لكن بغير حرف فانه ليس فيه حرف يدل على الموضوع فكان مفردا والحق بعضهم المضارع الغائب وهو الذي يكون في اوله الياء بالماضي في الافراد دون غير الغائب لاشتراكهما في الدلالة على الحدث وعلى موضوع له غير معين وليس بحق فان الماضي والمضارع الغائب وان اشتركا في المعنى المذكور فهما مفترقان في دلالة الياء على الموضوع الذي هو غير معين بخلاف الماضي فانه لم يوجد فيه حرف يدل على الموضوع والحق ان الفعل مطلقا مفرد فان المجموع موضوع قوله فصل الحرف ما لا يستقل بالمفهومية معناه ان ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الافرادي كمن والى فانه لا يفهم معنى الابتداء والانتهاء بدون ذكر المكان المخصوص الذي هو متعلقهما بخلاف الابتداء والانتهاء وابتدأ وانتهى ومعنى الافرادي الاحتراز عن قسيميه فان ذكر متعلقهما كالفاعل والمفعولين شرط التركيب وان اشتمل دون توقف وان لم تفد معناه الافرادي الا بذكر متعلقه فليس لانه شرط بل لان وضعهما للتوصل الى وصف المعلم بالجنس والى علم خاص اقتضى ذلك واصناف مستقصاة في النحو وهذه مسايل يحتاج اليها الاصولي معنى قول النحاة الحرف لا يستقل بالمفهومية ان ذكر متعلقه شرط في دلالته على معناه الافرادي على معنى ان الواضع شرط في دلالة من والى على معناهما الافرادي ذكر متعلقهما فاذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما لم يكن لهما معنى اصلا لا الابتداء ولا الانتهاء ولا غيرهما واحترز بقوله الافرادي عن قسيميه الاسم والفعل فان كل واحد منهما في دلالته على معنى التركيبي اعني المعنى الذي له حالة التركيب

كالفاعلية والمفعولية وكونه مسندا او مسندا اليه مشروط بذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا انما هو باعتبار
الفعل وكون الفعل مسندا انما هو باعتبار الفاعل لكن لم يشترط في دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما
وذلك لان نحو الابتداء والانتهاء وكذا ابتدا وانتهى لم يشترط في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها
ولهذا يفهم معنى الابتداء والانتهاء وكذا معنى ابتدا وانتهى بدون ذكر متعلقهما بخلاف من والى فان معناهما
لا يفهم من غير ان يذكر متعلقهما فان قيل من والى يفهم منهما الابتداء والانتهاء بدون ذكر متعلقيهما اجيب بان
الابتدا والانتهاء من حيث انهما على الوجه الذي هو مفهوم من والى فيهما من من والى حالة اعتبار متعلقهما
وان لم يصرح به وانما مثل من الاسماء بالابتداء والانتهاء ومن الافعال بابتدا وانتهى ليعلم انه اذا عبر عن
الابتداء والانتهاء المجرد بلفظ من والى ولم يذكر متعلقهما لم يدلا عليهما واذا عبر عن الابتداء والانتهاء بالاسم او
الفعل فهما بدون ذكر متعلقهما قوله وانما مثل بذو جواب عن وهم من توهم ان الخاصة المذكورة للحرف
منتقض ببعض الاسامي وذلك لان ذو وفوق وامثالهما اسماء بالاتفاق مع ان الخاصة المذكورة ثابتة لها لانها
غير مستقلة بمعناها الافرادي فانها ما لم يذكر متعلقها معها لم تفد فائدة ولذلك لم يستعمل بدون المضاف اليه
تقرير الجواب ان يقال لا نسلم انها غير مستقلة بمعناها الافرادي وذلك لان ذو وفوق وامثالهما لم يشترط
الواضع في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها وانما التزم ان لا يذكر الا مع متعلقها لان ذو وضع بازاء
صاحب ليتوصل به الى وصف الاسم باسم الجنس ولاجل حصول الغرض من وضعها اقتضى ذكر المضاف اليه لا لاجل
دلالته عليه وكذلك علم ان فوق وضع بازاء مكان عال ليتوصل به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه
فان قولنا زيد فوق الدار انما تخصص كون مكانه عاليا بالاقتران بالدار وقس عليه الباقي قوله
مسئلة الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولا معية وقيل للترتيب وعن الفراء ان امتنع الجمع لنا النقل عن
ائمة اللغة انها للجمع المطلق واستدل بلزوم التناقض في ايتي البقرة والاعراف وادخلوا الباب سجدا مع
اتحاد القصة لولا الجمع وبصحة تقاتل زيد وعمرو ولا ترتيب ولكان جاء زيد وبكر قبله تناقضا وبعده تكرارا
ولما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتاخر ولصح دخولها في جواب الشرط كالفاء وبانها في الاسماء المختلفة
جارية مجرى واو الجمع وياء التثنية في المتماثلة وبان الجمع المطلق معقول فاقتضى لفظا يفيده وليس الا الواو
اجماعا واجيب بجوازها في هذه المواضع وجريانها مجرى واو الجمع في المتماثلة ممنوع مطلقا لجواز ذلك مع كونها
للترتيب وكما ان الجمع المطلق معقول فكذلك الترتيب المطلق ولا حرف الا الواو ولا يلزم ان يجاب بها عن
الشرط كثم واستدل المرتبون بقوله تعالى اركعوا واسجدوا وبسؤال الصحابة لما نزلت ان الصفا والمروة
بم نبدأ فقال ابدأوا بما بدأ الله به وبانكارهم على ابن عباس في الامر بتقديم العمرة مع قوله واتموا الحج والعمرة وبقوله عليه السلام
بئس الخطيب انت للذي قال ومن يعصهما هلا قلت ومن يعص الله ورسوله ولولا الترتيب لما فرق
وبان الترتيب في اللفظ له سبب والوجود صالح له فيعين قلنا الترتيب مستفاد من غيره والبداءة بالصفا

من الامر والا لما سألوا وليس الانكار لفهم الترتيب بل لان الامر بالتقديم ينافي الجمع المطلق وتوجه الذم للتأدب
بافراد اسم الله بالتعظيم لان معصيتهما لا ينفك لا لتصور الترتيب في الوجود سببا ينقض بِرأيت زيدا ورأيت عمرا
وكونه للترتيب صح
فانه لا ترتيب اجماعا ويجوز ان يكون السبب الاهتمام او المحبة ٥ الواو للجمع المطلق اي للقدر المشترك بين الترتيب
والمعية من غير ترتيب ولا معية وقيل انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفراء انها للترتيب ان امتنع الجمع كقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا لنا النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق ونقل اهل اللغة حجة في مباحث اللغة
واستدل على ما هو المختار بوجوه ضعيفة منها ان الواو العاطفة لو كانت للترتيب لتناقض قوله تعالى في البقرة وادخلوا
الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى في الاعراف قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا واللازم ظاهر الفساد
فالمقدم كذلك بيان الملازمة ان القصة واحدة فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب مقدما
على الامر بالقول لما دلت عليه الاية الاولى وما كان متقدما لما دلت عليه الاية الثانية فيلزم التناقض وقوله تعالى
حطة اي حط عنا اوزارنا وهي كلمة امر بها بنو اسرائيل لو قالوها لحطت اوزارهم ومنها انها لو كانت للترتيب
لما صح قول القائل تقاتل زيد وعمرو واللازم باطل لان اهل اللغة اجمعوا على صحته فيلزم بطلان الملزوم بيان
الملازمة ان قولنا تقاتل يقتضي الاخذ في الفعل معا لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من اثنين معا وهو ينافي
الترتيب الذي هو مقتضى الواو حينئذ ومنها انها لو كانت للترتيب لكان قول القائل جاء زيد وبكر قبله تناقضا
لان الواو تفيد البعدية وهي تناقض القبلية وجاء زيد وبكر بعده تكرارا لافادة الواو البعدية واللازم
باطل فالملزوم مثله ومنها انها لو كانت للترتيب لما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتاخر ضرورة كونه
مفهوما من ظاهر العطف ومنها انها لو كانت للترتيب لصح دخولها في جواب الشرط كالفاء واللازم باطل
اذ لا يصح ان يقال ان دخل زيد الدار واعط درهما ويصح ان يقال فاعط درهما ومنها ان الواو في الاسماء
المختلفة جارية مجرى واو الجمع وياء التثنية في الاسماء المتماثلة وهما لا يقتضيان الترتيب فكذلك ما هو جار مجراهما
ومنها ان الجمع المطلق معقول فلا بد له من حرف يفيده وليس ثم من الحروف ما يفيده سوى الواو اجماعا
فتعين الواو له واجيب عن الوجوه الثلثة المتقدمة بانها مجاز في هذه المواضع تقريره في الوجه الاول ان
المخالف اذا كان اصله ان الواو ظاهر في الترتيب فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزا وعلى هذا
حيث تعذر حملها على الترتيب في الايتين المذكورتين لا يمنع من استعمالها في غير الترتيب بجهة التجوز وكذلك
الكلام في تقاتل زيد وعمرو ولا يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب ان يتجوز عنه بالفاء وثم اذ هو غير لازم
مع اختلاف فلا يلزم من صحة قولنا تقاتل زيد وعمرو صحة قولنا تقاتل زيد فعمرو او ثم عمرو وتقريره
في الوجه الثالث انه اذا قال جاء زيد وبكر بعده لا يكون تكرارا لانه يكون مفيدا لامتناع حمله على الجمع
المطلق لاحتمال توهمه بجهة التجوز واذا قال جاء زيد وبكر قبله لا يكون تناقضا لكونه مفيدا لارادة
جهة التجوز فان قيل لو كانت الحقيقة في الترتيب فافادتها الجمع المطلق عند تعذرها ان كان مجازا فهو خلاف

الاصل وان كان حقيقة يلزم منه الاشتراك وهو ايضا خلاف الاصل احيب بانه لو كان حقيقة في الجمع المطلق
فافادتها للترتيب عند تفسيرها به ان كان مجازا فهو خلاف الاصل وان كان حقيقة كان مشتركا وهو خلاف الاصل
وليس احد الامرين اولى من الآخر فان قيل ما ذكرنا اولى لانها اذا كانت حقيقة في الترتيب خلا الجمع المطلق عن
حرف يخصه ويدل عليه واذا كانت حقيقة للجمع المطلق لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة الفا وثم عليه
قلنا فحين انما يجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين الفا وثم وذلك مما لا يدل عليه الفا وثم دلالة
مطابقة بل انما يجعله التضمن او الالتزام وكما انها يدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن او الالتزام فيدل
على الجمع المطلق بهذه الدلالة وعند ذلك فليس اخلاء الترتيب المشترك عن لفظ يطابقه اولى من اخلاء الجمع
المطلق واجيب عن الرابع بان ما ذكر منقوض بثم وبعد فانهما بعدان الترتيب ولا يصح دخولهما في جواب
الشرط وعن الخامس ان ما ذكرنا انما يلزم ان لو كانت الواو جارية مجرى واو الجمع ويا التثنية مطلقا وليس
كذلك لانه لا مانع من كونها جارية مجراهما في مطلق الجمع مع كونها مختصة بالترتيب كما في الفا وثم وعن السادس
كما ان الجمع المطلق معقول ولا بد له من حرف يدل عليه فكذلك الترتيب المطلق ايضا معقول ولا بد له من حرف
يدل عليه وليس ما يفهم بالاجماع الا الواو فتعين قوله ولا يلزم ان يجاب بها عن الشرط كثم اي ولا يلزم ان يجاب
بالواو عن الشرط اذا كانت للترتيب كالايجاب بثم عن الشرط وهذا جواب عن الوجه الرابع وكان المناسب
ان يقدم على جواب الخامس والسادس وقد ذكرنا في الموضع المذكور استدل القائلون بان الواو للترتيب
بوجوه الاول ان الواو يفيد الترتيب في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا فان وجوب تقدم
الركوع على السجود مستفاد من هذه الآية وليس في هذه الآية ما يدل على الترتيب الا الواو فيكون حقيقة
في الترتيب والا يلزم المجاز والاصل عدمه الثاني انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
قال الصحابة بم نبدا فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدا الله به ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك الثالث
ان الصحابة انكروا على ابن عباس وقالوا لم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكانوا
من اهل اللسان ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك الرابع روي ان واحدا قام في حضرة رسول
الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وسلم
بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولولا كانت الواو للترتيب لما وقع الفرق بين
ما علمه رسول الله وبين ما قاله الخطيب الخامس ان الترتيب في اللفظ له سبب والترتيب في الوجود صالح
له فيحمل عليه اجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم ان الترتيب بين الركوع والسجود مستفاد من الآية
بل من دليل آخر وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ورتب السجود على الركوع وقال صلوا كما رايتموني
اصلي ولو كانت الواو للترتيب لما احتاج النبي صلى الله عليه وسلم الى هذا البيان وعن الثاني انه حجة على الخصم لانه
حيث سال الصحابة عن ذلك مع انهم من اهل اللسان ولو كان الواو للترتيب لما احتاجوا الى السوال

قيل

قيل لقائل ان يقول لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السوال فسحا رضان وفيه نظر وذلك لانه اذا كان للجمع
المطلق لزم احتياجهم الى السوال لانه حينئذ لم يفهم تقدم احدهما على البعض على الآخر ولا بد ان يتقدم واحد منهما
فاحتاجوا الى السوال عما يبدا والحق ان البداة بالصفا مستفاده من الامر وهو قوله صلى الله عليه وسلم ابدؤا وايضا
سالوه وعن الثالث ان انكار الصحابة على ابن عباس ليس لفهم الترتيب من قوله واتموا الحج والعمرة لله بل لانها
مقتضية للجمع المطلق وامر ابن عباس بالترتيب ينافي الجمع المطلق وعن الرابع ان توجه الذم الى الخطيب للتادب
قصد الافراد اسم الله والمبالغة في تعظيمه لا لان الواو للترتيب والذي يدل على ان الذم لترك الافراد لا لدلالة
الواو على الترتيب ان معصية الله ورسوله لا انفكاك لاحدهما عن الآخر حتى يتصور فيهما الترتيب وعن الخامس
ان كون الترتيب في الوجود للترتيب في اللفظ منقوض بقول القائل رايت زيدا وعمرا فان الترتيب في اللفظ
محقق ولا ترتيب في الوجود اجماعا ويجوز ان يكون السبب في التقديم الاهتمام بالاخبار عنه او المحبة قوله
تمسك ظن قوم ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمعية عندهما تخريجا من قولهم في قول المسلم
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق حيث تبين بواحدة عنده وبالثلاث عندهما وليس كذلك
بل لاختلافهم في موجب هذا التعليق فقال هو التفريق لان الجزاء الاول يتعلق بلا واسطة والثاني بواسطة
الاول والثالث بواسطتين والمعلق كالتطليق عند وجود الشرط والوسائط من ضرورة صحة العطف
فنزل حيث ينزل متفرقا ومن ضرورته ان تبين بالاولى لانها غير معتدة وقالا الجزاء الثاني جملة ناقصة
فشاركت الاولى والترتيب في التعليق لا التطليق فانه لا ترتيب في الوقوع كما لو علق بشروط متفرقة وفرق
الامام بان الشروط اذا تعددت تعلقت الاجزية بها بغير واسطة والتفرق في الزمان لا يوجب التفرق
في التعلق فكان كما لو اخر الشرط ○ ظن قوم ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمعية عند ابي يوسف
ومحمد رحمهما الله لانه قال فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها
اذا دخلت طلقت واحدة فدل ان الواو للترتيب عنده لانها لو لم تكن للترتيب لكان ينبغي ان تقع الطلقات
الثلث عند وجود الشرط وقالا اذا دخلت طلقت ثلثا فدل ان الواو للمعية عندهما لانها لو لم تكن للمعية
لكان ينبغي ان لا تقع الا واحدة وليس كذلك اي ليس الترتيب في هذه المسئلة عند ابي حنيفة بسبب ان الواو للترتيب
وليس المعية في هذه المسئلة عندهما بسبب ان الواو للمعية بل اختلافهم في وقوع طلقة واحدة او طلقات ثلث
راجع الى ان ذكر الطلقات متعاقبة يوجب التفريق او لا فقال يوجب التفريق لان الجزاء الاول اي طالق
الاول يتعلق بالشرط بنفسه بلا واسطة وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما
بعدها فلم يتوقف عليه لانه يتوقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المعنى المقتضي لتوقفه عليه ولم يوجد
فيتصل طالق الاول بالشرط بنفسه بلا واسطة وقوله طالق اي الثاني يتعلق بواسطة الاول لانه جملة ناقصة
متوقف على الاولى لاحتياجه الى مقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف

لما افادت الثاقصة شيئا فاذا احتج الى طالق الاول لصحة تعلق الثانى بالشرط صار الاول واسطة
بينه وبين الشرط فتعلق الثانى بعد تعلق الاول فتعلق الثانى بواسطة ثم تعلق الثالث بعد تعلق
الثانى فصار الثانى واسطة بين الثالث والشرط كما ان الاول واسطة بين الثانى والشرط فتعلق الثالث
بواسطتين والمعلق تطليق عند وجود الشرط والوسايط من ضرورة صحة العطف فاذا تعلق بهذا
الترتيب فينزل حين ينزل على هذا الترتيب لان الجزاء ينزل على الوجه الذى تعلق فينزل متفرقا ومن ضرورة
التفرق ان تبين بالطلقة الاولى لانها غير معتدة ضرورة وقوع الطلاق قبل الدخول بها فثبت ان الترتيب
حصل بهذا الطريق عنده لا لان الواو للترتيب فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة لكان لكون
الواو يقتضى المعية لكن الواو لا يقتضى المعية كما لا يقتضى الترتيب وقالا الجزاء الثانى جملة ناقصة لانها
جزاء بغير شرط فشاركت الاولى لان العطف يقتضى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة
على الكاملة يوجب اعادة ما فى الكاملة لتصير الناقصة كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء فيصير
ما به تمت الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ليصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما ساوت
الثانية والثالثة الاولى فى التعلق بالشرط وليس من الاجزية ما يوجب الترتيب اذ الواو لا يوجب الترتيب
فتعلقت الاجزية غير موصوفة بالترتيب فوقعت الطلقات كذلك فالترتيب فى التكلم بالطلاق
اى التعلق لا فى التطليق اى الجزء فى صيرورته طلاقا فانه الترتيب فى وقوع الطلاق كما لو علق بشروط
مكررة متفرقة بان يعلقها ازمنة بان قال ان تزوجتك فانت طالق فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب
الكلام ان تقع الطلقات معا لم يتغير بالواو لان الواو لا يوجب الترتيب وفرق لابى حنيفة بين هذه المسئلة وهو قول الامام ابو حنيفة رحمه الله
القايل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق وبين المعلق بشروط مكررة متفرقة بان الشروط اذا تعددت
تعلقت الاجزية بغير واسطة والتفرق فى الزمان لا يوجب التفرق فى التعلق فكان كما لو اخر الشرط كما اذا
قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار قوله لفضولى وجوابه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
وطالق وطالق بانت بواحدة واذا زوج امتين بغير اذن الزوج والمولى ثم اعتقهما معا لم يبطل النكاح مطلقا
او متفرقا بطل فى الثانية او هذه حرة وهذه حرة كان كالتفريق وهاتان من الترتيب ولو زوج اختين
فى عقدين فاجازهما الزوج معا بطلا او متفرقا بطل الثانى او اجزت هذه وهذه بطلا ولو قال من مات
ابوه عن ثلثة اعبد قيمتهم سوا اعتق ابى فى مرضه هذا وهذا وهذا متصلا عتق من كل ثلثه او متفرقا
عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث وهاتان من المعية وجواب الاولى انه منجز فلم يتوقف اول كلامه
على اخره وارتفعت المحلية فلم يلحق الثانية واما الثانية فعتق الاولى ابطل محلية الوقف فى الثانية لعدم حل
الامة على الحرة فبطل قبل التكلم بعتقها ولا تدارك لفوات المحل فى حق الوقف واما الثالثة فاول الكلام
يتوقف على آخره اذا غيره وصدر الكلام وضع لجواز النكاح واخره يسلبه فكان كالشرط والاستثناء الا اقتضاء

المعية

المعية واما الرابعة فكذلك لان موجب صدره العتق بغير سعاية وعند الضم تتغير الى اعتاق عنده
كالمكاتب وعن براءة الى سعاية دمه عندهما كالحر المديون لما بين عدم صحة ما ظن من ان الواو للترتيب
عنده وللمعية عندهما اراد ان يذكر النقوض المستدعية لكون الواو للترتيب والنقوض المقتضية لكونها
للمعية ويجيب عنها فقال اذا قال لامرأته التى لم يدخل بها انت طالق وطالق وطالق بانت المرأة بطلقة
واحدة واذا زوج امتين ابوهما فى عقد او عقدين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان
النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى معا بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع
بين الحرة والامة غير متحقق فى حال العقد ولو اعتقهما متفرقا بان اعتقهما فى كلمتين منفصلتين بان قال
اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت
هذه وهذه بطل نكاح الثانية وهاتان من باب الترتيب فلولم يوجب الواو الترتيب لما كانت البينونة فى
الصورة الاولى بطلقة واحدة كما لو قال انت طالق ثلثا ولما بطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما معا ولو زوج الفضولى
اختين من رجل فى عقدة واحدة بطل النكاح ولا يتعين بوجه ولو زوجهما فى عقدين فاجازهما الزوج معا
بان قال اجزتهما بطلا وان اجازهما متفرقا بان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثانى وان اجازهما
بكلامين متصلين بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما وهذه المسئلة بدل على ان الواو للمعية
ولو قال من مات ابوه عن ثلثة اعبد قيمتهم سوا اعتق ابى فى مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به
فى كلام متصل عتق من كل ثلثه وفى كلام متفرق بان سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابى هذا فسكت
زمانا ثم قال واعتق هذا فسكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول تمامه وعتق نصف الثانى وعتق ثلث
الثالث لانه لما اقر باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق الاول بغير سعاية ثم اقراره باعتاق الثانى لم
يغير حق الاول لان المغير انما يصح بشرط الوصل واذا اقر بالثانى فقد زعم ان ثلث المال بين الاول والثانى
نصفين لكنه لم يصدق فى ابطال حق الاول وصدق فى اثبات حق الثانى فيعتق نصف الثانى واذا
اقر بالثالث فقد زعم ان ثلث المال بينهم اثلاثا لكنه لم يصدق فى ابطال حق الاولين ويصدق فى اثبات
حق الثالث فيعتق ثلث الثالث وهذه المسئلة ايضا تدل على ان الواو للمعية قوله وهاتان من المعية اى هذه
المسئلة والمسئلة التى قبلها وهى مسئلة تزويج الفضولى اختين وجواب المسئلة الاولى ان الواو للعطف المطلق
لا للمعية ولا للترتيب ولكونها للعطف المطلق لم يقع الثانى لان الاول منجز فيقع قبل التكلم بالثانى فلم
يتوقف اول الكلام الذى صدر من اهله فى محله لانه لا يكون الا لما يوجب ذكر من تغيير عليه بلفظ يوجبه اى يتوقف الكلام
تكلمه معه او من مغير التحق باخره كالشرط والاستثناء ولم يوجد هاهنا تغيير عليه لان الواو لا يثبت نص
على المعية بل المعية من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثانى لا يؤثر فى اطلاق الاول فنزل
الطلاق الاول وارتفعت المحلية ضرورة حصول البينونة فلم يلحق الطلقة الثانية واما المسئلة الثالثة فعتق

الامة الاولى ابطل محلية الوقف في الامة الثانية يعني بعد ما عتقت الاولى لا تبقى الثانية محلا للنكاح
الموقوف اذ لا حل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف اي لا تبقى الامة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف
نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا وتزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة
اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح
لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة
الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ولا
تتدارك باعتاقها لفوات الحل في حق التوقف قبل الاعتاق فثبت ان بطلان نكاح الثانية لفوات
المحل لا لان الواو موجب الترتيب واما المسئلة الثالثة وهي مسئلة تزويج الاختين في عقدين
فاول الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخر الكلام مغيرا اوله كما يتوقف اول الكلام على الشرط والاستثناء
واذا لم يغير آخر الكلام اوله لم يتوقف اول الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين آخر الكلام غير اوله
لانه اذا لم تنضم الثانية الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما فصدر الكلام
وضع لجواز النكاح وآخر الكلام سلب جواز النكاح فكان آخر الكلام كالشرط والاستثناء فتوقف
اول الكلام على الآخر فصار كالجمع بكلمة واحدة فبطلا لهذا لا لان الواو يقتضي المعية واعلم انه
اختلف الجواب في المسئلتين اي مسئلة الامتين ومسئلة الاختين فان قوله في الامتين هذه حرة وهذه
حرة يكون كالتفريق ولا يكون كالمعية وقوله في الاختين اجزت هذه وهذه يكون كالمعية ولا يكون كالتفريق
وذلك لان في مسئلة الامتين اعتاق الاخرى لا يغير الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا صحيحا كما كان وانما
اثر الثاني في صحة نفسه لا في تغيير الاول فلم يتوقف الكلام عليه واذا لم يتوقف فسد الثاني وفي مسئلة
الاختين اجازة الاخرى غيرت الكلام الاول كما ذكرنا فتوقف الكلام عليه ففسدا كما ذكر ولا اختلاف
بين المسئلتين عند اعتاقهما معا واجازتهما معا في بطلان النكاحين ولا عند التفريق في بطلان الثاني
فحسب فان صدر الكلام يتوقف على الآخر الذي هو مغير بشرط الوصل وفي صورة التفريق لا وصل فلا
يتوقف ومنهم من ذكر ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسئلة الامتين قال
هذه حرة وهذه حرة والكلام الثاني جملة تامة لانه مبتدأ وخبر واذا عطفت على جملة تامة لا يوجب
مشاركتها الاولى فلم يتوقف اول الكلام على آخره كقوله لامرأته عمرة طالق ثلثا وزينب طالق فان زينب تطلق
واحدة وقال في مسئلة الاختين اجزت هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى
ضرورة حتى لو قال ههنا واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانية ولو قال في مسئلة الامتين هذه
حرة وهذه لم يبطل نكاح الثانية كما لو اعتقهما بكلمة واحدة فعلى هذا لا فرق بينهما فيما اذا كان
المعطوف جملة تامة في المسئلتين وعلى الوجه الذي اشار المصنف اليه بينهما فرق واما المسئلة الرابعة وهي

مسئلة

مسئلة الافراد فلذلك اي كما ان صدر الكلام في مسئلة الاختين يتغير بآخره فكذلك في مسئلة الافراد
يتغير الصدر بآخره عند الاتصال لان حكم الصدر لو سكت عليه سلامة نفس الاول له بلا سعاية
لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث يتغير الصدر عن عتق الى رق عند ابي حنيفة رحمه الله
لان السعاية وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما
يتغير من براءة الى شغل ذمة كالحر المديون وان لم يتغير الى الرق لانه لما كان يخرج من الثلث عتق
مجانا فاذا اتصل به الثاني والثالث لم يبق له الا ثلث الثلث ووجبت عليه السعاية في ثلثي قيمته
فلذلك توقف صدره على آخره لا لان الواو يقتضي المعية **قوله** قاعدة اذا عطفت جملة
على اخرى فان كانت الثانية تامة لم تشارك الاولى في الحكم وقد سماها بعضهم واو الاستيناف لقوله
هذه طالق ثلثا وهذه طالق او ناقصة فالاصل مشاركتها فيما تمت به بعينه كان دخلت الدار فانت طالق
وطالق تعلقت الثانية بعين الشرط وانما تقدر الاولى معادا اذا امتنعت الشركة كجاءني زيد وبكر لاستبداد
كل بمجيء ٥ اذا عطفت جملة بالواو على جملة اخرى فلا يخلو اما ان يكون الجملة الثانية المعطوفة تامة او ناقصة
فان كانت تامة لم تشارك الجملة الاولى في الحكم وذلك كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فالجملة الثانية المعطوفة
تامة فالمرأة الثانية تطلق واحدة ولا تشارك الاولى في وقوع الثلاث لان الشركة انما تثبت لاحتياج الجملة
الثانية المعطوفة الى الاولى لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه
لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركة وقد يسمي بعضهم هذا الواو واو الاستيناف وان كانت الجملة
الثانية المعطوفة ناقصة فالاصل مشاركتها للجملة الاولى فيما تمت به الاولى بعينه كقول الرجل ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق فان الجملة الثانية لكونها ناقصة تفتقر الى ضم شيء تتم به وذلك الشيء لا يكون غير ما تم به
الجملة الاولى لانه لا قرينة تدل عليه وما يتم به الجملة الاولى اما ان يكون بعينه او بتقدير معادا مرة اخرى بحث
والثاني باطل لانه انما يقدر معادا اذا امتنعت الشركة نحو جاءني زيد وبكر فانه يقدر جاءني معادا مرة
اخرى لامتناع الشركة في المجيء لاستبداد كل منهما بمجيء واما اذا لم تمتنع الشركة فيما تم به الاولى فلا يقدر معادا لان
التقدير خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا
فانها مندفعة بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى ولا يصار الى الاعلى وهو التقدير فيتعلق الثانية
بعين الشرط الذي تعلق به الاولى **قوله** مسئلة وقد يستعار للحال والجمهور الجمع وقد اختلف
فروع هذا الاصل فالواو في اد الي الفا وانت حر وانزل وانت آمن للحال حتى يتقيد العتق بالاداء والامان
بالنزول وانت طالق وانت تصلين او مصلية او مريضة لا يتقيد ويحتمل بالنية وخذ هذا المال واعمل به
في البز لا يتقيد مطلقا وطلقني ولك الف مختلف قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب شيء بالطلاق واوجباه
حملا على الحال او على الباء مجازا بدلالة الخلع فانه معاوضة كاحمل هذا الطعام ولك درهم قال لا يصلح

المعاوضة دليلا لانها من عوارض الطلاق والمعاوضة في الاجارة اصلية والامر باداء الالف مطلقا لامعنى له الا الشرط فحمل عليه وانت طالق تام وانت مصلية يحتمل الحال فصح النية والعمل في المضاربة لا يصلح حالا للاخذ فلم يتقيد فالضابط الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال يتقيد والا فان احتمل فالمعين النية والا كانت لعطف الجملة ○ الاصل في الجملة الواقعة حالا ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا يتطرق الحالات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق يستلزم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فلذلك يكون مغنيا عن تكلف تعلق اخر الا ان النظر الى الجملة من حيث كونها مستقلة بفايدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطع عنها بجهة جامعة بينها كما ترى في نحو جاني زيد وفرسه يعدو يبسط العذر في ان يدخلها واو الجمع بينها وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى استعارة الواو للحال والعلاقة المجوزة لاستعارة الواو للحال الجمع بين الحال وذي الحال واختلفت الفروع على هذا الاصل ففي بعضها جعلوا الواو للحال من غير نية وفي بعضها جعلوها للحال بنية وفي بعضها جعلوها لعطف الجملة ولم يجعلوها للحال لا بنية ولا بدونها وفي بعضها اختلفوا فيها قالوا اذا قال السيد لعبده اد الفا وانت حر واذا قال لحربي انزل وانت آمن تكون الواو في المسلتين للحال حتى يتقيد العتق في المسلة الاولى بالاداء فلا يعتق الا عند الاداء والامان في المسلة الثانية بالنزول فلا يحصل له الامان الا عند النزول وقالوا اذا قال الرجل لامراته انت طالق وانت تصلين او انت طالق وانت مصلية او انت طالق وانت مريضة تكون الواو لعطف الجملة فلا يتقيد الطلاق بالصلوة والمرض بل يقع الطلاق في الحال ويحتمل الواو ههنا الحال بالنية وقالوا في المضاربة اذا قال لرجل آخر خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز تكون الواو ههنا لعطف الجملة الثانية على الاولى ولا تكون للحال لا بالنية ولا بدونها فلا يتقيد الاخذ بالعمل مطلقا لا بالنية ولا بدونها والبز من الثياب امتعة البزاز والبزازة حرفته واختلفوا في قول المراة لزوجها طلقني ولك الف فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب شيء بالطلاق واوجب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المال حملا على الحال وعلى الباء مجازا اما حمله على الحال عندهما فلان المعاوضة فانها تقتضي العوض من الجانبين يجعل الواو للحال ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كانها قالت طلقني في حال ما يكون على الف درهم وقد علم ان الاحوال شروط فكان معناه طلقني بشرط ان يكون لك علي الف فلما قال الزوج طلقتك كان تقديره طلقتك بذلك الشرط اي طلقتك ان قبلت الالف واما حمله على الباء مجازا فلمناسبة بين الواو والباء فان الواو للجمع ومعنى الجمع موجود في الالصاق الذي هو معنى الباء ثم المستعمل في المعاوضات الباء الذي يؤدي معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الاخر والخلع معاوضة من جانب المراة ولهذا صح رجوع المراة قبل ايقاع الزوج الطلاق فدلالة

الخلع

الخلع الذي هو معاوضة حملنا الواو على الباء كما في قولك احمل هذا الطعام ولك درهم حمل الواو على الباء حتى كان قوله احمل هذا الطعام ولك درهم وقوله احمله بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانة قال ابو حنيفة رحمه الله الواو للعطف حقيقة والحمل على الحقيقة متعين الا اذا قام دليل يعارض الحقيقة وههنا لم يقم دليل يعارضها فان المتمسك ههنا المعاوضة وهي لا تصلح دليلا معارضا تترك به الحقيقة لان معنى المعاوضة زايد في الطلاق والذي يدل على ذلك ان العوض اذا دخل الطلاق صار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادي الي الفا وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به في قوله ان حلف بطلاقك فكذا وذلك لانه يصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط يمين واليمين لازمة لا تقبل الرجوع ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صارت يمينا ولصح رجوعه كما في النكاح وساير المعاوضات فثبت ان المعاوضة من عوارض الطلاق فلا يصح ان يكون مغيرا لحقيقة العطف والطلاق لان العارض لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة فان معنى المعاوضة في الاجارة اصلي فجاز ان يعارض اصليا آخر واما قول السيد لعبده اد الفا وانت حر فالامر باداء الالف مطلقا لا معنى له الا بالشرط لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا تكون من غير عقد واصطلاح ولا يمكن ان يجعل الواو للعطف لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وهو مانع من العطف فتعين ان يكون للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة ولا معنى له الا الشرط فحمل على الشرط فيصير تعليقا للعتق باداء المال وهذا بخلاف قولها طلقني ولك الف لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون آخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها فهو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال يكون معناه ولك الف في بيتك او يكون وعدا منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم واما قوله وانت طالق تام مفيد بنفسه وقوله وانت مصلية جملة تامة فيكون الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقة اذ كان الجملتان اسميتين وحينئذ لا يتقيد الطلاق بالصلوة بل يقع الطلاق في الحال لكن يحتمل الواو ههنا الحال لان الصلوة صالحة لان يكون شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال انت طالق في حال صلوتك لكن لا يصدقه القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه واما قوله خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز قالوا وفيه لعطف الجملة الثانية على الاولى فانها تصلح للعطف لكون الجملتين فعليتين ولا يصلح حالا للاخذ لان حال العمل لا يكون وقت الاخذ فان العمل بعد الاخذ فلا يتقيد الاخذ بالعمل لا بالنية ولا بغيرها فالضابط الاعتبار بالصلاحية وعدمها فان تعين معنى الحال لصلاحية الواو لها وعدم صلاحيتها للعطف تقيد والا فان احتمل الحال بان يكون العطف ممكنا ولا محذور فيه فالمعين النية على الوجه الذي نوى وان لم يحتمل الحال تكون الواو لعطف الجملة فقوله مسلة الفاء للتعقيب من غير مهلة بالنقل ولهذا دخلت في الاجزية وتدخل على حكم العلة كجاء الشتاء فاهب ولن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا

حـ
والاحوال شروط بكونها

فيثبت به معتقه دل ان العتق حكم للشرا بواسطة الملك ولو قال بعتك هذا العبد بكذا فقال فهو
حر كان موافقا لا بالواو وان دخلت الدار فانت طالق فطالق لغير ملموسة بانت بالاولى ○ الفا للتعقيب
من غير مهلة اي لوجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب
عمرو وقع عقب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما هذا مما اتفق اهل العربية عليه نقله من ائمة اللغة ولاجل
ان الفا يقتضي التعقيب من غير مهلة دخلت في الجزاء لان من حق الجزاء ان يعقب وجوده وجود
الشرط بلا فصل ويدخل الفا على حكم العلة كما يقال جاء الشتا فتاهب لان الحكم مرتب على العلة اي بلا
فصل رتبة او زمانا وكقوله عليه السلام لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فانه دل
على ان العتق حكم للشرا بواسطة الملك مقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشرا من غير تخلل زمان
بينهما وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون الاعتاق حكما للشرا لان الشرا موضوع
لاثبات الملك والاعتاق ازالة له فيكون منافيا له والمنافي لحكم الشي لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشي
فقال انه بنفسه لا يصلح حكما له ولكنه يصلح بواسطة الملك وذلك لانه بالشرا يصير متملكا والملك في القريب
اكمال لعلة العتق فيصير العتق مضافا الى الشرا بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا
لان السبب الموجب للحكم بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك
لا يحتاج الى اعتاق آخر ولاجل ان الفا للتعقيب لو قال الرجل لآخر بعتك هذا العبد بكذا وقال
الآخر المشتري فهو حر كان قول المشتري فهو حر قبولا لانه ذكر الحرية بحرف الفا عقيب الايجاب
والفاء للترتيب ولا يترتب الحرية على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فثبت ذلك بطريق الاقتضاء وصار
كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او وهو حر فانه لا يكون قبولا لانه لم يوجد ما يفيد
التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان يجعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب وللقبول البيع
بان يجعل انشا للحرية في الحال ولا يثبت القبول بالشك ولاجل ان الفا للتعقيب لو قال الرجل
لامراته التي غير ملموسة ان دخلت الدار فانت طالق فطالق بانت بالاولى لان الفا للترتيب فيثبت به ترتيب
بين الاولى والثانية في الوقوع كما لو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى
قوله سه ويدخل على العلل الدائمة لتراخيها معنى كابشر فقد اتاك الغوث واذا للعدو فانت حر
وانزل فانت آمن لم يتقيد بالاداء والنزول كانه قال فقد عتقت وامنت ○ الاصل ان يدخل الفا على
الاحكام لان الاحكام مترتبة على العلل ولا يدخل على العلل لان العلل متقدمة على الاحكام لكن قد يعدل
عن الاصل فيدخل على العلل لكن بشرط ان يكون العلة مما يكون له دوام لانه اذا كانت العلة دائمة كانت في حالة
الدوام متراخية عن ابتداء الحكم فيتصور تاخرها عن ابتداء الحكم باعتبار الدوام فيصح دخول الفا على العلة
بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم اذا ظهر امارات الخلاص له ابشر فقد اتاك الغوث باعتبار ان

العوث

الغوث الذي هو علة الاستبشار بعد ابتداء الاستبشار باعتبار دوام الغوث ويسمى هذا الفا فا التعليل
لانه بمعنى لام التعليل والاستبشار لازم ومتعد يقال بشرته فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى
اللازم والغوث المغيث واذا قال السيد لعبده اد الفا فانت حر لم يتقيد العتق بالاداء بل يعتق
في الحال وكذا اذا قال للحربي انزل فانت آمن لم يتقيد الامان بالنزول بل يصير آمنا في الحال نزل او
لم ينزل وذلك لان الفا في مثل هذه المواضع للتعليل فيصير معناه اد الفا لانك حر وانزل لانك آمن
كانه قال اد الفا فقد عتقت وانزل فقد امنت قوله ـه ثم للتراخي بالنقل وقيل لا توتيب
في الجمل ثم اهتدى ثم كان من الذين آمنوا وقيل يحمل على دوام الاهتداء والايمان ومعنى التراخي
عند ابي حنيفة رحمه الله انقطاع الكلام به واستينافه معنى اعطاء للتراخي حقه وجعلاه راجعا الى
الوجود لا التكلم فاذا قال لغير الملموسة انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت توجد بانت بالاولى
ولو قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الثاني ولغى الثالث ولو كانت ملموسة نزل الاول والثاني وتعلق
الثالث ان آخر وان قدم تعلق الاول ووقع الباقي وعندهما تعلق الكل ونزل مرتبا ○ ثم للعطف
على التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني
زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقال جاء زيد ثم عمرو
بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء وقيل ثم لا يفيد الترتيب في الجمل كما في قوله تعالى واني لغفار لمن تاب
وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى وكما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وقيل يجب حمله على دوام
الاهتداء والايمان موافقة للنقل واختلفوا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في
الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت وانقطع الكلام به ثم استانف اعطاء للتراخي حقه يعني
هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت التراخي
في التكلم والحكم جميعا اذ التراخي في الوجود دون التكلم ثابت من وجه دون وجه وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود لا التكلم اي يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد لا في
التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فبقي الاتصال حكما
مراعاة لحق العطف فاذا قال الرجل لامراته التي لم يدخل بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت فعند
ابي حنيفة بانت بالاولى في الحال ولغوا ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استانف لا يتوقف اول الكلام
على آخره ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت ولو قدم الشرط فقال ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني منجزا لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل ولغى الثالث لانها بانت
لا الى عدة ولو كانت المراة ملموسة نزل الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر الشرط وان قدم الشرط تعلق
الاول ووقع الباقي اي الثاني والثالث وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعلق الكل بالشرط في الوجوه

الاربعة ويتزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف
يتعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها يطلق ثلثا وان كانت غير مدخول بها
يطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل بالبينونة قوله مسئلة ويستعار للواو في مثل ثم الله شهيد
لاستحالة حدوث الشهادة فعلى هذا يحمل في قوله عليه السلام فليات الذي هو خير ثم ليكفر على حقيقتها لامكان
حمل الامر على مقتضاه من وجوب الكفارة بعد الحنث وفي رواية فليكفر ثم ليات يحمل على الواو لتعذر العمل
بحقيقة الا مرجعا بينهما ○ قد يستعار ثم للواو الذي هو للعطف للمناسبة التي بينهما في معنى العطف فالواو
لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل في المقيد فثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى
الواو قال الله تعالى ثم الله شهيد على ما يفعلون وقد تعذر العمل بحقيقة ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون
قبل رجوعهم اليه كما هو شهيد بعد ذلك لاستحالة حدوث شهادته فعلى هذا اي على وجوب العمل بالحقيقة
في ثم عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند تعذرها يحمل ثم في قوله عليه السلام من حلف على يمين فراى غيرها
خيرا منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر على حقيقتها لامكان العمل بها وذلك لامكان حمل الامر بالتكفير
وهو ليكفر على مقتضاه من وجوب الكفارة اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وما جاء في رواية
اخرى وهو قوله فليكفر يمينه ثم ليات الذي هو خير يحمل ثم فيها على الواو لتعذر العمل بحقيقتها اذ لو حمل ثم على
حقيقته تعذر العمل بحقيقة الامر لانه حينئذ لا يكون الامر بالتكفير للوجوب لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب
بالاجماع واذا حمل ثم على حقيقته في الروايتين وعلى الواو في الرواية الاخرى يكون جمعا بين الروايتين
قوله مسئلة بل لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله فاذا دخلت في خبر اعتبر التدارك او في انشا
لم يصح وقد لم يفرق حتى اوجب على من اقر بالف بل الفين ثلثة الاف كما لو قال انت طالق واحدة بل ثنتين
والجامع امتناع ابطال ما اقر به او اوقعه وقلنا تدارك الغلط في الاخبار ممكن كسنى ثلثون بل اربعون
وكنت طلقتها واحدة بل ثنتين اما الانشا فانه انفاع لا يتصور رفعه بعد وقوعه ولهذا تنقسم غير
الملموسة بواحدة في انت واحدة بل ثنتين ولو علق في غير مدخول بها وقع الثلث لانه بقصد ابطال الاول
تلحق للثاني بعين الشرط بلا واسطة وابطاله غير ممكن وقصده يتعدد الشرط ثانيا ممكن فكان حالفا بيمينين○
كلمة بل موضوعة لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله منفيا كان ذلك او مثبتا على سبيل التدارك فاذا
قلت جاني زيد بل عمرو وكنت قاصدا للاخبار بمجي زيد ثم تبين ذلك انك غلطت في ذلك فتضرب الى عمرو
فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاني زيد بل ما جاني
عمرو فكانك قصدت ان تنفي المجي عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاني زيد بل
جاني عمرو فيكون نفي المجي ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده دون الفعل
وحرف النفي معا وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان صدر الكلام محتملا للرجوع كما
في

في الاخبار فان كان الصدر لا يحتمل الرجوع كالانشاء صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني
مضموما الى الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا ترى ان من قال لامراته بعد الدخول بها انت طالق واحدة
لا بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين
تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على
اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانه لم يبق محلا لوقوع الاول فلغى اخر كلامه ولو قال لامراته كنت طلقتك امس
واحدة لا بل ثنتين يطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امراتي فلانة لا بل
فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح وزفر لم يفرق بين الاخبار والانشاء
حتى اوجب على من قال لفلان علي الف درهم بل الفان ثلثة الاف قياسا على ما لو قال انت طالق واحدة بل ثنتين
والجامع امتناع ابطال ما اقر به او اوقعه قال المصنف قلنا تدارك الغلط في الاخبار ممكن كما لو قال سني ثلثون
بل اربعون فان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط لكن المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه
بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله فان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي
والاثبات في شي واحد وذلك باطل فتدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها بالكلام الاول
تقديرا فكانه قال علي الف ليس معه غيره ثم استدرك النفي بقوله بل الفان اي غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك
الالف الف اخر كما يقال سني ثلثون بل اربعون وكما يقال كنت طلقتها واحدة بل ثنتين وهذا بخلاف
ما اذا اختلف جنس المال كما اذا قال علي درهم بل دينار ان لانه عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يجعل كانه
اعاد القدر الاول وزاد عليه لان ما اقر به اولا غير موجود في الكلام الثاني واما الانشاء فانه ايقاع
لا يتصور رفعه بعد وقوعه فلا يمكن تداركه بان يجعل غير واقع في تلك الحالة ولكون الانشاء لا يحتمل
الرجوع بين غير الملموسة بواحدة فيما اذا قال انت طالق طلقة واحدة بل ثنتين لانه لم يتمكن من الرجوع لانه
لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلغى اخر كلامه ولو علق في غير
مدخول بها ثم يقع الثلث كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل طلقتين فانه يقع الثلث اذا دخلت فانه
لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط وقد بقي المحل على حاله فاذا قال
بل طلقتين فقد قصد الرجوع وابطال الاول واقامة طلقتين مقامه بالحاقهما بعين الشرط بلا واسطة وابطال
الاول غير ممكن لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وقصده تعليق الطلقتين بالشرط ممكن لانه في وسعه
وقد اتى به لان اللفظ ينبي عنه فيجعل كان الشرط ثمه هيهنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فتتعلق الطلقتان
بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق طلقتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلث قوله مسئلة الفرق
لابي حنيفة بين هذه وبين العطف بالواو والمسئلة بحالها ان العطف بالواو يتعلق بالشرط بواسطة تقدم الواحدة

فنزل مرتبا وهمنا بواسطة ابطالها وهو غير مملوك له فاعتبر فصله فقدر شرط ثان ٥ فرق ابو حنيفة
رحمه الله بين العطف ببل والعطف بالواو والمسالة بحالها اي اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق طلقة واحدة بل طلقتين يقع الثلث لما ذكرنا واذا قال ان دخلت الدار فانت طالق طلقة واحدة وطلقتين ٧ لها م
لان الواو لم يوضع للاستدراك بل هي للعطف المجرد لا غير فيقتضي تقرير الاول ومشاركة الثاني اياه لم يقع الا واحدة صح
في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة تقدم الواحدة ولا يصير منفردا بشرط فنزل الطلاق
مرتبا وهمنا بل يتعلق ما بعده بالشرط بواسطة ابطال الواحدة وابطال الواحدة غير مملوك له فاعتبر
فصله فقدر شرط ثان قوله فاعلم لكن للاستدراك اذا وقعت بين مفردين لم تقع الا بعد
نفي او بين جملتين وجب تخالفهما في النفي والاثبات من غير ترتيب والفرق بينها وبين بل الاضراب بل انه
عن الاول مطلقا نفيا كان او اثباتا وحكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها مضاف الى دليله والعطف
بها انما يستقيم اذا اتسق الكلام وارتبط فيتعلق النفي بالاثبات المتصل به والا فانه مستانف ٥ لكن
وضعت للاستدراك وتقع بين مفردين وجملتين فاذا وقعت بين مفردين لم تقع الا بعد نفي لا تقول
رايت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما رايت زيدا لكن عمرا واذا وقعت بين جملتين تقع بعد الايجاب ايضا
ووجب تخالف الجملتين في النفي والاثبات من غير ترتيب تقول ما جاءني زيد لكن عمرو جاء وجاءني زيد لكن عمرو
لم يجئ والفرق بين لكن وبين بل من وجهين احدهما ان بل اعم من لكن في الاستدراك فان الاضراب بل عن
الاول مطلقا سواء كان الاول نفيا نحو ما جاءني زيد بل عمرو او اثباتا نحو ضربت زيدا بل عمرا والثاني ان
حكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها ليس من احكامها بل يضاف نفي ما قبلها الى دليله وهو النفي الموجود فيه
صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول واثبات الثاني والعطف بلكن انما يستقيم اذا
اتسق الكلام وانتظم وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني زيد
لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ٥
قوله فروع اقر ان هذا العبد لزيد فقال ما كان لي قط لكنه لبكر ان وصل كان لبكر والا رد
على المقر له لانه نفاه عن نفسه مطلقا فيرتد على مالكه وفيه احتمال نقله عنه الى بكر فاعتبر الوصل لانه مغير
ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن فلم يجز بمائة لكن بمائتين كان فسخا واستئنافا لعدم الاتساق لانه
نفي فعل واثباته ولو قال لك علي الف قرض فقال لا ولكن غصب صح الوصل لبيان نفي السبب لا الواجب ٥
مثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع رجل في يده عبد فاقر لزيد فقال زيد ما كان لي قط
لكنه لبكر فان وصل الكلام فهو لبكر المقر له وان فصل يرد على المقر الاول لان هذا الكلام وهو قوله
ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا عن نفسه اصلا وغير تحويل الى اخر فيكون هذا

ردا

ردا للاقرار وهو الظاهر لانه خرج جوابا له والمقر له منفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد
الى المقر الاول ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى بكر فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له
مقرا به لغيره فاذا وصل قوله لكنه لبكر بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين فصح الاستدراك
فكان وصله بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى بكر لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قول الرجل لفلان
علي الف درهم وديعة فيصير قوله على مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك همنا واذا فصل قوله لكنه
لبكر عن النفي كان هذا نفيا مطلقا اي عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر
حملا على الظاهر وكان قوله لكنه لبكر بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني اعني بكرا على المقر الاول
وشهادة الفرد لا يثبت الملك فبقي العبد ملكا للمقر الاول فاعتبر الوصل لان الوصل مغير فانه نفي
مطلق ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن مولاها فقال المولى لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان
هذا فسخا للنكاح وكان لكن استينافا فان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثبات ذلك الفعل بعينه فلم يصلح
للتدارك ولو قال لك علي الف قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب صح الوصل لبيان نفي السبب لا الواجب
اي لا اصل المال وذلك لانه قد صدقه في الاقرار بالواجب وانما نفى السبب الذي ذكره المقر واثبت سببا
آخر ولا يتفاوت الحكم اي الواجب بتفاوت السبب فان الاسباب مطلوبة للاحكام واذا لم يتفاوت
الواجب ثم تصديقه فيما اقر به فيلزم المال قوله مسئلة او لاحد الشيئين لا للشك فانه عارض
بسبب الخبر وهو في الانشاء للتخيير فهذا حر او هذا انشاء كاحدهما وفيه احتمال الخبرية فيظهر في بيان
المولى حتى كان اظهارا للواقع اولا من وجه وانشاء من وجه فيشترط قيام الاهلية والمحلية ووكلت هذا
او هذا بكذا او الوكيل لاحدهما فيصح من ايهما وقع وبع هذا او هذا تخيير في بيع ايهما شاء ٥ او كلمة يدخل بين اسمين
قال الله تعالى وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال او اكثر قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من
اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة او بين فعلين قال الله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم والاكثر نحو اعتق رقبة او اطعم او اكس فيتناول احد المذكورين وهو مقتضاه بما عينا واصل
وضعه فان او في موارد الاستعمال لا ينفك عن هذا المعنى فدل على انه وضع له ولم يوضع للشك لان الشك
ليس بمطلوب في المخاطبات بحيث يوضع له لفظ يستدعي تشكيك المخاطب في معنى الكلام فان المطلوب من وضع
الكلام افهام المخاطب لا تشكيكه فلا يكون شك المخاطب من مقاصده فلا يكون او موضوعا للشك بل
او موضوع لاحد الامرين من غير عين والشك عارض بسبب محل الخبر فانه اخبر عن مجيء احدهما في جاءني زيد
او عمرو ومعلوم ان المجيء صدر من احدهما بعينه وانما جهل السامع من وجد منه المجيء فحصل الشك في الذي
صدر منه المجيء واذا استعمل او في الانشاء لا يؤدي الى الشك مع انه حقيقة فيه لا مجاز والحقيقة لا ينفك
عن محلها الاصلي فثبت انها لم يوضع للشك واو في الانشاء للتخيير لانها اذا استعملت في الامر نحو اضرب زيدا

او عمرا تناول احدهما من غير عين والامر يقتضي الايتمار ولا يتصور الايتمار باتيان الفعل في غير المعين ولا يجب
ايقاع الضرب فيهما فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما فوليه لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك
ولذا ثبت ان او لاحد الشيئين والشك عارض في الخبر والتخيير في الانشاء باعتبار محل الكلام فقول الرجل لعبديه
هذا حر او هذا يكون انشاء فيكون لقوله احدهما حر وفيه احتمال الخبر وانما قلنا انه انشاء لانه في وضعه
الاصلي خبر لان الخبر يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فالاخبار عن الحرية يقتضي تقدم الحرية عليه ليصح
الاخبار عنها ما دام لم تتقدم الحرية تحمل هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية حذرا عن الالغاء والكذب
فيقدر ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له اذ اثبات الحرية في ولاية نصا انشاء شرعا
وعرفا واما ان فيه احتمال الخبرية فلانه في وضعه الاصلي خبر واذا كان هذا الكلام انشاء وفيه احتمال
الخبر اوجبت كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء فله ان يختار العتق في ايهما شاء بان يعين العتق في احدهما كما كان
للمامور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء ومن حيث انه خبر يوجب البيان اي اظهار
العتق الواقع كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يعين العتق في ايهما شاء
بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر فنظر في شان المولى حتى كان اظهارا للعتق الواقع اولا
من حيث هو خبر ولهذا يجبر عليه ومن وجه انشاء فيشترط قيام اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء
حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح واذا اجتمع فيه جهة الانشاء والاظهار وعملنا بهما في
الاحكام فيعتبر جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة وقول الرجل وكلت
هذا او هذا بكذا توكيل لاحدهما فيصح ولا يشترط اجتماعهما في الموكل فيه ويصح الموكل فيه من ايهما
وقع ولو هذا او هذا يصح التوكيل والتخيير ثابت للتوكيل في ايهما شاء **قوله** تمهيد ما دخلت
فيه او ولم موجب اصلي اعتبر به لانها دخلت عليه عند ابي حنيفة وقال لان افادة التخيير اعتبر والا
فالاقل فتزوجتك على الف حالة او الفين مؤجلة مفيد متحقق وعلى الف او الفين لا يفيد فاوجبا الالف
كالاقرار والوصية والخلع والعتق وافسد ابو حنيفة التسمية واوجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو
معلوم وما هو الثابت بالتسمية غير معلوم فلا يترك المعلوم به وانما وجب الاقل في الاقرار واخواته
لعدم معارضة موجب اصلي لجوازها بغير عوض ○ ما دخلت عليه او اذا كان له موجب اصلي اعتبر
بالموجب الاصلي لانها دخلت عليه او عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان كان التخيير مفيدا اعتبر
التخيير وان لم يكن التخيير مفيدا اعتبر الاقل من الامرين اللذين دخل بينهما او واذا قال الرجل تزوجتك
على الف حالة او الفين مؤجلة فالتخيير ههنا مفيد لان المالين مختلفان قدرا فان احدهما الف والاخر
الفان ووصفا فان احدهما موصوف بالحلول والاخر بالتاجيل وكل منهما انقص من الاخر من وجه
وازيد من وجه فيعتبر التخيير ههنا عندهما فتعطي الزوج اي المهر ما شاء لان موجب او التخيير وقد امكن العمل به

همنا

ههنا لان التخيير مفيد فوجب القول به واذا قال تزوجتك على الف او الفين فالتخيير ههنا غير مفيد
اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فاوجب اقل الامرين وهو الالف لان تسمية المال في
النكاح منفصل عن العقد بدليل ان العقد لا يتوقف على ذكر المال وكان بمنزلة التزام المال بغير عقد فيجب
القدر المتيقن به كالاقرار بالمال مفردا اي صار كالاقرار لانسان بالف او الفين وكالوصية لانسان بالف
او الفين ولان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه والتخيير بين الالف والالفين لا يمنع صحة العقد فيكون كالخلع
اي الطلاق بمال وكالعتق بمال وهناك اذا سمى الالف والالفين يجب القدر المتيقن به فكذا ههنا ولا وجه
للرجوع الى مهر المثل لانه موجب نكاح لا تسمية فيه وبالتخيير لا ينعدم التسمية وافسد ابو حنيفة رحمه الله
التسمية واوجب مهر المثل في هذه المسائل لان مهر المثل هو الموجب الاصلي في النكاح كالقيمة في باب البيع واجر
المثل في الاجارة ومهر المثل معلوم وما هو الثابت بالتسمية غير معلوم فلا يترك الموجب الاصلي المعلوم بما ليس
بمعلوم فانه انما يعدل عن الموجب الاصلي اذا كانت التسمية معلومة قطعا ولم يوجد تسمية معلومة قطعيا
فوجب المصير الى الموجب الاصلي وانما وجب اقل المالين في الاقرار واخواته من الوصية والطلاق بمال و
والعتق بمال لانه ليس فيها موجب اصلي يعارض التسمية لجوازها بغير عوض **قوله** مطالبة وجواب هلا
اوجبتم التخيير في السرقة الكبرى كما في خصال الكفارة والمقتضي فيهما واحد قلنا دخلت بين اجزية متنوعة
وهي في مقابلة الجناية فدل تنويعها على تنوعها الى تخويف واخذ مال وقتل وجمع حتى قال ابو حنيفة فيمن
اخذ مالا وقتل يخير الامام بين قطعه ثم قتله او صلبه وبين قتله او صلبه من دون قطع لتجاذب التعداد
والاتحاد في الجناية واما الكفارة ففي مقابلة جناية واحدة وهو انشاء فيجب على ان الواجب منها واحد
بعينه الفعل ○ لما كان او يتناول احد المذكورين ويوجب التخيير في موضع الانشاء قالوا في كفارة اليمين
الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك ان الواجب واحد من الجملة لا بعينه والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا
فيتعين الواجب في ضمن الفعل وقالوا في السرقة الكبرى اي قطع الطريق لا يثبت التخيير الجزاء المثبت بقوله
تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض والمطالبة هي طلب الفرق
بين الصورتين بتقرير المطالبة هلا اوجبتم التخيير في السرقة الكبرى اي في جزاء قطع الطريق كما اوجبتم
التخيير في خصال الكفارة والمقتضي للتخيير فيهما واحد فانه ورد النص في كل منهما بلفظ او المقتضية للتخيير
وما الفرق بينهما تقرير الجواب انه لا يمكن القول بالتخيير في جزاء السرقة الكبرى وذلك لان كلمة او دخلت بين
اجزية متنوعة وهي القتل والصلب والقطع والنفي وهي في مقابلة الجناية المتنوعة والجزاء على حسب
الجناية فيزداد الجزاء بزيادة الجناية وينقص بنقصانها كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فدل
تنويع الجناية الى تخويف واخذ مال وقتل نفس وجمع بين القتل واخذ المال على تنويع الجزاء فيبعد

ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفة الجناية يعاقب باغلظ الانواع فدل على انه لا يمكن
العمل بظاهر التخيير بتقريره ان الامة اجمعت على ان القاتل اذا اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الاية
يقتضي التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل ولما دل تنويع الجناية الى نوع واحد وقيل وجمع بين القتل والاخذ
على تنويع الجزاء قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن جمع بين الاخذ والقتل تخير الامام بين قطعه ثم قتله او صلبه وبين قتله
او صلبه من دون قطع لتجاذب التعداد والاتحاد في الجناية المجتمعة منه اما التعداد فلان السبب الموجب
للقطع قد وجد والسبب الموجب للقتل ايضا قد وجد فيلزمه حكم السببين واما الاتحاد فلان الكل قطع
المارة وهو واحد فكان له ان يقتصر على القتل او الصلب واما الكفارة فعلى مقابلة جناية واحدة وهو اليسار
فتخير على ان الحق ان الواجب من خصال الكفارة واحد غير معين بعينه الفعل والمكلف مخير في تعيين واحد منها
فعلا قوله مسئلة وتعم لورودها في النفي ولا تطع منهم آثما او كفورا اى واحدا منهما وهو نكرة في النفي
فتعمهما ولا اكلم فلانا او فلانا يحنث باحدهما وبهما ولا تخير في التعيين وعمومها على الافراد لا الاستغراق
فيعد عاصيا باحدهما بخلاف الواو او قد تعم عند ورودها في النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما
او كفورا اى لا تطع واحدا منهما لان او تناول احد المذكورين وواحد منهما نكرة في سياق النفي فيعمهما
لان من ضرورة صدق الكلام اذا نفى واحد منهما من غير عين انتفى الجميع ان كان خبرا وان كان نهيا وليس
في وسع العبد الانتهاء عن احدهما غير عين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي عنه وجوب الانتهاء
عنهما ولو قال رجل والله لا اكلم فلانا او فلانا يحنث بتكلم احدهما وتكلمهما في نفس واحد ولو لم يكن للعموم
بقي الخيار له كما في قوله لا اكلمن اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكلم احدهما للبر ولا يحنث على التكلم مع الآخر
وعموم او على الافراد لان الافراد اصلها لانها تناولت احد المذكورين والعموم انما ثبت بعارض لغيرها
ولا يتخير
سا وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل ثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى
الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر الامكان فيعد عاصيا بتكلم احدهما بخلاف الواو فانه اذا
قال والله لا اكلم فلانا وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما قوله مسئلة وتعم في الاباحة فانها دليلها
كجالس زيدا او بكرا والفرق بين الاباحة والتخيير مخالفة المامور بالجمع فيه دون الاباحة ومعرفة الفرق
من خارج وعلى هذا لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع ولا اقربكن الا فلانة او فلانة لا يكون موليا منهما
لانه اطلاق بعد حظر فكان اباحة فيعمه واو تعم اذا استعملت في الاباحة فان الاباحة دليل العموم
لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع وذلك في شيء غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا
قيل جالس زيدا او بكرا يعم منه جالس احدهما او كليهما ان شاء والفرق بين الاباحة والتخيير اى الفرق
بين وقوعها في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان المامور يكون مخالفا للامر بالجمع فيه
دون الاباحة فان الجمع بين الامرين في الاباحة جائز وفي قولك اضرب زيدا او عمرا الضرب باحدهما لم يكن

ولوجمع

صح اوالاباحه اى التخيير

ولو جمع من خصال الكفارة كان ممتثلا باحدها لا بالجميع لانها لا توجب العموم في موضع التخيير ومعرفة
الفرق بين الاباحة والتخيير من خارج وهو حال يدل على احد الامرين وعلى هذا اى على ان الاباحة تعم يدل انه
الحال لو قال قائل لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع اى له ان يكلمهما جميعا وكذلك لا اقربكن جميعا الا
فلانة او فلانة فليس بمولى منهما لان صدر الكلام في المسئلتين للحظر والاستثناء من الحظر اباحة فكان او
في قوله الا فلانا او فلانا وفي قوله الا فلانة او فلانة واقعة في موضع الاباحة فاوجبت العموم قوله
مسئلة وترد بمعنى حتى مجازا في اختلاف جهة العطف نفيا واثباتا وحيث لا دليل العامة كلا افارقك او
تقضيني ولا ادخل هذه او ادخل هذه الاخرى اى حتى ادخلها فان دخل الاولى حنث او الثانية اولا انتهت
اليمين او حرف عطف قد ترد بمعنى حتى مجازا فيما اذا اختلف ما قبلها لما بعدها نفيا واثباتا فانه لما
لم يكن بين النفي والاثبات اردواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية فيترك الحقيقة ويحمل على الغاية مجازا
وفيه نظر فانه يصح اختلاف جهة العطف نفيا واثباتا فان النفي قد يعطف على الاثبات قال الله تعالى الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس يقال ما رأيت زيدا لكن رأيت عمرا والاولى ان يقال اذا وجد الفعل بعد او
منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف
الثاني عليه فيحمل او على حتى مجازا كقولك والله لا افارقك او تقضيني حقي فينصب تقضيني باضمار ان بعد او
فانك لو قلت او تقضيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت القضاء من غير ان تقدر عدم المفارقة
لاجل القضاء فلما كان القصد ان عدم المفارقة لاجل القضاء حتى كانه قال والله لا افارقك لتقضيني حقي
وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يعطف على الاول ونزل الكلام منزلة قولك والله لا افارقك الى ان تقضيني
حقي وحتى تقضيني ويكون حرف الجار اعني الى وحتى داخلا على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما يحمل او
بمعنى حتى اذا لم يصح العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه ويحتمل ضرب الغاية
بان كان يحتمل الامتداد كقولك والله لا افارقك او تقضيني حقي وكذلك والله لا ادخل هذه الدار او الاخرى
فان او في المسئلتين بمعنى حتى اى حتى تقضيني حقي وحتى ادخل هذه الدار الاخرى فيحنث بمفارقته اولا
وبدخول الاولى اولا وان قضى الحق اولا ودخل الاولى بعد الاخرى انتهت اليمين اى بر في يمينه
لانه لما تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية تركت الحقيقة وحمل او على الغاية مجازا فاذا فارق قبل
قضاء الحق ودخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور بيمينه فحنث فاذا قضى الحق اولا ودخل الثانية
اولا فقد استمر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت
الشمس قوله مسئلة حتى للغاية حتى مطلع الفجر واكلت السمكة حتى راسها بالجر اى فانه باق وللعطف
جاءني القوم حتى زيد فيكون اقواهم او ارذلهم والسمكة حتى راسها بالنصب اى اكلته وقد يعطف بها تامة
كضربت القوم حتى زيد غضبان وناقصة فيقدر الخبر كحتى راسها بالرفع اى ماكول حتى حرف وضعت للغاية

حقيقة فانها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في معان اخر وعرفوا ان
معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف ويجب ان يكون الغاية فيه شيا ينتهي به المذكور او عنده كالراس
ومطلع الفجر كقولك اكلت السمكة حتى راسها بالجر اى مع ان راسها باق ونمت البارحة حتى مطلع الشمس
ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمت البارحة الى نصفها
وما بعد حتى غير داخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في
المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملائكة
على تقدير عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتاخرين
من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الراس ونام الصباح
وذلك لان الغرض ان ينقضي الشي الذي يتعلق به الفعل شيا شيا حتى ياتي الفعل على ذلك الشي كله
فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة
حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكر وهو مفقود في الغاية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل
عن المبرد والفرا والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب
له الغاية وان لم يكن لم يدخل مثال الاول زارني اشراف البلدة حتى الامير وبني الناس حتى
العيد ومثال الثاني قرات القرآن البارحة حتى الصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل فعلى هذا فالصباح صح
اكل الراس دون الصباح في مسئلة السمكة والبارحة ويستعمل حتى للعطف لما بين الغاية والعطف من
المناسبة فان الغاية يتصل بالمغيا ويترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه ويكون
للتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبيا او للتحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة فقولهم جاني القوم
حتى زيد يكون زيد اكرمهم او ارذلهم وقوله اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اى اكلت راسها وقد يعطف
بحتى جملة مستانفة نحو ضرب القوم حتى زيد غضبان وقد يعطف بحتى جملة ناقصة فيقدر الخبر نحو اكلت
السمكة حتى راسها بالرفع اى حتى راسها ماكول قوله مسئلة وهي للغاية في الفعل وبمعنى كي فان تعذرا
فللعطف نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تغتسلوا بمعنى الى وحتى لا يكون فتنة بمعنى كي وحتى يقول الرسول
بالنصب بمعنى الى ان عامة لا يكون لفعلهم في قوله امر وبمعنى كي فيكون فعلهم سببا له وبالرفع على جملة
مبتداه اى هو يقول فيكون غاية ٥ وحتى للغاية في الفعل بمعنى الى من غير ان يكون جملة مبتداة كقوله
سرت حتى ادخلها وقد يكون غاية هي جملة مبتداة كقولك خرج النساء حتى خرجت هند فان حتى في الاصل
للغاية فوجب العمل به ما امكن لا يقال اذا كان حتى بمعنى الى لا يصح دخولها على الفعل لانه حينئذ حرف جر
وحرف الجر لا يدخل على الفعل لانا نقول انما صح دخولها على الفعل لكون ان مقدرا في ذلك الفعل
وانه مع الفعل في حكم الاسم فيكون داخلة على الاسم تقديرا ويكون ما دخل عليه مجرور المحل بها وعلامة

العاء

الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء كالاصباح فان لم
يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى كي ان امكن لمناسبة بين الغاية وبين المجازاة
من حيث ان الفعل هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عاده وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين الذي
احدهما من شخص والآخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الجزاء مكافاة الفعل والفعل لا يكافي
نفسه عادة واذا تعذر الغاية ومعنى كي فللعطف المحض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام
السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لا وجود المسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما للبر فكلمة حتى
في قوله تعالى حتى تغتسلوا بمعنى الى لان صدر الكلام وهو قوله تعالى قاتلوا وقوله لا تقربوا الصلوة
يحتمل الامتداد اذ المقاتلة يمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منتهى لها وكذا المنع من اداء
الصلوة جنبا ممتد والاغتسال يصلح منتهى له وحتى في قوله تعالى حتى لا يكون فتنة بمعنى كي اى كيلا
يكون فتنة اى محاربتهم انما جعلت حتى هذه بمعنى لام كي لان آخر الكلام لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال
واجب مع عدم المحاربة فانهم وان لم يبدؤا بالقتال وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح سببا لانعدام
الفتنة فوجب الحمل على لام كي وحتى في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله
الا ان نصر الله قريب بنصب يقول بمعنى الى ان حركوا بانواع البلايا الى الغاية التي قال الرسول وهو
اليسع او شعيا متى نصر الله اى بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك فلا يكون فعلهم اى زلزلتهم
وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول ولا يكون لفعلهم في قوله اثر بل ينتهي فعلهم عند مقالته وبمعنى
كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اى وزلزلوا كي يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون فعلهم اى زلزلتهم
سببا لقوله وهو لا يوجب الانتهاء بل يكون داعيا اليه وبرفع يقول على ان ما بعد حتى جملة مبتداة
اى هو يقول فيكون غاية قوله فروع عبدي حر ان لم اضربك حتى يدخل الليل او يشفع زيد حنث
ان اقلع قبل الغاية وان لم آتك حتى تغدني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان الشفاعة سبب الاقلاع وليس
الغداء دليل الامتناع عن الاتيان والغداء صالح جزاء للاتيان فحمل عليه فصار شرط بره وان لم اتك حتى الاتيان المفيد ٣
اتغدى عندك عاطفة لعدم صلاحية الغاية وعدم سببية الاتيان لفعل نفسه فكانه قال ان لم آتك
فاتغدى فان تغدى عقب اتيانه بر والا حنث قال فخر الاسلام هذه الاستعارة بديعة فقهية والمجوز
ما بين الغاية والعطف من الاتصال وقد استعملت للعطف مع الغاية فجاز استعارتها من غير غاية للتعذر ٥
فروع ذكرها محمد رحمه الله في الزيادات في رجل قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يدخل الليل او يشفع زيد فهذه
غاية حيث ان اقلع اى امتنع قبل الغاية لان الفعل المحلوف عليه هو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار
لا امتداد الفعل حقيقة لانه عرض لا يبقى فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال يحتمل الامتداد بتجدد الامثال
من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب من هذا القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة لم

الذي

يعطف كلمة ... ٢ حتى
اى وجود المعطوف والمعطوف عليه

منصوراً واذا كان محتملاً للامتداد بالطريق الذي قلنا كان الكف عن الفعل المحلوف عليه بان تقلع قبل
الغاية يحتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث متصوراً ايضاً ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد
اليمين حتى لو قال والله لا يقتلن فلاناً وهو ميت والحالف لا يعلم بموته لم يحنث لان شرط الحنث غير متصور
كشرط البر ودخول الليل والشفاعة دلالة الاقلاع اي الامساك والكف عن الضرب لان الانسان يمتنع
عن الضرب بها فوجب العمل بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فاذا اقلع قبل الغاية كان حنثاً ولو قال عبدي
حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا تصلح دليل الامتناع عن الاتيان اي
لا تصلح دليلاً على انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس بمستلزم له ايضاً ولهذا لا يتحقق ضرب المدة فيه فيفوت
شرط الغاية جميعاً ولكن الاتيان يصلح سبباً للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم والزيارة احسان الى
المزور فيصلح سبباً للاحسان ما ياتي منه الى الزائر والتغدية صالحة جزاء للاتيان لانها احسان ايضاً
فيصلح مكافاة للاحسان فحمل على المجازاة لان جزاء السبب غاية السبب فاستقام العمل به فصار شرط بره
فعل الاتيان على وجه يصلح سبباً للجزاء بالغداء وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك
كان للعطف المحض لعدم صلاحية الغاية لان التعدي من عند الغير عند الاباحة احسان قال صلى الله عليه وسلم
لو دعيت الى كراع لاجبت ولهذا ترك الاكل عند الاباحة علامة العداوة والتخييل على اللئيم او جبن خيفة
في نفسه عند عدم اكله ضيافته واذا كان التعدي احساناً لا يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى الاتيان
ولا يمكن حمل حتى على الغاية ولا يصلح اتيانه سبباً لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله
على المجازاة ايضاً فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر
على وجود الفعلين بوصف التعقيب فكانه قال عبدي حر ان لم آتك فاتغد عندك فان تغدى عقيب اتيانه
بر والا حنث قال فخر الاسلام هذه استعارة اي استعارة حتى بمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى
الغاية فيه بوجه استعاره بديع لم يوجد في كلام العرب فانهم لا يقولون رايت زيداً حتى عمراً كما يقولون
رايت زيداً فعمراً او ثم عمراً ولم يذكرها احد من ائمة النحو واللغة بل فقهية اخترعها اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
على قياس استعارات العرب والمجوز ما بين الغاية والعطف من الاتصال فان بين الغاية والعطف مناسبة
من حيث يوصل الغاية بالجملة كالمعطوف وقد استعملت حتى للعطف مع قيام الغاية بلا خلاف فجاز
استعارتها للعطف المحض اي العطف من غير غاية اذا تعذرت حقيقة قوله مسالة الباء
للالصاق ولهذا صحبت الثمن فيصح الاستبدال قبل القبض في شريت هذا العبد بكر موصوف من
الحنطة لا العكس فانه يجب الاجل لكونه سلماً ويمتنع الاستبدال والفرق ان اضافة العقد الى العبد
بجعله اصلاً ملصقاً بالكر والثمن تابع وشرط وفي العكس بالعكس وعن الشافعي للتبعيض في وامسحوا
برؤوسكم وعن مالك صلة لتعدي الفعل قلنا ليس للتبعيض وضعاً ولا يترك له الوضع لغير ضرورة

والاعلام

والالصاق ممكن فاذا دخلت في الآلة تعدى الفعل الى كل الممسوح كمسحت راس اليتيم بيدي واذا دخلت على المحل
تعدى الفعل الى الآلة فالمقدر وامسحوا ايديكم برؤوسكم الصقوها بها فيلزم بعض استيعاباً لحصول
حقيقة المسح بالوضع لا باء التبعيض لاقتضاء الباء والاستيعاب في التيمم بالسنة ومن ذلك ان خرجت
الا باذني اشترط تكرره لاقتضاء الملصق به بخلاف الا ان آذن لك لحصول الغاية بالماهية قوله الباء للالصاق
هو معناه بدلالة استعمال العرب الباء في الالصاق وهو اقوى دليل في اللغة والالصاق يقتضي
طرفين ملصقاً وملصقاً به فالملصق به ما دخل عليه الباء والطرف الآخر الملصق فالقلم في قولك
كتبت بالقلم ملصق به والكتابة ملصق ومعناه الصقت الكتابة بالقلم ولما كان المقصود من الالصاق
اتصال الملصق بالملصق به دون عكسه فان المقصود من قولك كتبت بالقلم الصاق الكتابة بالقلم دون
العكس كان الملصق اصلاً والملصق به تبعاً بمنزلة الآلة للشيء ولاجل ان الباء للالصاق والملصق اصل
والملصق به تبع صحبت الباء الثمن لان الثمن ليس بمقصود في البيع بل الثمن تبع بمنزلة الآلة فان الغرض
الاصلي من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي
ليست بمنتفع بها في ذاتها وانما هي وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشيء فيصح الاستبدال بالكر قبل
القبض في شريت هذا العبد بكر موصوف من الحنطة بخلاف العكس اي شريت الكر الموصوف من الحنطة
بهذا العبد فانه يجب الاجل لكونه سلماً ويمتنع الاستبدال بالكر والفرق انه اذا اضاف العقد الى العبد
فقد جعله اصلاً ملصقاً بالكر فصار الكر تبعاً يلصق به الاصل فان المبيع اصل ملصق والثمن تبع ملصق به
واذا صار الكر ثمناً وجب في الذمة حالاً وصح التصرف فيه قبل القبض بالاستبدال كما في ساير الاثمان
وفي العكس بالعكس اي اذا اضاف العقد الى الكر فقد جعله اصلاً ملصقاً بالعبد فصار العبد تبعاً يلصق به
الاصل واذا صار العبد ثمناً تبعاً والكر مبيعاً اصلاً انعقد سلماً ويصير العبد راس المال لان السلم لان
راس المال هو الثمن في السلم فيعتبر شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة
الاستبدال به قبل القبض قال بعض اصحاب الشافعي ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض لان
الباء اذا دخلت في المحل افادت التبعيض فوجب مسح بعض الراس يقال مسحت الراس اذا استوعبته ومسحت
بالراس اي بعضه هذا هو المفهوم من عرف الاستعمال وعن مالك الباء صلة اي مزيدة زيدت للتاكيد لان المسح
متعد بنفسه واذا كانت مزيدة وجب مسح الكل قال اصحاب ابي حنيفة الباء ليس للتبعيض وضعاً فانه لم ينقل
احد من نقلة اللغة انه للتبعيض فلا يترك الالصاق الذي هو مفهوم الوضع لغير الوضعي الذي هو التبعيض
لغير ضرورة داعية الى الترك والضرورة ههنا لان الالصاق ممكن فوجب العمل بحقيقته فيحمل الباء على الالصاق
والمسح يحتاج الى محل وآلة فاذا دخلت الباء في الآلة كان الفعل متعدياً الى المحل ويصير المحل مفعولاً فيتعدى
الفعل الى كل المحل كقولك مسحت الحائط بيدي وكقولك مسحت راس اليتيم بيدي واذا دخلت الباء على المحل تعدى

الفعل الى الآلة فيكون التقدير في الآية وامسحوا ايديكم برؤوسكم اي الصقوا ايديكم برؤوسكم فلا
يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح بل يقتضي وضع آلة المسح على الراس والصاقها به
لحصول حقيقة المسح موضع الآلة فجاء التبعيض لا مقتضى الباء لان البعض مقدر بآلة المسح لا لان الباء للتبعيض
واستيعاب المسح في التيمم ثبت بالسنة هذا جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل ان الباء قد دخلت في المحل
في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم فينبغي ان لا يشترط الاستيعاب كما في الوضوء لكن الاستيعاب
شرط تقرير الجواب انه لم يثبت الاستيعاب بدخول الباء في المحل ولكنه يثبت بالسنة المشهورة وهي
قوله صلى الله عليه وسلم لعمار يكفيك ضربتان ضربة للذراعين وضربة للوجه ومثل هذه السنة تزاد على
الكتاب فجعلت الباء صلة اي زائدة ومن ذلك اي من ذلك الاصل وهو ان الباء للالصاق اشترط تكرر
الاذن في قول الرجل لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فكذا هذا حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت
بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة وهو نكرة في سياق النفي لان معناه لا تخرجي
خروجا فيكون عاما واستثنى منه خروجا موصوفا بالاذن فبقي ساير انواع الخروج داخلا في الحظر فاذا
تعلق وجب الجزاء والباء للالصاق فاقتضى الملصق به اي اقتضى شيئا يلتصق بالاذن اذ لا بد للجار و
المجرور من متعلق والشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام فصار الخروج الملتصق بالاذن المستثنى
عاما مثبتا ولا لكل خرجة موصوفة بالاذن وان كان الخروج المستثنى نكرة في الاثبات لعموم صفته
بخلاف قوله ان خرجت من هذه الدار الا ان آذن فانه لا يشترط تكرار الاذن حتى لو اذن في الخروج ثم
نهى عنه ثم خرجت بغير اذنه لم يحنث لان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثناء
متعذرة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج وذلك باطل فيحمل مجازه
وهو ان يجعل غاية لان الاستثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية على خلاف المغيا كما ان
حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فجعل الاستثناء غاية بمنزلة حتى والغاية تحصل
بالمرة فلا يتوقف على التكرر **قوله** مسئلة على للاستعلاء واستعملت للايجاب في الذمة في
قوله لزيد على الف الا ان يفسره بانها وديعة وهي في المعاوضات كالبيع والاجارة والنكاح بمعنى الباء
والمجوز مناسبة الوجوب والالصاق وفي الطلاق بمعنى الشرط فلا يجب شيء في طلقني ثلثا على الف اذا
طلقها واحدة عند ابي حنيفة واوجبا ثلث الالف كما في الباء وفرق بان الواقع لا معاوضة بينه وبين
ما لزمها بل بينهما معاقبة وهي بالشرط الحق وهو ممكن فان الطلاق يتعلق فاذا خالف مقصودها من
التعليق لم يجب شيء اما في المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط ○ كلمة على وضعت للاستعلاء
يقال فلان امير علينا لان للامير علوا على غيره واستعملت للايجاب في الذمة في قوله لزيد على الف
لانها وضعت للاستعلاء والاستعلاء في لزيد على الف في الايجاب دون غيره فكانت في مثل هذا

الموضع

الموضع للايجاب دون غيره باعتبار اصل الوضع وكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين لان الاستعلاء
فيه الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان علي وديعة فحينئذ لا يثبت به الدين لان علي يحتمل معنى الوديعة من
حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة وكلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة والنكاح بمعنى الباء
مثل قولك بعتك على الف درهم واجرتك على الف درهم وتزوجتك على الف درهم معناه بعتك بالف وكذا الباقي
لانه تعذر العمل بحقيقتها فان الايجاب على الالف غير متصور فحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء بطريق
المجاز والمجوز ما بين العوض من الوجوب والاتصال وكلمة على في الطلاق بمعنى الشرط عند ابي حنيفة وعندهما بمعنى
الباء فلا يجب على المراة شيء في قولها طلقني ثلثا على الف اذا طلقها الزوج واحدة ويكون الطلاق رجعيا
واوجبا ثلث الالف اذا طلقها واحدة ويكون الطلاق بائنا كما في الباء مثل قولها طلقني ثلثا بالف فطلقها
واحدة لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب
المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانب المراة فتحمل على المعاوضة
لاحتمال الطلاق المعاوضة ودلالة ايجاب المال عليها وصار كقولك احمل هذا الطعام الى بيتي على الف فان على تحمل على الباء
وقال ابو حنيفة رحمه الله لا معاوضة بين الواقع اي الطلاق وبين ما لزم المراة لان المعاوضة يقتضي ثبوت العوض
والمعوض معا لانه يستحيل ثبوت الشيء عوضا لشيء اخر من قبل ان يثبت الاخر معوضا له فان المعاوضة بين الشيئين
هي المقابلة بينهما وما يثبت بطريق المقابلة يثبت معا بطريق المقابلة اذ يستحيل كون الشيء مقابلا للشيء
قبل مقابلة ذلك الشيء اياه فليس بين الطلاق وبين ما لزم المراة معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق
اولا ثم يجب المال او يجب المال ثم يقع الطلاق فكلمة على معاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط
بمنزلة حقيقة كلمة على لان كلمة على للزوم وبين الشرط والجزاء لزوم فكان حمل على على الشرط لكونه اقرب الى
الحقيقة اولى وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا فان الطلاق وان اقترن بالمال صح تعليقه مثل ان يقول
ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع ذكر المال عن صحة التعليق فاذا خالف الرجل
مقصود المراة من التعليق لم يجب عليها شيء اما على في المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها
لان المعاوضات لا تحتمل التعليق لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل تصحيحا للكلام **قوله** مسئلة
من للتبعيض والى لانتهاء الغاية واستعملت في الآجال وانت طالق الى شهر تنجيز واضافة بالنية
فان عري فتنجيز عند زفر لان التاجيل لا يمنع الوقوع وقلنا اضافة لان فائدة التاجيل تاخير ما دخلت
عليه ○ ذكر النحاة ان من لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة الى بغداد وهذا الكتاب من فلان الى فلان
وقد للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم ودنوت من القوم وتكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من
الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية
اصلا في من والباقي فرعا حتى قال المحققون من النحاة الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهو المختار الا ان

بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا
والمصنف اطلق القول وقال من للتبعيض ولم يتعرض لانه حقيقة فيه اولا ولم يتعرض لساير معانيه
والى لانتهاء الغاية على مقابلة من اى يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من يدخل في الغاية
التي يبتدا بها صدر الكلام نحو سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منقطع السير كما ان البصرة مبتداه
ولان الى وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها والى اذا دخلت
في الازمنة قد يكون للتوقيت وهو الاصل ومعناه ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور
ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت
اليمين ولولاه لكانت مؤبدة وقد يكون للتاجيل والتاخير ومعناه ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال
مع وجود ما يوجب ثبوته ثم ثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع
الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط
الدين بالاداء او بالابراء فاذا قال انت طالق الى شهر يقع الطلاق في الحال لانه نوى بحمل الطلاق
ويلغو آخر كلامه لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق
لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التاخير تاخر وقوع الطلاق
الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق لا يقبل الاضافة كقوله انت طالق غدا والى يستعمل
للتوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق موخرا الى شهر وان لم يكن له نية يقع الطلاق منجزا اى في الحال
عند زفر لان الى للتاجيل او التاقيت وكل ذلك صفة لموجود فلا بد من الوجود للحال ثم يلغو الوصف
لانه لا يقبل الا ترى انه لو باع عبدا بالف الى شهر يثبت الالف في الحال ويتاجل بعد الثبوت قال
المصنف اضافة اى اذا عرى عن النية يتاخر الطلاق الى مضي شهر لان الى كما يدخل في الشيء لتوقيته
يدخل لتاجيل الثبوت اضافة فيصير كالمتعلق به والطلاق بعد وقوعه لا يقبل التاجيل فاما الايقاع
فيقبل التاجيل فانصرف الاجل اليه كيلا يكون ابطالا له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولما اجل
يحول تاجل الوجوب الا الزكوة الواجبة بعد الوجوب لا يقبل الاجل الوجوب بنفسه يقبل فعمل الاجل لابهام
عمله فيما يعمل قوله فاعله الغاية ان قامت بنفسها لم يدخل في الحكم كقولك من ههنا الى هناك
ومنه ثم اتموا الصيام الى الليل وان لم يتناولها صدر الكلام فالغاية لاخراج ما وراءه كما قلنا في المرافق
وكما ادخل ابو حنيفة رحمه الله الغاية في الخيار ومنع دخول العاشر في الاقرار من درهم الى عشرة لعدم
التناول وادخاله لعدم القيام وكذلك في الطلاق ودخول المبدا عند ابي حنيفة للضرورة قوله الغاية بنفسه
ان قامت بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا لم يدخل
تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا يمكن ان تستتبعها المغيا مثل قوله بعت من هذا

البستان الى هذا البستان فان الغاية لا تدخل في البيع وتمامه لم يدخل الغاية في حكم المغيا قوله تعالى ثم اتموا
الصيام الى الليل وان تناول الغاية صدر الكلام اى يكون صدر الكلام واقعا على الحكم اى المغيا والغاية
جميعا فالغاية لاخراج ما وراءها فيدخل الغاية في الحكم كما قالوا في المرافق انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب
عامة الفقهاء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط ما وراءها ولولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة
كل اليد فلا يدخل تحت الاسقاط بل بقيت داخلة تحت الوجوب بمطلق اسم اليد ولهذا فهمت
الصحابة من اطلاق الايدي في التيمم الايدي الى الاباط وكما قال ابو حنيفة اذا باع بشرط الخيار الى الغد
او الى الليل او الى الظهر يدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية ههنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار
مطلقا ثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد وكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فبقي الغاية داخلة
تحت الحكم كالمرافق في الوضوء ومنع ابو حنيفة رحمه الله في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة دخول
العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة لان مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب
اليه فلا يدخل وادخل ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العاشر في الحكم لان العاشر غير قائم بنفسه اذ لا يتحقق
للعاشر الا موجود تسعة اخرى قبله كما لا يتحقق للاول الا بوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد منهما غاية
ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب وكذلك في الطلاق اى دخول الغاية الاخيرة عنده ودخول الغايتين عندهما
ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى ثلث وانما دخل المبدا عند ابي حنيفة للضرورة وهي انه انما وقع ما بين
المبدا الاول والغاية الاخيرة بنفسه فيكون ما بين المبدا الاول والغاية الاخيرة ثانيا والثاني على حقيقته
لا يتصور الا بالاول فاقتضى ذلك دخول الاول ليصير هو ثانيا ولم يقتض دخول الثالث لان الثاني
ثان بلا ثالث فجعلنا المبدا اى الغاية الاولى على مجازه عملا بحقيقة الثاني لانه هو الواقع والحكم المطلوب
بهذا الايجاب وكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق ثانية فانه
يقع واحدة لان الثانية يلغو ولم يمكن اثباتها بالواحدة قبلها لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت والطلاق
لا يثبت الا بلفظ قوله مسئلة في للظرفية والخلاف في انت طالق غدا او في غد فقال لا حذفها
واثباتها واحد وفرق بان اسقاط الحرف اوجب اتصال الطلاق بالغد فوقع في كله فيعين اوله
ولم يصدق في التاخير واثباته اوجب اتصاله بجزء مبهم فصدق لكون النية مبينة للابهام ومثله ان
صمت الدهر او في الدهر فالاول على الابد والثاني على ساعة ٥ كلمة في للظرفية اى يجعل ما دخل
هي عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلت الخروج في يوم الجمعة والركض في الميدان فقد اخبرت
ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وان الميدان قد اشتمل على الركض وصار وعاء له هذا
اصل كلمة في وقد يستعمل على سبيل التوسع في مثل نظرت في الكتاب وانا في حاجتك على معنى ان الكتاب
جعل وعاء النظر وعلى معنى ان عنايته لما كانت مصروفة الى الحاجة صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها

على ملم واختلف اصحاب ابي حنيفة رحمه الله في حذفه واثباته في ظروف الزمان نحو انت طالق غدا اد
في غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله حذفها واثباتها سوا اي انت طالق غدا وانت طالق في
غد سوا في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضا لان حذف حرف في واثباته
في الكلام سوا اذ لا فرق بين قوله خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت
في الدار وقد اتفقوا على انه لو قال غدا ونوى اخر النهار لا يصدق قضا ويصدق ديانة
فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد لكن قد حذفت عنه في اختصارا فكانا في
الحكم سوا وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسالتين فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في غد يصدق
ديانة وقضا وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضا لان اسقاط حرف الظرف اوجب اتصال الطلاق
بالغد على وجه الاستيعاب ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا
للفعل منصوبا به فوقع الطلاق في كله فيجب ان يكون الطلاق واقعا في اوله ليتحقق الاستيعاب
فاذا نوى آخر النهار فقد غير مقتضى كلامه الى ما هو مخفف عليه فلا يصدق قضا ويصدق ديانة
لانه نوى محتمل كلامه واثبات حرف الظرف اوجب اتصاله بجز مبهم اذ ليس من ضرورة الظرفية
الاستيعاب فوقع الطلاق في جز مبهم والولاية التعيين كما لو طلق احدى نسايه فاذا نوى
آخر النهار يصدق قضا كما يصدق ديانة لان النية مبينة للابهام لا مغيرة للحقيقة ومثل ما نحن فيه
قوله ان صمت الدهر او في الدهر فكذا فالاول على الابد حتى كان شرط الحنث جميع العمر والثاني على
ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قوله مسئله ويستعار للمعية اذا
نسبت الى الفعل كطالق في دخولك الدار والمجوز ما في الظرف من معنى المعية وكان بمعنى الشرط
فلا يقع بطالق في مشية الله وفي الدار ان اراد الدخول صدق ديانة ويلزمه عشرة في الاقرار بعشرة
في عشرة لعدم امكان الظرفية وان نوى المعية صدق وطالق واحدة في واحدة يقع واحدة فان نوى
مع قبل الدخول وقعتا والواو فواحدة ۞ يستعار في للمعية اذا نسبت الى الفعل في قوله انت طالق
في دخولك الدار لان دخول لم يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فتعذر العمل بحقيقة في فيستعار لمعنى المعية والمجوز ما في الظرف من معنى المعية اذ من قضية الظرف
الاحتوا على المظروف فيقارنه نحوا منه فصار بمعنى مع فيعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران
الشي بالشي يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لا يكون شرطا
محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلهذا قال بمعنى الشرط واذا صار في بمعنى الشرط لا يقع الطلاق
بقوله انت طالق في مشية الله تعالى لان المشية لم يصلح ظرفا للطلاق فتعذر حمل في على الظرفية فيحمل
على التعليق فكان اضافة الطلاق الى المشية تعليقا والتعليق بالمشية بحقيقة الشرط ابطال للايجاب

فكذا

فكذا هذا واذا قال انت طالق في الدار واراد الدخول اي انت طالق في دخولك الدار صدق فيما بينه وبين الله
فيصير بمعنى ما ذكر وعلى ان في يستعار للمعية يلزم المقر عشرة في الاقرار بعشرة في عشرة بان قال علي عشرة
في عشرة لعدم امكان الظرفية لان العشرة لا يصلح للظرفية فيلغو فيلزمه عشرة وان نوى المعية صدق لان
الظرف فيه معنى المعية فيلزمه عشرون وبقوله انت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة عند عدم النية
سواء كانت المراة مدخولا بها او لم يكن فان نوى مع يقعان جميعا قبل الدخول كما يقعان جميعا بعد
الدخول وان نوى الواو يقع واحدة قبل الدخول لحصول البينونة بما قبل الواو ويقعان جميعا بعد
الدخول كما لو صرح بالواو بان قال انت طالق واحدة وواحدة فانه يقع واحدة قبل الدخول ويقعان
جميعا بعد الدخول قوله مسئله مع للقران فيقع في طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة
ثنتان قبل المسيس وقبل للتقديم فيطلق للحال في طالق قبل دخولك الدار وفي غير الملموسة واحدة
قبلها واحدة ثنتان او قبل واحدة واحدة وبعد للتاخير وحكمها ضد قبل والضابط ان الظرف
اذا قيد بالضمير كان صفة لما بعده والا فلما قبله وعند للحضرة فاستعملت للامانة لدلالتها على
الحضرة دون اللزوم ۞ مع معناه الاصلي القران اي المقارنة لا ينفك عنه في اصل الوضع فيقع في قوله
انت طالق واحدة مع واحدة او واحدة معها واحدة طلقتان قبل المسيس او بعده وقبل
للتقديم فاذا وصف الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فاذا قال
لامراته انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال دخلت الدار بعده او لم يدخل واذا قال لغير الملموسة
انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع طلقتان ولو قال لها انت طالق واحدة قبل واحدة يقع طلقة
واحدة وبعد للتاخير وحكم بعد ضد قبل اي اذا قال لغير الملموسة انت طالق واحدة بعدها واحدة
يقع طلقة واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع طلقتان والضابط في تخريج هذه المسايل
شيان احدهما ان الظرف اذا دخل بين اسمين وقيد بالضمير كان صفة لما بعده وان لم يكن مقيدا بالضمير
يكون صفة لما قبله فاذا قال جاني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية
صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اي التقدم الذي هو معنى القبلية صفة
معنوية لكذا واما اللفظ فمنصوب على الظرفية ولو كانت صفة لفظا لم يكن الا مذكرا ولد والثاني ان من
اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وهو مالك للايقاع
غير مالك للاسناد فيثبت الايقاع في الحال تصحيحا للكلام فاذا قال لغير الملموسة انت طالق واحدة قبلها
واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس في وسعه تقديم الثانية وفي وسعه القران كما اذا قال معها واحدة
فثبت من قصده قدر ما كان في وسعه وصار كانه قال قبلها واحدة وقعتا عليك واذا قال انت طالق
واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة الاولى ولو لم يقيدها بهذا الوصف بان قال انت طالق واحدة وواحدة

فلا سطل بالشك قوله مسلم متى للوقت المبهم كان تجوزي بها وجزم مع لزوم الوقت موقع بطالق
متى لم اطلقك عقيب اليمين ولم يتقيد متى شئت بالمجلس وكذلك متيما وكل وكلما يذكران في العموم ٥ متى اسم للوقت المبهم
بلا اختصاص بوقت دون وقت فكان مشاركا لان في الابهام فلهذه المشاركة لزم في باب المجازاة و جزم
ما دخل عليه متى بها مثل ان مع لزوم الوقت لانها حقيقة في الوقت فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك
عقيب اليمين وقوله انت طالق متى شئت لم يتقيد بالمجلس وكذلك متيما وكل وكلما يذكران في العموم اي بحث
بحثهما في بحث العموم قوله مسلم كيف لسوال الحال فان استقام والا بطل فانت حر كيف شئت
اعتاق وفي الطلاق تقع واحدة والوصف والقدر من بعد بالنية وقالا ما لا تقبل الاشارة فحاله ووصفه
اعني البينونة والسنية كاصله فيتعلق بتعلقه ٥ كيف السوال اي للاستفهام عن الاحوال الا يكون ظرفا
حقيقة لانه لا يتضمن معنى في لكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اي
حال هو اصحيح ام سقيم قائم او قاعد وانما قلنا اذا كان متضمنا معنى على يكون جاريا مجرى الظرف لانه
متضمن للحال والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها فان استقام حمل كيف على السوال عن الحال بان
يكون الشي الذي يعلق به كيف له حال يسال عنها حمل عليه والا اي وان لم يستقم حمله على السوال عن الحال
بطل ذكر كيف فعلى هذا قال ابو حنيفة قول السيد لعبده انت حر كيف شئت اعتاق لانه لا يستقيم حملها
على السوال عن الحال لان الحرية ليس لها حال بل حكم شرعي يثبت بدون الوصف فلا يتعلق بمشية العبد
وهو معنى قوله والا بطل فلو شاء السيد عتقا على مال او الى اجل او شرطا او شاء التدبير فذلك باطل
عنده وهو حر وقال ابو حنيفة في قول الرجل لامراته انت طالق كيف شئت تقع طلقة واحدة قبل المشية
والوصف والقدر من بعد بالنية ثم ان لم تكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها وان كانت
مدخولا بها فالطلقة الواحدة الواقعة قبل المشية رجعية والمشية الى المراة في المجلس بعد ذلك فان شاءت
البائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان شاءت المراة ثلثا وقد نواها الزوج يطلق ثلثا وان شاءت
واحدة بائنة وقد نوى الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة فهي
واحدة رجعية لانهما شاءت غير ما نوى واوقعت غير ما فوض اليها فلا يعتبر وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
لا تقع عليها شي ما لم تشا فاذا شاءت فالتفريع كما قال ابو حنيفة وعلى قياس قولهما لو قال لعبده انت
حر كيف شئت ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك وقالا ما لا يقبل الاشارة اي لا يكون
محسوسا مشارا اليه مثل الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها فحاله ووصفه بمنزلة اصله كحال الطلاق
اعني البينونة والرجعية ووصفه اعني السنية والبدعة بمنزلة اصل الطلاق لان وجوده لما لم يكن
معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود النكاح يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود
البيع باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة وجوده مفتقرة الى وصفه كافتقاره في وجوده اليه

وكان وصفه بمنزلة الاصل من هذا الوجه فاذا تعلق الاصل الذي هو بمنزلة التبع من وجه بتعلقه ايضا
وقيل الاظهر ان الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير فيكون الامثلة الاربعة
امثلة للوصف قوله النوع الثاني في المركب والاصوليون ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا كلام
فهو اذا ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد والحروف فصل عن
الواحد والمسموعة عن المكتوبة والثالث عن المهمل والرابع عن صدورها عن اكثر من واحد واختلف
في اطلاقه على كلمات غير منتظمة المعاني واهل اللغة انه المركب من كلمتين بالاسناد وهو نسبة احد الجزئين
الى الاخر للافادة ولا يتاتى ذلك الا في اسمين او فعل واسم لوجود المسند والمسند اليه والكلمة التي منها
التركيب هي اللفظ المستقل الموضوع لمعنى مفرد ٥ لما فرغ من النوع الاول شرع في النوع الثاني
منه وهو المركب اعلم ان الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها القائم بالنفس
تارة والغرض هنا متعلق بالاول والكلام اللفظي قد يطلق تارة على ما تالف من الحروف والاصوات من
غير ان يدل على شي ويسمى مهملا وقد يطلق على ما يدل على شي ولهذا تقال كلام مهمل وكلام غير مهمل وسواء
كان اطلاق الكلام على المهمل بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فالمقصود في هذا الموضع بيان الكلام
الذي ليس بمهمل لغة وقد اختلفوا فيه فقال اكثر الاصوليين ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا كلام
فلهذا قالوا في حده هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع على استعمالها الصادرة عن مختار واحد
فقوله ما انتظم كالجنس البعيد قوله من الحروف واراد به حرفين فصاعدا فصل احترز به عن الحرف
الواحد كزمن زيد وعن الكلام النفساني وقوله المسموعة فصل احترز به عن الحروف المكتوبة وقوله
المتواضع على استعمالها فصل احترز به عن المهمل وقوله الصادرة عن مختار فصل احترز به عما
يسمع من بعض الجمادات على صورة ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع على استعمالها فانه لا يسمى
كلاما على ما هو المصطلح هنا وقوله واحد فصل احترز به عما يصدر من اكثر من واحد فانه لا يسمى
كلاما ومنهم من قال الكلمة الواحدة وان كانت منتظمة من الحروف لا يسمى كلاما وقد اختلف في اطلاق
الكلام على ما اجتمع من كلمات غير منتظمة المعاني كقول القايل زيد اذا في ونحوه فمنهم من ذهب الى انه
كلام لان احد كلماته وضعت للدلالة ومنهم من ذهب الى انه ليس بكلام والاختلاف في اطلاق اسم الكلام
في هذه عايد الى الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة باتفاق الادباء واما جهة باعتبار اصل اللغة
فقد قيل انه المركب من كلمتين بالاسناد واحترز بالمركب من الكلمتين عن الكلمة الواحدة وبالاسناد وهو
نسبة احد الجزئين الى الاخر لافادة المخاطب عن المركب المزجي نحو خمسة عشر والاضافي نحو عبد الله
والتقييدي نحو الحيوان الناطق فانها وان كانت مركبة لكن ليس بالاسناد ولا يخرج عنه الجملة الشرطية
لان الاسناد الذي هو نسبة احد الجزئين يدخلها والمركب من كلمتين لا ينافيهما فان مفهوم اللقب لا يعتبر

والمركب من كلمتين اعم من التقديرى والتحقيقى فيدخل فيه انصر وياعبد الله ومن ظن انه مدخل فى الحد نحو حيوان ناطق وانسان عالم وغير ذلك من المركبات التقييدية لان فيه اسناد احد الجزئين الى الاخر فقد اخطا لان المراد بالاسناد ما ذكر ولا شك ان المركبات التقييدية لا اسناد فيها ولا يتاتى الكلام فى اقل من اسمين او فعل واسم لان الكلام فيه اسناد والاسناد لا يفارق مسندا اليه ومسندا والاسم صالح لهما والفعل صالح للثانى فقط والحرف ليس بصالح لا للاول ولا للثانى والتركيب الثنائى لا يزيد على ستة اسمين وفعلين وحرفين اسم وفعل اسم وحرف فعل وحرف فالاول والرابع يتاتى منهما الكلام لتحقق طرفى الاسناد فيهما والاربعة الباقية لا يتاتى منهما الكلام لفقد الطرفين فى الثالث والطرف الاول فى الثانى والثانى فى الخامس والاول فى السادس ولما كان الكلمة مذكورة فى حد الكلام ذكر حدها فقوله اللفظ يتناول المهمل وغيره قوله المستعمل يخرج الحركات قوله الموضوع يخرج المهمل قوله لمعنى مفرد احترز به عن المركب المزجى والاضافى والتقييدى والاسنادى فانه ليس شى منها موضوعا لمعنى مفرد لان المراد بالمعنى المفرد المعنى الذى يدل اللفظ عليه ولا يدل جزء اللفظ على شى منه

قولــــه الاصل الثانى فى مبدا اللغات وطريق معرفتها ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية خلافا لبعض المعتزلة قالوا ولولا ذلك لما اختص كل لفظ بمعنى قلنا لو وضع لضده ما امتنع وقد وجد فى المشترك والتخصص بالارادة ش لما فرغ من الاصل الاول شرع فى الاصل الثانى الذى هو فى مبدا اللغات وطريق معرفتها اعلم ان معرفة مبدا اللغات متوقفة على معرفة الواضع فانه ما لم يتحقق الواضع لم يعرف مبداها فلذلك وقع البحث عن الواضع والبحث عن الواضع مترتب على بيان ان دلالة الالفاظ على المعانى بالوضع لا لمناسبة طبيعية بينهما فلذلك قدم هذا وقال ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية خلافا لبعض المعتزلة فانه قال لو لم يكن بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لما اختص كل لفظ بمعنى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه حينئذ اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون لفظ آخر واختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ دون معنى آخر يقتضى التخصيص بلا مخصص قلنا نعلم ان الواضع فى ابتداء الوضع لو وضع اللفظ لضد المعنى الموضوع له لما كان ممتنعا وكيف يمتنع وقد وجد فى الالفاظ المشتركة وضع الاسم للضدين كالجون والقرء ونحوه والاسم الواحد لا يكون مناسبا بالطبع للضدين وتخصيص بعض الالفاظ ببعض المعانى هو ارادة الواضع المختار سواء قلنا بالتوقيف او بالاصطلاح قولــــه مسئلة الاشعرى وجمع من الفقهاء ان الواضع هو الله تعالى متلقى بتوقيف بوحى او بخلق الحروف المسموعة لواحد او جمع مع علم ضرورى بدلالتها قالوا وعلم آدم لا علم لنا الا ما علمتنا ما فرطنا علم الانسان وبخلقت اللغات وسميتموها ذمهم على التسمية من غير توقيف واختلاف السنتكم والحمل على اللغة ابلغ من الجارحة

والبهشمية وجمع من المتكلمين انها اصطلاحية ابعث داعية واحدا وجمع على الوضع وعرف الباقون بالتكرار والاشارة كتعليم الطفل وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فالوضع متقدم ولو احتيج ما يحتاج اليه فى التواضع توقيفى فرارا من التسلسل وغيره ممكن بالطريقين والقاضى كل من هذين ممكن والوقوع ظنى ومو المختار وعلى ان الاول ظاهر لظهور الآيات فان قيل وعلم الهم وعلمناه صنعة لبوس وان سلم فان اريد جميعها منع وان سلم لم يدل على التوقيف لجواز تعليم مصطلح ماض وان سلم منع الاستمرار لجواز نسيان واصطلاح متعقب وما فرطنا لا يدل على التوقيف لجواز تسمية المصطلح والذم لاعتقاد الالوهية واختلاف الالسنة محمول على الاقدار على اللغات ومو اولى لتوقف التوقيف على ان ذلك اللفظ لذلك المعنى وهذا ان كان بتوقيف تسلسل وتعين الاصطلاح قلنا خلاف الظاهر والاصل الحقيقة ولا يلزم من المجاز فى داود المجاز فى آدم الا بدليل الاشتراك والاصل عدمه ولا وجه لمنع تعلم كلها فانه علم جميع ما يمكن التخاطب به والعموم يدل على علم وتعليم مصطلحها قبله خلاف الظاهر فلا بد من دليل والاصل عدم النسيان وكذلك فيما فرطنا وفى الذم على الاعتقاد حيث اضيف الى التسمية والحمل على اختلاف اللغات اولى لقلة الاضمار والتسلسل ينقطع بخلق العلم الضرورى ومو لازم فى الاصطلاح اذ ما يخاطب به ان كان باصطلاح تسلسل فتعين التوقيف وجواب البهشمية ان التوقيف ليس منحصرا فى الرسالة ش اختلف الاصوليون فى الواضع على اربعة مذاهب التوقيف والاصطلاح والتوقيف فى البعض والباقى على الاحتمال والتوقيف ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله تعالى ووضعه متلقى لنا بتوقيف بالوحى او بخلق الحروف المسموعة لواحد او لجمع مع خلق علم ضرورى لهم بانها قصدت للدلالة على المعانى واحتجوا على هذا بآيات منها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى قوله لا علم لنا الا ما علمتنا تقريره لو لم تكن اللغات توقيفية لم يكن معلمة من عند الله تعالى واللازم باطل لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها دل ذلك على ان آدم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله تعالى ومنها قوله تعالى ما فرطنا فى الكتاب من شى وقوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة فى العموم ومنها قوله تعالى ان هى الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ذمهم على تسمية بعض الاشياء من غير توقيف فدل على ان ما عداها توقيف ومنها قوله تعالى واختلاف السنتكم بيانه ان المراد بالالسنة اللغات لا الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات ابلغ فى مقصود الآية فالحمل عليها اولى وتسمية للشى باسم سببه واذا كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية وذهب البهشمية وجمع من المتكلمين الى انها اصطلاحية ابعث داعية واحد او دواعى جماعة الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم عرف الباقون بالتكرار والاشارة كتعليم الوالدين الطفل واحتجوا على ذلك بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فانه دل على ان الوضع مقدم

على البعثة فلو كانت توقيفية لكان التوقيف بالوحي فيلزم تقدم البعثة فيدور ودهب الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني الى ان القدر الذي يحتاج اليه في التواضع والاصطلاح توقيفي فرارا من التسلسل لانه لو كان
الكل بالاصطلاح احتيج في تعليمها الى اصطلاح آخر سابق عليه وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح آخر
فيتسلسل وجوز حصول غير ذلك القدر بكل واحد من الطريقين وذهب القاضي ابو بكر الى ان كل واحد
من المذاهب الثلثة ممكن فانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال ووقوع البعض منها ظني فانه ليس عليه دليل
قاطع والظنون متعارضة فتعين المصير الى التخيير ولكن ان المطلوب في هذه المسئلة ان كان نفس
الوقوع لبعض هذه المذاهب فالحق رد قول القاضي اذ لا يقين في شيء منها وان كان المقصود هو الظن
فالحق ما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري لظهور الآيات في المطلوب فان قيل لا نسلم ظهور
الآيات في المطلوب اما قوله تعالى وعلم آدم فمعناه الهمه وبعث داعيته على الوضع واعطاه من العلوم
ما تمكن به من الوضع كما قال في حق داود وعلمناه صنعة لبوس اي الهمناه ولئن سلم ان المراد منه تعليم
الاسماء حقيقة والتوقيف ولكن اراد به كل الاسماء مطلقا او الاسماء التي كانت موجودة في زمانه الاول
ممنوع والثاني مسلم ولئن سلم انه اراد به كل الاسماء مطلقا لكن ذلك يدل على ان علم آدم بالاسماء
توقيفي ولا يلزم ان يكون اصل الاسماء بالتوقيف لجواز ان يكون تعلم مصطلح سابق على آدم
والباري تعالى وقف آدم على ما اصطلح عليه غيره ولئن سلمنا ان جميع الاسماء المعلومة لآدم بالتوقيف
لكن من غير مصطلح سابق منع الاستمرار لجواز نسيان آدم لها ولم يوقف عليها من بعده واصطلح
اولاده من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات واما قوله ما فرطنا في الكتاب من
شيء فالمراد به ان ما ورد في الكتاب لا تفريط فيه وان كان المراد به انه تبين فيه كل شيء فلا يدل
على التوقيف لجواز تبيين المصطلح لمن تقدم وبه يخرج الجواب عن قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم
واما آية الذم فالذم فيها انما كان على اطلاقهم اسماء الاصنام مع اعتقادهم كونها آلهة واما آية اختلاف
الالسنة فالالسنة فيها غير محمولة على نفس الجارحة بالاجماع فلا بد من صرفها عن مفهومها الحقيقي وليس
حملها على اللغات حتى يكون اختلاف اللغات آية اولى من حملها على القدرة على اللغات حتى يكون الاقدار
آية بل هذا اولى لتوقف التوقيف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني وذلك لا بحرف الالهام
خارج عن تلك الالفاظ والكلام فيه ان توقيفا كالكلام في الاول فيتسلسل فلم يبق غير الاصطلاح فيتعين
والجواب عن الاول ان حمل التعليم على الالهام خلاف الظاهر ولهذا فان من اخترع امرا واصطلح عليه
مع نفسه يصح ان يقال انه ما علمه احد ذلك ولو كان اطلاق التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع
نفسه حقيقة لما صح نفيه وحيث صح نفيه دل على انه مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقي ولا يلزم من المجاز
فيما ذكر من التعليم في حق داود المجاز في حق آدم الا بدليل دال على الاشتراك مع المجاز والاصل عدمه ولا وجه

حاشية الاصطلاح الذي هو الا التوقيف

كان م

لمنع تعليم كل الاسماء فان المنع انما يصح اذا لم يكن جميع الاسماء موجودة في زمان آدم وهو ممنوع فان الله تعالى
علم جميع ما يمكن التخاطب به ويجب الحمل عليه فان العموم يدل عليه وتعليم آدم مصطلح من قبله خلاف الظاهر
فمن ادعاه لا بد له من دليل والاصل عدمه والاصل عدم النسيان وبقاء الشيء على ما كان قولهم المراد من قوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا تفريط فيما في الكتاب ليس بصحيح فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعا
فحمل اللفظ عليه لا فائدة فيه قولهم لا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من سبق فقد سبق جوابه قولهم في آية
الذم انما ذمهم على اعتقاد كون الاصنام آلهة خلاف الظاهر حيث اضاف الذم الى التسمية وما
ذكروه على الآية الاخيرة فلا يخفى ان الحمل على اختلاف اللغة اولى من حمله على الاقدار لقلة الاضمار
اذ لا يفتقر الا الى اضمار اللغات والاقدار يحتاج الى اضمار القدرة على اللغات ولان اطلاق الالسنة
على اللغات متعارف بخلاف اطلاق الالسنة على القدرة على اللغات قولهم في بيان ان الاقدار اولى
من اختلاف اللغات انه يفضي الى التسلسل قلنا ينقطع بخلق العلم الضروري فانه لا مانع ان يخلق الله تعالى
العبارات ويخلق فيمن يسمعها العلم الضروري بان واضعها وضعها لتلك المعاني ثم ما ذكروه لازم عليهم
في القول بالاصطلاح اذ ما يخاطب به ان كان باصطلاح تسلسل فلم يبق الا التوقيف فتعين وجواب
ما ذكره البهشمية من المعارضة بالآية الاخيرة انه يلزم الدور لو كان طريق التوقيف منحصرا في الرسالة وليس كذلك
بل جاز ان يكون اصل التوقيف معلوما اما بالوحي من غير واسطة او بخلق اللغات وخلق العلم الضروري لشخص
معين بان واضعا وضعها لتلك المعاني قوله مسئلة ما لم يشكل فيه مع التشكيك كالجوهر والعرض
فمعلوم ان التواتر طريق تسميته وما ليس كذلك فطريقه الظن باخبار الآحاد والاكثر الاول اذ لا استقلال
للعقل في معرفة اللغات لان الامور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها بل طريق معرفتها النقل فما كان معلوما
بحيث لا تشكيك فيه مع تشكيك المشكك كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرا والعرض عرضا ونحوه من الاسامي فمعلوم ان
التواتر طريق العلم بتسميته وما لا يكون كذلك اي لا يكون معلوما لنا فطريق معرفته الظن باخبار الآحاد والاكثر
الاول قوله المبادي الفقهية الحكم الشرعي يستلزم حاكما ومحكوما فيه وعليه فهذه اصول الاول
الحاكم الله تعالى فلا تحسين للعقل ولا تقبيح اي لا يوصف بهما فعل لذاته وانما يطلقان باعتبار موافقة
الغرض ومخالفته او امر الشارع بالثناء على فاعله او ذمه فيدخل في الاول فعل الله تعالى والواجب والمندوب
والمباح وفي الثاني الحرام والمكروه والمباح او لما للفاعل مع العلم والقدرة فعله بمعنى نفي الحرج فيدخل
المباح والقبيح ما قابله وليس هذا ذاتيا لاختلافه باختلاف الاغراض وامر الشارع واحوال الفاعلين وفعل الله
بعد الشرع باعتبار الثاني والثالث وقبل بالثالث وفعل العاقل قبله بالاول والثالث وبعده بالجميع والمعتزلة
والكرامية وآخرون على انقسام الفعل الى حسن وقبيح لذاته فمنه ما يدرك العقل ضرورة كحسن الايمان او نظرا
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او بالسمع كحسن العبادات وقدماء المعتزلة يعرضه موجبه

والحنابلة بصفة واخرون في القبح دون الحسن ٥ لما فرغ من المبادي اللغوية شرع في المبادي الفقهية
والاحكام الشرعية الحكم الشرعي يستلزم حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه فهذه اصول اربعة الاول الحاكم
الثاني الحكم الثالث المحكوم فيه الرابع المحكوم عليه الاصل الاول الحاكم ولا حاكم الا الله ولا حكم الا ما حكم به ومن فروع
علمه انه لا تحسين للعقل ولا تقبيح اي لا يوصف بالحسن والقبح فعل لذاته وانما يطلقان اي الحسن والقبح
باعتبارات ثلث اضافية غير حقيقية الاول باعتبار موافقة الغرض ومخالفته فالحسن ما وافق الغرض
والقبح ما خالفه ونعني بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار والثاني باعتبار امر الشارع
بالثناء على فاعله او ذمه فالحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله والقبح ما امر الشارع بالذم لفاعله
فيدخل في الاول اي الحسن بالاعتبار الثاني فعل الله تعالى والواجبات والمندوبات لا المباحات
ويدخل في الثاني اي القبح بالاعتبار الثاني الحرام لا المكروه والمباح والثالث باعتبار الحرج وعدمه
فالفعل الذي لفاعله مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله بمعنى نفي الحرج في فعله هو الحسن وهو اعم من
الحسن بالاعتبار الثاني ضرورة دخول المباح فيه وعدم دخوله في الحسن بالاعتبار الثاني والقبح
ما قابله اي القبح هو الفعل الذي ليس لفاعله مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله والحسن والقبح
بالاعتبارات الثلث ليسا بذاتيين للافعال لاختلافهما بالنسبة الى الافعال اما بالاعتبار الاول
فلاختلافهما باختلاف الاغراض واما بالاعتبار الثاني فلاختلافهما باختلاف امر الشارع واما
بالاعتبار الثالث فلاختلافهما باختلاف احوال الفاعلين وفعل الله لا يتصف بالحسن والقبح
بالاعتبار الاول لتنزهه تعالى عن ان يكون له غرض في فعله وفعل الله تعالى بعد ورود الشرع حسن
بالاعتبار الثاني والثالث لانا امرنا بالثناء على فاعله ولا حرج في فعله وقبل الشرع حسن بالاعتبار
الثالث لانه لا حرج فيه ولا يتصف بالحسن بالاعتبار الثاني ضرورة عدم ورود الشرع وفعل العاقل
قبل ورود الشرع يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار الاول لانه يجوز ان يكون موافقا للغرض ومخالفا
وبالاعتبار الثالث لانه يجوز ان يكون فيه حرج او لا يكون فيه حرج ولا يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار
الثاني ضرورة عدم ورود الشرع وفعل العاقل بعد ورود الشرع قد يتصف بالحسن والقبح
بالاعتبارات الثلث وذهبت المعتزلة والكرامية واخرون الى انقسام الفعل الى حسن وقبيح لذاته
فمنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الايمان وقبح الكفران ومنه ما يدرك العقل حسنه
وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه كحسن العبادات بالسمع
كالصلوة والصوم والحج وقبح صوم يوم العيد ثم قدماء المعتزلة زعموا ان الحسن والقبح غير مختص
بصفة موجبة لحسنه وقبحه والجبائية زعموا ان الحسن والقبح مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه وزعم
آخرون ان القبيح مختص بصفة موجبة لقبحه بخلاف الحسن فانه غير مختص بصفة موجبة لحسنه وقبحه وزعم آخرون

ان القبح

ان القبح مختص بصفة موجبة لقبحه بخلاف الحسن فانه غير مختص بصفة موجبة لحسنه قوله للاولين حجج
لو كان قبح الكذب ذاتيا لزم حسنه اذا قال لاكذبن غدا والا لزم من صدقه غدا كذبه اليوم وما لزم
منه القبح قبيح ولان المقتضي لقبح الخبر الكاذب اما نفس الخبر فيلزم القبح مطلقا او عدم المخبر عنه
فيكون العدم علة لامر ثبوتي او المجموع فيلزم ما لزم او الخارج عاد التقسيم وتسلسل او غير لازم
فيمكن فراقه ولان الخبر الكاذب يخرج من صنعه امرا او نهيا عن الكذب والحقائق لا تختلف باختلاف
الاوضاع ولانه ينقلب واجبا وحسنا اذا استنقذ به نبي عن القتل ولانه لو قبح الظلم لذاته لزم تقدم المعلول
على علته لتقدم قبح الظلم على الظلم والاجماع فعله ولان القبح وهو وصف ثبوتي لا اتصاف العدم
ينقض محله لانه العدم حرره فان الظلم اضرار غير مستحق وفيها نظر اما الاولى فلجواز صدقها
عليه باعتبارين فالصدق حسن لذاته وقبيح باعتبار استلزام القبح كاجتماعه واما الثانية فلجواز
كون عدم المخبر عنه شرطا في القبح والشرط غير موثر واما الثالثة فلعدم امتناع كون القبح مشروطا
بالوضع وعدم المطابقة مع العلم واما الرابعة فلعدم تعين الكذب للخلاص لجواز التعريض ولو سلم
فالحسن ما لازمه من التخلص واللازم غير الملزوم وغايته عدم الاثم مع القبح وعدم الحرمة شرعا
واما الخامسة فالمتقدم الحكم بالقبح لا نفسه لاستحالة تقدم الوصف على الموصوف وكونه محللا
بالعدم ممنوع وعدم الاستحقاق لازم غير ذاتي ولئن كان فالعلم ما فيه من الوجود والعدم
شرطه ٥ للاولين اي لاصحابنا حجج الاولى لو كان قبح الكذب ذاتيا له لزم حسنه اذا قال لاكذبن
غدا واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه اذا قال لاكذبن غدا فلا يخلو اما ان يصدق
في الغد او يكذب فان صدق في الغد يلزم منه كذبه اليوم وكذبه اليوم قبيح فصدقه في الغد الذي
لزم منه كذبه اليوم القبيح قبيح لان ما لزم منه القبيح قبيح فيلزم قبح الصدق وهو باطل وان كذب في الغد
لان الكذب في الغد يلزمه صدقه اليوم وصدقه اليوم حسن فكذبه في الغد الذي هو مستلزم لصدقه
اليوم القبيح حسن لان ما لزم منه الحسن حسن واما بطلان اللازم فلانه اذا لزم حسن
الكذب يلزم اجتماع النقيضين لانه يلزم ان يكون الكذب الذي يكون قبيحا لذاته حسنا فيكون الشيء
الواحد حسنا قبيحا في حال واحد وهو محال الثانية ان المقتضي لقبح الخبر الكاذب كما اذا قال زيد في الدار
ولم يكن فيها اما نفس الخبر اي نفس ذلك اللفظ وحينئذ يلزم قبح ذلك الخبر مطلقا سواء كان صادقا
او كاذبا او عدم المخبر عنه فيلزم ان يكون العدم علة لامر ثبوتي او مجموع الامرين فيلزم ان يكون العدم
جزء علة امر ثبوتي او امر خارج عن الخبر فذلك الخارج المقتضي اما لازم للخبر المفروض ولازم لعدم المخبر عنه
او لازم لمجموع الامرين فيلزم ما لزم من المحالات المذكورة او لازم لامر خارج عن الخبر عاد التقسيم وتسلسل
او غير لازم للخبر الكاذب فيمكن مفارقته عنه فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا لذاته الثالثة لو كان قبح الكذب

وصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف الاوضاع واللازم باطل اما الملازمة فلان الحقائق لا تختلف باختلاف
الاوضاع والاوصاف الحقيقية اللازمة للحقائق ولا تختلف باختلاف الاوضاع واللازم اختلاف الحقائق
باختلاف الاوضاع لان اختلاف اللازم مستلزم لاختلاف الملزوم واما بطلان اللازم فلان الخبر الكاذب
يخرج بوضعه امرا ونهيا عن الكذب والقبح الرابع لو كان الكذب قبيحا لذاته لما انقلب واجبا او حسنا
لان الوصف الذاتي يمتنع انقلابه واللازم باطل فان الكذب قد يكون واجبا او حسنا اذا استنقذ به
نبي عن القتل الخامس لو كان الظلم قبيحا لذاته لزم تقدم المعلول على علته واللازم ظاهر الفساد بيان
الملازمة ان قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم لانه لو لم يكن قبح الظلم متقدما على الظلم
لجاز تعلم ضرورة عدم قبحه حينئذ وايضا لو كان الظلم قبيحا لذاته لكان القبح الذي هو وصف ثبوتي
لاتصاف العدم بنقيض القبح معللا لاما العدم جزؤه وذلك لانه حينئذ يكون القبح معللا بالظلم والعدم
جزء الظلم فان الظلم اضرار غير مستحق وفي هذه الحجج نظر اما الاولى فلجواز ان يكون صدقه في الغد حسنا
ولا يلزم من ملازمة القبح له قبحه في ذاته بل قبحه من جهة استلزامه للقبح ولا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح باعتبارين
فالصدق حسن لذاته وقبيح باعتبار استلزامه القبح والحاصل ان الحكم عليه بالحسن والقبح غير ممتنع بالنظر
الى ما يختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية ولقائل ان يقول
هذه الحجج ذكرها الاصحاب لابطال مذهب قدماء المعتزلة القائلين بان حسن الفعل وقبحه لذاته
او لوصف لازم لذاته لا لابطال مذهب الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات وحينئذ يندفع هذا
النظر واما الثانية فلانه لا امتناع في كون القبح مشروطا بعدم المخبر عنه فيكون العدم شرطا
لا موثرا ولا امتناع فيه واما الثالثة فلانه لا امتناع في كون القبح مشروطا بالوضع ولعدم مطابقته
للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان ذلك شرطا في كون الخبر كذبا واما الرابعة فلان الكذب غير متعين
لخلاص النبي من القتل لجواز التعريض بان ياتي بصورة الخبر ولا يقصد الاخبار عنه واذا لم يكن الكذب لانه
متعينا للخلاص لم يكن قبيحا ولو سلم تعين الكذب للخلاص فالحسن والواجب ما لازمه من تخليص
النبي لا نفس الكذب واللازم غير الملزوم وغايته انه لا يأثم به مع قبحه ولا يحرم شرعا لترجيح المانع
عليه ولقائل ان يقول هذه الحجج لابطال مذهب غير الجبائية وحينئذ يندفع النظر قوله فالحسن والواجب ما لازمه ان يقول له
من تخليص النبي لا نفس الكذب قلنا حينئذ لا يتم الحسن والواجب الا بالكذب وما لا يتم الواجب
والحسن الا به فهو واجب وحسن عندهم ولا يمكن انفكاك الاثم عن القبح عندهم وما ليس بحرام
شرعا ليس بقبيح عندهم واما الخامسة فلا نسلم تقدم قبح الظلم على الظلم فان قبح الظلم صفة له
والوصف يستحيل تقدمه على الموصوف بل المتقدم على الظلم هو الحكم بالقبح على الظلم الذي سيوجد
ولا نسلم ان القبح معلل بالعدم بل القبح معلل بالظلم والظلم وجودي وعدم الاستحقاق وان كان

لازما

لازما للظلم لكنه غير ذاتي له ولئن فرض عدم الاستحقاق ذاتيا للظلم فالعلة ما في الظلم من الامر الوجودي وعدم للقبح
الاستحقاق شرطه قوله واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام العرض بالعرض لان الحسن زائد على
الفعل والا لزم تعقله بتعقله ووجودي لانه نقيض لا حسن وهو عدمي لاتصاف العدم به والا استلزم
محلا وجوديا وهو قائم بالفعل لانه صفته وبطلان التالي ان معنى قيامه به حصوله في الحيز تبعا لحصوله فيه
والعرض حاصل في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه فكان قائما بالجوهر وضعف بان الاستدلال على كونه وجوديا
بالسلب دور فانه انما علم كونه عدما لا ابعد محرفيه انه سلب وجود فانه قد يكون ثبوتيا كاللامعدوم وليس
او منقسما كاللا امتناع فلو علم به كونه وجوديا دار وبانطباقه على الامكان بانه ثبوتي لانه نقيض لا امكان
واجيب بان الامكان تقديري فنقيضه سلب التقديري والمقدر ليس عرضا واستدل ليس الفعل اختياريا
فلا يوصف بهما لذاته اجماعا لانه ان لزم فظاهر وان جاز واحتاج الى مرجح عاد التقسيم وتسلسل والا كان
اتفاقيا وضعف بانا نقطع بانه اختياري للقطع بالفرق بين الضروري والاختياري وبلزوم ذلك في افعاله
تعالى وفي الحسن والقبح الشرعيين والحق ان المرجح هو الاختيار وان وجب الفعل به فلا حاجة لا ينافي القدرة
استدل على بطلان مذهب قدماء المعتزلة بوجهين من نفس تقرير الاول انه لو كان الحسن ذاتيا للفعل لزم
قيام العرض بالعرض والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان حسن الفعل زائد عليه لانه لو لم يكن زائدا عليه
لكان نفسه او داخلا فيه وكل منهما باطل والا لزم تعقل الحسن مع تعقل الفعل وليس كذلك لانه قد يعقل الفعل
ويغفل عن الحسن فثبت ان الحسن زائد على الفعل وهو وجودي لان الحسن نقيض لا حسن ولا حسن
عدمي لاتصاف العدم به اذ يصدق العدم لا حسن فلو كان لا حسن وجوديا لاستلزم محلا وجوديا
لامتناع اتصاف العدم بالوصف الوجودي فثبت ان لا حسن عدمي فنقيضه وهو الحسن وجودي
لان احد النقيضين اذا كان عدميا يكون الآخر وجوديا فثبت ان الحسن وجودي وهو قائم بالفعل
لانه صفته والفعل عرض والحسن ايضا عرض فلزم قيام العرض بالعرض واما بطلان التالي فلان معنى
قيام العرض بالعرض حصول العرض في الحيز تبعا لحصول العرض الذي هو محله في الحيز والعرض الذي فرضناه
محلا للعرض حاصل في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه فكان العرض الذي فرضناه قائما بالعرض قائما بالجوهر
اذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر سوى ان العرض حاصل في الحيز الذي كان الجوهر حاصلا فيه ولا معنى
لقيام العرض بالعرض الا حصول العرض القائم في الحيز الذي كان العرض الذي هو المحل معه فيهما في حيز
الجوهر بتبعيته فكان كل منهما قائما بالجوهر فلا معنى لقيام لقيام احدهما بالآخر وهذا الوجه ضعيف
بانه انا لا نسلم ان الحسن وجودي قوله لانه نقيض لا حسن وهو عدمي قلنا لا نسلم ان لا حسنا عدمي
فانه لا يعلم كون لا حسن عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود ولا يلزم ان يكون لا حسن سلب وجود
فان ما دخل عليه صورة السلب قد يكون ثبوتيا كاللامعدوم فانه هو الموجود اذ لا واسطة بين الموجود

والمعدوم او يكون منقسما الى الثبوتي والعدمي كاللاامتناع فانه منقسم الى المعدوم الممكن والموجود
واذا كان صورة السلب جاز ان يكون ثبوتية او منقسمة الى الثبوتي والعدمي لم يلزم كونه عدميا اما
على تقدير كونه ثبوتيا فلانه حينئذ يستدعي محلا ثبوتيا ولا يتصف العدم به واما على تقدير كونه
منقسما الى الثبوتي والعدمي فلانه حينئذ يجوز اتصاف العدم به وكذا اتصاف الوجودي به فباعتبار
اتصاف العدمي به يكون عدميا وباتصاف الوجودي به يكون وجوديا فلا يلزم ان يكون عدميا فثبت
انه لا يعلم كون لاحسن عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود والعلم بكونه سلب وجود متوقف على العلم
بكون الحسن وجوديا فالاستدلال على كون الحسن وجوديا بسلب لاحسن دور وايضا هذا الدليل
منطبق على الامكان بان يقال لو كان الفعل ممكنا لزم قيام العرض بالعرض وذلك لان امكان الفعل
زائد عليه والا لزم تحقق الامكان مع تحقق الفعل وليس كذلك ووجودي لانه نقيض لا امكان وهو
عدمي لاتصاف العدم به والا استلزم محلا وجوديا والامكان قائم بالفعل لانه صفته واجيب بان
الامكان وصف تقديري نقيضه سلب التقدير والامر المقدر ليس عرضا فلا يلزم قيام العرض بالعرض
فان قيل مثله في الحسن والقبح بان يقول انه وصف تقديري اجيب بانه حينئذ يخرج عن كونه من الصفات
الثبوتية للذات وهو المطلوب تقرير الوجه الثاني ان فعل العبد ليس اختياريا وكل ما ليس باختياري
لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته ففعل العبد لا يوصف بهما اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فلان
فعل العبد ان كان لازما له لا يسعه تركه فهو مضطر اليه لا مختار له وان لم يكن لازما جاز تركه فاذا جاز
تركه واحتاج الى مرجح عاد التقسيم بان يقال الفعل مع ذلك المرجح اما ان يكون لازما او جائزا فان كان
لازما ثبت كونه ضروريا وان كان جائزا عاد التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما او الى ما لا يفتقر
الى مرجح فيكون اتفاقيا فلا يكون مختارا او يتسلسل والا اي وان لم يفتقر الفعل الى مرجح فهو اتفاقي
لان صدور الفعل حينئذ في زمان دون اخر بلا مرجح مع امكان صدوره في جميع الازمان يكون اتفاقيا
وزيف هذا الاستدلال بوجوه ثلثة الاول لما ذكرتم استدلال على بطلانه بالضرورة فيكون تشكيكا ما علم به
في الضروريات والتشكيك في الضروريات لا يستحق الجواب وانما قلنا استدلال على ما علم بطلانه
بالضرورة لانا نقطع بالضرورة انه اختياري للقطع بالفرق بين الضروري والاختياري بضرورة العقل
الثاني لو كان الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد ليس اختياريا للزم ان يكون فعل الله تعالى غير اختياري
لان الترديد المذكور مطرد فيه بان يقال فعله تعالى اما ان يكون لازما او جائزا والاول يكون ضروريا والثاني
ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه والا فهو اتفاقي لكن فعل الله تعالى اختياري بالاتفاق فلا يكون الدليل
المذكور صحيحا الثالث ان الدليل المذكور لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا قبح شرعا
لان فعل العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا والحق ان فعل العبد جائز

صدوره ولا صدوره نظرا الى ذات الفعل وترجح صدوره على لا صدوره باختيار العبد فالمرجح هو الاختيار
وان وجب الفعل باختياره فالوجوب لاحق للفعل بالاختيار لا ذاتي والوجوب اللاحق بالاختيار لا ينافي
القدرة والاختيار بل الوجوب بغير الاختيار ينافي القدرة والاختيار قوله قالوا العلم بتحسين العقلاء
الصدق النافع مع قطع النظر عن العوارض ضروري فكان ذاتيا ولانا نعلم ان من استوى في حصول غرضه الصدق
والكذب ميله الى الصدق وليس الا لحسنه في ذاته ولانه لولا ذلك لما فرق قبل الشرع بين المحسن والمسيء
ولما كان فعله سبحانه حسنا ولجاز الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة واظهار المعجز للكاذب ولتوقف الوجوب
على السمع فيلزم افحام الرسل لان المدعو يمتنع عن النظر في المعجز ما لم يعلم وجوبه ولا وجوب قبل الشرع
اجيبوا بالمنع والا لما اختلف العقلاء ولو سلم منع كونه ذاتيا الا ان تجرد عن امر خارج وهو ممنوع
ويمنع التساوي اصلا ولئن سلم منع الميل وبان مفهومها بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وما للفاعل فعله
وتركه متحقق قبل الشرع وفعله تعالى حسن بالمعنى الثاني والطاعة والمعصية ما ورد فيهما امر ونهي فلا
يمتنع ورود الشرع بالضد وعن الافحام بلزوم مثله في النظر فانه ليس بضروري فله الامتناع ما لم يجب
ولا وجوب ما لم ينظر ويمنع توقف النظر على وجوبه لحصوله ممن لا يعلم وجوبه ولو سلم منع التوقف على
العلم بالوجوب بل على نفس الوجوب وهو شرعي نظر او لم ينظر ثبت او لم يثبت لظهور المعجز وامكان
الدعوى وعقل المدعو وتمكنه من النظر وهو المفرط ان قصر قالت المعتزلة العلم بتحسين العقلاء
الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من عرف او شرع او غير ذلك
ضروري فكان الحسن ذاتيا للفعل الحسن وكذا القبح للفعل القبيح وايضا انا نعلم ان من استوى في حصول
غرضه الصدق والكذب وقطع النظر في حقه عن الاعتقادات والشرايع وغير ذلك من الاحوال يميل
الى الصدق وليس ذلك الا لحسن الصدق في ذاته وايضا لو لا حسن الفعل وقبحه بحسب العقل بل المدرك
هو السمع وورود الامر والنهي لما فرق العاقل قبل الشرع بين المحسن والمسيء ولما كان فعل الله تعالى حسنا
قبل ورود الشرع ولجاز من الله تعالى الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة ولجاز اظهار المعجز على يد الكاذب
ولتوقف الوجوب على السمع فيلزم افحام الرسل من حيث ان النبي اذا بعث وادعى الرسالة ودعا الى النظر في
معجزته فللمدعو ان يمتنع عن النظر في المعجزة ويقول لا انظر في معجزتك ما لم يجب علي النظر في معجزتك
ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في معجزتك فيمتنع عن النظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب
النظر ولا وجوب قبل الشرع فتوقف وجوب النظر على ثبوت الرسالة وثبوتها على دلالة المعجزة عليها
ودلالة المعجزة عليها متوقفة على النظر فيها والنظر فيها متوقف على وجوب النظر فان له ان يمتنع عن النظر
فيها ما لم يعلم وجوبه فيدور واجيبوا بالمنع تحسين العقلاء الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار فان من
العقلاء من لا يعتقد ذلك فلو كان تحسين العقلاء باجمعهم الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار ثابتا

لما اختلفوا ولو سلم العلم بتحسين العقلاء وتقبيحهم منع كونه ذاتيا فانه لا يلزم من اتفاقهم على التحسين والتقبيح ان يكون الحسن او القبح ذاتيا اللهم الا ان تجرد العقل عن امر خارج وهو ممنوع على ما سياتي واجيبوا انه مع تساوي الصدق والكذب في حصول غرضه اصلا ولئن سلم تساويهما منع الميل الى الصدق وبان مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وبمعنى ما للفاعل ان يفعله وما ليس للفاعل ان يفعله متحقق قبل الشرع لا بالمعنى الذاتي على الوجه الذي هو المتنازع فيه وفعله تعالى حسن بالمعنى الثاني وهو ان له فعله ومعنى الطاعة ما ورد الامر به ومعنى المعصية ما ورد النهي عنه ولا يمتنع ورود الامر بما كان منهيا وورود النهي بما كان مامورا وانما يلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ان لو لم يكن لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك واجيبوا عن الافحام بلزوم مثل هذا الافحام في النظر فان الافحام لازم على الايجاب العقلي فان وجوب النظر عند المعتزلة ليس بضروري بل نظري لا يعلم الا بالنظر والاستدلال فللمدعو الامتناع عن النظر ما لم يجب ولا وجوب ما لم ينظر وله ان يقول لا انظر في معجزتك ما لم يجب النظر علي ولا يجب علي النظر في معجزتك الا نظري ولا انظر لئلا يجب علي النظر فيلزم الافحام ويمنع توقف النظر في المعجزة على وجوب النظر فيهما لانه قد يحصل النظر ممن لا يعلم وجوب النظر ولو سلم توقف النظر على وجوبه منع توقف النظر على العلم بوجوبه بل توقف النظر على نفس الوجوب وهو شرعي متحقق في نفس الامر نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت لانه ظهرت المعجزة في نفسها وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكنا وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة وقد استقر الشرع وثبت والمدعو هو المفرط في حق نفسه ان قصر قوله مسئلة اذا سلم انهما عقليان فشكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة والا كان عبثا وهو قبيح وليست الفائدة لله تعالى لتعاليه ولا للعبد في الدنيا لان الشكر فرع معرفة الله باتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال وترك وهو تعب ناجز ولا في الاخرة لعدم استقلال العقل بالامور الاخروية لا يقال الاستدلال على ابطال ضروري ولئن سلم منع ان الوجوب لفائدة وما المانع من كونها نفس الشكر لا امرا خارجيا كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة وان كان امرا خارجيا فالامن من احتمال العقاب بتركه ولا يخلو عاقل من خطوره لانا نقول ممنوع ولئن سلم ففي من ينتفع به والمانع كون تحصيل المصلحة حكمة هي نفس الفائدة وليس فعل الشكر الحكمة المطلوبة من ايجاده والا لعم الافعال وعدم خلو العاقل عن خطوره ممنوع كما في الاكثر ولئن سلم عورض باحتمال خطور العقاب على الشكر فانه تصرف في غير ملكه باتعاب النفس بغير فائدة راجعة اليهما وهو قبيح او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا جوادا على لقمة مذهب اصحابنا ان شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة وهو متفرع على ثبوت قاعدة الحسن والقبح العقليين

وورود الشرع بالضد لا يمتنع صح

فبطلانها

فبطلانها يوجب بطلانه لكن جرت عادة الاصحاب بان يسلموا تلك القاعدة ويبينوا ابطال قول المعتزلة فيه على تقدير ثبوت تلك القاعدة بيانا لسقوط كلامهم فيه فنقول اذا سلم ان الحسن والقبح عقليان فشكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا كان ايجابه عبثا وهو قبيح عقلا وليست الفائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لان شكر الله عندهم هو معرفة الله تعالى لان الشكر هو فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال المستحسنات العقلية وهو تعب ناجز وعناء محض لا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشارع بها والاخبار لا يقال شكر المنعم معلوم لكل احد ضرورة فما ذكرتموه استدلال على ابطال امر ضروري فلا يقبل ولئن سلم انه لا يكون كذلك منع ان يكون ايجاب العقل الشكر لا بد وان يكون لفائدة قولكم والا كان عبثا وهو قبيح فهذا منكم لا يستقيم مع انكاركم القبح العقلي كيف وان تلك الفائدة ان كانت واجبة التحصيل اقتضت فائدة اخرى وتسلسل وهو ممتنع وان لم تكن واجبة التحصيل فما يوجبه العقل لها اولى ان لا يكون واجبا وان كان لفائدة فما المانع ان يكون الفائدة في الشكر نفس الشكر لا امرا خارجا عنه كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس فانه مطلوب لذاته لا لغيره وان كان لا بد من فائدة خارجية فلم لا يجوز ان يكون الفائدة الامن من احتمال العقاب بتقدير ترك الشكر على ما انعم الله به عليه والنعم اذ هو محتمل ولا يخلو عاقل من خطور هذا الاحتمال بباله وذلك من اجل العوائد لانا نقول لا نسلم ان شكر المنعم معلوم لكل احد بالضرورة ولئن سلم انه معلوم لكل احد بالضرورة ففي من ينتفع بالشكر ويتضرر بتركه واما في حقه تعالى فلا لاستحالة ذلك في حقه قولهم لم قلتم بوجوب رعاية الفائدة قلنا لما ذكرنا قولهم هو منكم لا يستقيم قلنا انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قايلا به وبه يبطل ما ذكروه في ابطال رعاية الفائدة كيف وقد امكن ان يقال بوجوب تحصيل الحكم الحكمية هي نفسها كما ذكروه من جلب المصلحة ودفع المفسدة عن النفس ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل الشكر فانه ليس فعل الشكر هو الحكمة المطلوبة من ايجاده ولو امكن ذلك لامكن ان يقال في جميع الافعال وهو خلاف الاجماع واذا لم يكن الشكر هو الفائدة المطلوبة من ايجابه بقي التقسيم بحاله قولهم ما المانع ان يكون الفائدة هي الامن من احتمال العقاب على ما ذكروه مبني على امتناع خلو العاقل من خطور ما ذكروه من الاحتمال بباله وعدم خلو العاقل عن خطوره ممنوع كما هو معلوم في اكثر العقلاء ولئن سلم عدم خلو العاقل عن خطوره عورض باحتمال خطور العقاب على شكر الله فان الشكر تصرف في ملك غيره باتعاب النفس دون اذن المالك بغير فائدة راجعة الى الشاكر والى الله تعالى وهو قبيح او لان الشكر كالاستهزاء كمن شكر ملكا جوادا على لقمة من الخبز قوله مسئلة الحنابلة ان لا حكم للافعال قبل الشرع واختار بعض اصحابنا الوقف وفسروه بان لله تعالى حكما ولكن لا دليل لنا على تعيينه وفسره آخرون من المعتزلة الواقفية بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل المثبت والحكم

ومورد الاستحسانات العقلية مع

عندنا وان كان ازليا والمراد هٰهنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع فان الوجوب مثلا اما للاداء او لترتب
العقاب على الترك وكل منهما منتف قبل الشرع فانتفى التعلق لعدم فائدته والمعتزلة ان حسن العقل
فعلا واستوى فعله وتركه في النفع والضر فمباح وان ترجح الفعل وذم تاركه فواجب والا فمندوب وان
قبح وذم فاعله فحرام والا فمكروه وان خلا عنهما قيل بالحظر والاباحة والوقف لنا وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والاولى يستلزم نفي الوجوب والحرمة والا لما
حصل الامن من العذاب بعد فعل الحرام وترك الواجب والثانية نفي الاحتجاج قبله فيلزم نفي
الموجب والمحرم ولان الحكم اما شرعي او عقلي وقدمنا ان العقل غير موجب ولا محرم ولا شرع
قبل الشرع فلا حكم ۝ المختار ان لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع واختار بعض اصحاب
ابي حنيفة الوقف وفسروه بان لله حكما ولكن لا دليل لنا على تعيينه قبل الشرع وفسر الوقف آخرون
من المعتزلة الواقفية بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل المثبت للحكم قوله والحكم عندنا وان كان ازليا فالمراد
هٰهنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع اشارة الى جواب سؤال تقرير السؤال ان الحكم ازلي فلا يمكن
انتفاؤه قبل الشرع فكيف يصح القول بان لا حكم قبل الشرع تقرير الجواب ان الحكم وان كان ازليا فتعلقه
التنجيزي بالافعال ليس بازلي والمراد بقولنا لا حكم قبل الشرع عدم تعلقه التنجيزي بالفعل وقيدنا
التعلق بالتنجيزي احترازا من تعلقه العلمي فانه ايضا ازلي وانما قلنا ان تعلقه التنجيزي منتف
قبل الشرع لان الوجوب قبل الشرع مثلا لو تعلق فتعلقه اما للاداء او لترتب العقاب على ترك
الواجب وكل منهما منتف قبل الشرع اما الاول فلان الاداء قبل الشرع غير ممكن واما الثاني فلقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفى التعلق لعدم الفائدة واما المعتزلة فقد قسموا
الافعال الاختيارية الى ما حسنه العقل والى ما قبحه العقل والى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فان
حسن العقل فعلا واستوى فعله وتركه في النفع والضر فمباح وان ترجح فعله على تركه وذم تاركه فواجب
وان لم يذم تاركه فمندوب وان قبح العقل وذم فاعله فحرام وان لم يذم فاعله فمكروه وان خلا الفعل
عن تحسين العقل اياه وتقبيحه وهو الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه فقيل
بالحظر وقيل بالاباحة وقيل بالوقف عن الحظر والاباحة حجتنا المنقول والمعقول اما المنقول
فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة منه انه امن من العذاب قبل بعثة الرسل
بنفي التعذيب على الاطلاق وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل البعثة والا لما حصل الامن
من العذاب بعد فعل الحرام وترك الواجب اذ هو لازم لهما وقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل فانه بحسب المفهوم يدل على ان للناس حجة قبل الرسل فيلزم من ذلك نفي الموجب والمحرم
واما المعقول فلان ثبوت الحكم اما بالشرع واما بالعقل بالاجماع وقد بينا من قبل ان العقل غير موجب

ولا محرم

ولا محرم ولا شرع قبل ورود الشرع قوله فان قيل ليس العذاب لازما لجواز العفو والشفاعة
فلم يلزم من نفيه نفيهما وان سلم فاللزوم للواجب والمحرم شرعا واللازم من نفيه نفيهما شرعا لا مطلقا
ولا دلالة على نفي الاباحة والوقف لعدم لزوم العذاب والمفهوم ان كان حجة فعلى الثانية ما على الاولى
واستدلالكم على ان لا حكم حكم وهو متناقض قلنا اللازم عدم الامن ولا انفكاك ودلت الآية على الامن
فلا لزوم فلا حكم وبه اندفاع ما بعده والمراد نفي الوجوب والحرمة والباقي بدليل آخر ولا تناقض
فان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اثبتوه من الاحكام ۝ فان قيل اما الآية الاولى فلا حجة
فيها فانه ليس العذاب لازما لترك الواجب وفعل المحرم لجواز العفو والشفاعة فلم يلزم من نفي
العذاب قبل الشرع نفي الواجب والمحرم وان سلم ان العذاب لازم لترك الواجب وفعل المحرم فاللزوم
للواجب والمحرم شرعا واللازم من نفي العذاب نفي الواجب ونفي المحرم شرعا لا نفيهما مطلقا فلا
يلزم نفي الواجب والمحرم قبل الشرع من نفي العذاب سلمنا ذلك لكن ليس في الآية ما يدل على نفي الاباحة
والوقف لعدم لزوم العذاب لشيء من ذلك بالاتفاق واما الآية الاخرى وان سلمنا كون المفهوم
حجة فما على الآية الاولى من الاعتراض وارد بعينه على الآية الثانية واما ما ذكرتموه من المعقول
فاستدلالكم على ان لا حكم حكم بنفي الحكم وهو تناقض قلنا لازم ترك الواجب وفعل المحرم عدم الامن
من العذاب لعدم تحقق الواجب وفعل المحرم دون عدم الامن والآية دلت على الامن قبل الشرع
فاللازم وهو عدم الامن منتف قبل الشرع فلا يتحقق الملزوم وهو الحكم قبل الشرع وبه يندفع ما بعده
وهو السؤال الثاني والمراد من التمسك بالآية نفي الوجوب ونفي الحرمة قبل ورود الشرع ونفي الباقي
بدليل آخر سيأتي ونفي الحكم وان كان حكما غير ان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اثبتوه من الاحكام فلا
تناقض لتغاير المنفي والمثبت قوله والقائل بالاباحة ان فسرها بما لا حرج في فعله وتركه فمسلم
او بما اذن فيهما شرعا فلا شرع او ما حكم العقل فيه بالتخيير بينهما فالغرض ان لا مجال للعقل فيه قالوا خلق
المنتفع والمنتفع به مع القدرة وعود المنتفع اليه بالحكمة يقتضي الاباحة قلنا معارض بانه ملك الغير ويجوز
ان يكون الخلق ليصبر المكلف عنه فيثاب والواقفية ان ارادوا به الوقف على السمع فمسلم او لتعارض
الادلة ففاسد لفسادها ۝ القائل بالاباحة ان فسر الاباحة بنفي الحرج عن الفعل والترك فمسلم ولا نزاع
في هذا المعنى وانما النزاع في صحة اطلاق لفظ الاباحة بازائه وان فسر الاباحة بالاذن في الفعل والترك
شرعا فلا شرع قبل ورود الشرع وان فسر الاباحة بحكم العقل في الفعل بالتخيير بين فعله وتركه فالغرض
ان لا مجال للعقل فانه من القسم الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح القائلون بالاباحة قالوا ان الله تعالى
خلق ما ينتفع به من المطعوم وخلق المنتفع به مع القدرة فانا قد قدرنا عليه مع عود المنفعة اليه لانه
ان لم يكن في خلقه فائدة يكون عبثا ويمتنع عود الفائدة اليه تعالى لتعاليه عنها وليس للاضرار اتفاقا

بان يقال على الآية انه ايضا ليس العذاب لازما لجواز العفو والشفاعة فلم يلزم من نفي العذاب نفي الوجوب والمحرم ويرد الاعتراض [illegible]

فيقتضي الانتفاع ومواتاة التلذذ او التغذي او الاجتناب مع الميل او الاستدلال على
الصانع اذ الاصل عدم الغير ولا يحصل شي منها الا بالتناول فيعود المنفعة الى المنتفع به فالحكم
يقتضي الاباحة قلنا هذا معارض بانه تصرف في ملك الغير والتصرف في ملك الغير بغير اذنه يقتضي
الحرمة فالحكم يقتضي الحرمة وايضا يجوز ان يكون خلقه ليصبر المكلف على ترك التناول ويثاب
على الصبر والواقفية ان ارادوا بالوقف توقف الحكم بهذه الاشياء على ورود السمع فمسلم
وان ارادوا به الاحجام عن الحكم بالوجوب او الحظر او الاباحة لتعارض ادلتها ففاسد كما سبق
قوله الاصل الثاني في الحكم واقسامه وحده بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ونقض
طرده بمثل والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بافعالهم وليس حكما فزيد بالاقتضاء او التخيير
ونقض العكس بكون الشي دليلا كالدلوك وسببا كالبيع وشرطا كالطهارة وهي احكام فزيد او بالوضع
فاورد ما في او من الترديد والاولى خطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة به اي لا تفهم الا منه لكونه
انشا لا خارج له تفهم منه ليخرج مثل غلبت الروم لجواز علمه من خارج ٥ الاصل الثاني في الحكم الشرعي
واقسامه حد الحكم الشرعي بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر معناه
توجيه ما افاد كلما بخاصها او من في حكمه والمراد ههنا ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم وهو يتناول
خطاب الله تعالى وخطاب الملك والبشر والجن وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب غيره وبقوله
المتعلق بافعال المكلفين خرج مثل قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم فانه خطاب الله تعالى لكن لم يكن
متعلقا بافعال المكلفين ونقض طرد هذا الحد فانه صادق بدون المحدود في مثل والله خلقكم وما تعملون
فانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ولم يكن حكما فزيد على الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير
فاستقام طرده فانه خرج عنه مثل والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال
المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التخيير ونقض عكسه بكون الشي دليلا كدلوك الشمس لوجوب الصلوة وبكون
الشي سببا كالبيع للملك وبكون الشي شرطا كالطهارة للصلوة فانها احكام وخارج عن الحد فانها
وان كانت متعلقة بافعال المكلفين لم يكن فيها اقتضا ولا تخيير فزيد على الحد المذكور لفظ او بالوضع فاورد
على الحد بانه مشتمل على او وهو للترديد وهو ينافي التحديد وجعل المصنف الاولى ما ذكره الشيخ
جمال الدين ابن الحاجب في المختصر وهو خطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة به فقوله خطاب كالجنس
وباضافته الى الشرع خرج عنه خطاب غيره وخرج بقوله بفائدة شرعية الخطاب الذي يفيد فائدة
عقلية او حسية كالاخبار عن المعقولات والمحسوسات والفائدة هي ما يكون الشي به احسن حالا وقوله
مختصة به اي بالخطاب اي لا تفهم هذه الفائدة الا من الخطاب لكون الخطاب المذكور انشا لا خارج له
تفهم الفائدة منه فيكون الفائدة مختصة به فيخرج عنه مثل قوله تعالى غلبت الروم فانه خطاب الشارع بفائدة

شرعية لكن غير مختصة به لجواز ان يعلم من خارج والانشا كلام لم يحكم فيه بنسبة خارجية اي خارجة عن
كلام النفس تعلق بها كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وقولنا بعت
انشا فانه لم يكن لهما نسبة خارجة عن كلام النفس يتعلق بها كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة بخلاف
الاخبار مثل زيد قائم فانه كلام حكم فيه بنسبة خارج عن كلام النفس يتعلق كلام النفس بها بالمطابقة
واللامطابقة فانه يدل على الحكم الموجود في الذهن وهو اسناد القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا
الحكم كلام النفس وهو متعلق بنسبة خارجية باعتبار المطابقة واللامطابقة قوله وهو ان كان
طلبا لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب فوجوب وزاد الاشعري لفعل
غير كف ودخل الواجب الموسع او لفعل ينتهض فعله خاصة للثواب فندب فخاصة تفيد ان الترك
لا يترتب عليه شي او لترك يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب فتحريم او لترك يصير تركه خاصة سببا للثواب
فكراهة وان لم يكن طلبا فان كان تخييرا فاباحة والا فوضعي وقد علم بذلك حدودها ٥ لما ذكر حد
الحكم اراد ان يذكر اقسامه والحكم اذا كان طلبا لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب
فوجوب فقوله طلبا يخرج التخيير والوضع ويتناول الوجوب والندب والتحريم والكراهة وقوله
لفعل يخرج التحريم والكراهة وقوله ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب يخرج الندب وقيد بقوله
في جميع وقته ليدخل فيه الوجوب الموسع وزاد الشيخ ابو الحسن الاشعري قوله لفعل بقوله غير كف
ليخرج عنه التحريم فان التحريم ايضا طلب لفعل هو لكنه كف بناء على ان الكف فعل والاولى ان يقال
فايجاب ليناسب قوله فتحريم ولان الطلب هو الايجاب لا الوجوب فانه اثره وان كان الحكم طلبا
لفعل ينتهض فعله خاصة للثواب فندب وانما قال خاصة ليفيد ان الترك لا يترتب عليه شي فيخرج عنه
الايجاب وان كان الحكم طلبا لترك يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب فتحريم فقوله لترك فعل يخرج فعله
الوجوب والندب وقوله يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب يخرج الكراهة وان كان الحكم طلبا لترك فعل
يصير تركه خاصة سببا للثواب فكراهة وقيد خاصة يفيد ان فعله لا يترتب عليه شي فيخرج عنه التحريم
وان لم يكن الحكم طلبا فان كان تخيير المكلف بين الفعل والترك فاباحة والا اي وان لم يكن طلبا ولا تخييرا
فوضعي وقد علم بذلك اقسام الحكم وحدودها وهو ظاهر قوله فصل الواجب متعلق الوجوب
فقيل هو الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وحد بما يعاقب تاركه وبما توعد على تركه وبما يخاف
وجواز العفو يرد الاول وصدق ايعاد الله يرد الثاني وما يشك في وجوبه الثالث والقاضي بما يذم
تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الموسع والكفاية رعاية للعكس فاخل بالطرد لورود
الناسي والنائم والمسافر فانه يذم بتقدير اشتغاله كما يذم في الكفاية بتقدير ترك الجميع فان زعم انه
يسقط بذلك قلنا ويسقط بفعل البعض فلا حاجة اليه ٥ لما ذكر الوجوب في التقسيم اراد ان يذكر

الواجب والواجب هو الفعل الذي تعلق به الوجوب ففعل الواجب هو الفعل الذي ينتهض تركه
سببا للعقاب وهذا صحيح ولا يرد عليه ان العقاب قد لا يقع لان السبب الوضعي يجوز تخلف
المسبب عنه وحد الواجب بانه ما يعاقب تاركه وبانه ما توعد بالعقاب على تركه وبانه هو الذي يخاف
على تركه العقاب وهذه الحدود الثلثة مردودة اما الاول فلجواز العفو مردود فانه يلزم عدم الانعكاس
واما الثاني فصدق ايعاد الله مردود فانه يلزم عدم الانعكاس ايضا واما الثالث فما يشك في وجوبه
ليس بواجب وقد يخاف على تركه فيصدق الحد بدون المحدود فيلزم عدم الاطراد وقال القاضي
ابو بكر الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما فقوله ما يذم اي فعل يذم فالفعل كالجنس يتناول الواجب
والمندوب والمباح والمكروه والحرام وبقوله يذم يخرج عنه المندوب والمباح والمكروه وبقوله تاركه
خرج الحرام وقال شرعا ليوافق مذهبه من ان الحكم لا يثبت الا بالشرع وقال بوجه ما ليدخل فيه
الواجب الموسع والكفاية فانهما لا يذم تاركهما على الاطلاق بل يذم بوجه ما لان الواجب الموسع
يذم اذا تركه في جميع وقته والواجب على الكفاية انما يذم اذا ترك الكل فبعد قوله بوجه ما ذكر
رعاية للعكس فانه لو لم يذكر لخرج عن الحد الواجب الموسع والواجب على الكفاية فيلزم عدم
الانعكاس قال المصنف فاخل القاضي بطرد هذا الحد بسبب ذكر هذا القيد لورود الناسي والنائم
والمسافر فان صلوة الناسي والنائم وصوم المسافر ليست بواجبة مع صدق الحد عليها فان تاركها يذم
بتقدير انتفاء عذره وهو ما اذا لم يقضها الى الموت مع القدرة على القضاء فانه يذم على هذا الوجه ثم قال
المصنف فان زعم القاضي ان هذه الامور واجبة لكن يسقط وجوبها بذلك اي بالنسيان والنوم
والسفر فلا يلزم عدم الاطراد ضرورة صدق المحدود حينئذ قلنا اذا جوزتم سقوط وجوبها
بسبب فلا حاجة الى زيادة هذا القيد لانه حينئذ ان الواجب على الكفاية اذا لم يذم تاركه لان الوجوب
يسقط بفعل البعض وكذا يتناول الواجب الموسع والحق ان صلوة الناسي والنائم وصوم
المسافر ليست بواجبة وذكر قوله بوجه ما لا يخل بالاطراد فانا لا نسلم انه يذم شرعا تاركه
بوجه فان الذم انما هو بسبب ترك القضاء عند الفوت والقضاء بامر جديد لا بسبب ترك صلوة
الناسي والنائم وصوم المسافر قوله ـــــ فعلى هذا فالفرض والواجب مترادفان
وعندنا متباينان فالفرض لغة التقدير والقطع والوجوب السقوط والاضطراب وفي العرف
الفرض الثابت بمقطوع به والواجب بمظنون وحكم الفرض اللزوم علما وعملا فيكفر جاحده
ويفسق تاركه ان لم يستخف بغير عذر وحكم الوجوب اللزوم الوجوب عملا فلا يكفر جاحده ويفسق
تاركه ان استخف بسببه لا ان تاول واعترض بان الاختلاف في طرق اثبات الحكم لكون هذا معلوما
وذاك مظنونا لا يوجب اختلاف ما ثبت به ولهذا فان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفا

والشدة

والشدة والضعف لا يوجب اختلاف الواجب من حيث هو هو واختلاف طرق النوافل لا يوجب
اختلاف حقائقها واجيب بان اختلاف الدليل في اثبات العلم او الظن اختلاف ماهية الحكم لتباين
المعلوم والمظنون والاختلاف في الشدة والضعف وطرق النوافل في لواحق الماهية بعد ثبوتها ٥
اختلف العلماء في ان الفرض هل هو عين الواجب او غيره فعلى الوجه الذي قسم الافعال يكون الفرض
والواجب مترادفين لان الواجب هو الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وهذا المعنى بعينه
متحقق في الفرض الشرعي واليه ذهب اصحاب الشافعي وعند اصحاب ابي حنيفة الفرض والواجب متباينان
الفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي قطعنا ٨ الاحكام فيها قطعا وتقال فرض القاضي النفقة للمراة اذا قطعها وقدرها
والواجب لغة الساقط ماخوذ من الوَجْبة وهي السقوط ومنه تقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب
الحائط اذا سقط واضطرب وماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب او الثابت اللازم ماخوذ من الوجوب
وهو اللزوم ومنه قوله عليه السلم اذا وجب المريض فلا تبكين باكية اي اذا استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب
وقول المصنف الواجب السقوط والاضطراب فيه تساهل لان الواجب هو الساقط والمضطرب لا السقوط
والاضطراب الفرض ما ثبت لزومه بدليل مقطوع به اي لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوات الخمس والواجب
ما ثبت لزومه علينا بدليل مظنون اي فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية
وحكم الفرض اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل
مقطوع به وعملا بالبدن اي يلزم اقامته بالبدن ايضا فيكفر جاحده لانه انكر الدليل القطعي ويفسق
تاركه الذي هو غير مستخف به اذا كان تركه بغير عذر ولا يكفر لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول
الدين لبقاء الاعتقاد على حاله وحكم الواجب اللزوم عملا بالبدن فيلزم اقامته كما يلزم اقامة الفرض لكن
لا يلزم اعتقاد لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا ويفسق
تاركه اذا استخف بسبب الواجب اي اخبار الاحاد بان لا يرى العمل به لان ترك العمل به استخفافا بالاخبار
الاحاد فانه لا يفسق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض واعترض على ما ذكر
من التفرقة بين الفرض والواجب بانهما يطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه بوجه سواء ثبت بطريق
قطعي او ظني فان الاختلاف في طرق اثبات الحكم لكون هذا معلوما وذاك مظنونا لا يوجب اختلاف
ما يثبت به فان اختلاف طرق الواجبات في الظهور والخفاء والشدة والضعف لا يوجب اختلاف
الواجب من حيث هو هو واختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها واجيب بان اختلاف
الدليل في اثبات العلم والظن اختلاف في ماهية الحكم لان المعلوم والمظنون متباينان والحاصل ان
التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهر لان ثبوت المدلول على حسب

الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين واما اختلاف طرق الواجبات بالشدة والضعف والظهور والخفا وطرق النوافل اختلاف في لواحق الماهية بعد ثبوتها فلا يقتضي اختلاف الماهية قوله فروع فمطلق القراءة فرض بالمقطوع اقرؤا ما تيسر والفاتحة واجبة بالمظنون لا صلوة الا بفاتحة الكتاب كل صلوة بغير فاتحة الكتاب خداج فوجب العمل على ان الكمال للاول وكذا مطلق الركوع اركعوا والتعديل واجب بخبر الواحد وكذا مطلق الطواف وليطوفوا مع الطهارة وكذا تاخير المغرب الى العشاء بمزدلفة واجب فان صلى في الطريق اعاد عند ابي حنيفة ومحمد علما فان اهمل فطلع الفجر لم يعد لخروج وقت العشاء الذي وجب التاخير اليه فلو وجبت الاعادة بعد الحكم بفساد المغرب بخبر الواحد فالصحة ثابتة بالمقطوع وكذلك الحطيم من البيت بخبر الواحد فوجب الطواف به احتياطا ولم يصح التوجه اليه وحده لثبوته بالكتاب ٥ اعلم ان الحاصل من التفرقة من الفرض والواجب التفاوت بينهما في ثبوت العلم والظن والتفاوت بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب فمطلق القراءة فرض بالمقطوع بيانه ان النص المقطوع وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة فان المراد القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله كل صلوة بغير فاتحة الكتاب خداج اوجب قراءة الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب وذلك بان قراءة الفاتحة واجب يجب العمل بها من غير ان يجعل فرضا لتغير الكتاب على حاله وحينئذ يكون قراءة الفاتحة اكمالا للاول اي القراءة التي هي فرض لا مغيرا له فحصل العمل بالدليلين على مرتبتهما وكذلك مطلق الركوع فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى اركعوا وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرا ما تيسر من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما اوجب التعديل وكذلك مطلق الطواف فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطهارة واجبة بالمظنون اي بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف صلوة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وكذا تاخير المغرب الى العشاء بمزدلفة ليلة النحر حين افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روي ان اسامة رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى مزدلفة فقال الصلوة يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم الصلوة امامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل المصلي وفعله لا يتصور امامه وثبت ان التاخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف

الآن

لا يجب عليه الاعادة وكان مسيئا لانه اداها في وقتها الثابت بالكتاب والسنة المتواترة لان التاخير سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء مزدلفة بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما في ساير الصلوات اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا في غير المصر او فنائه كالظهر المودى في المنزل يوم الجمعة فان اهمل ولم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة لما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها عملا بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد المغرب المؤداة ولذلك ثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد والحطيم بالحطم وهو الكسر موضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة سمي بالحطيم لانه كسر من البيت فيكون فعيلا بمعنى المفعول او لانه كسر الله من دعا عليه المظلوم فيه فيكون فعيلا بمعنى فاعل والخبر الواحد الذي ثبت به انه من البيت ما روي ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء بها النبي صلى الله عليه وسلم عام حجة الوداع ليلا الى البيت فقصدها سدنة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمه ان لا نفتح بابه في الليالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها الحطيم فقال صلى الله عليه وسلم صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت لها بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وان عشت الى قابل لافعلن ذلك فوجب الطواف بالحطيم لهذا الخبر ولم يصح التوجه الى الحطيم وحده في الصلوة لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد والتوجه الى الكعبة فرض ثبت بالكتاب فلا يتادى به قوله مسئلة الفقهاء في الواجب المخير كخصال الكفارة انه واحد لا بعينه يتعين بفعل المكلف والجبائي وابنه ان الكل واجب على التخيير واخرون انه واحد معين عند الله تعالى ويسقط بفعله او بفعل غيره لنا ان الامر بواحد من اشياء جائز عقلا فانه يصح تكليف المولى عبده بكتابة هذا الكتاب او ذلك على ان يثيبه على ايهما كتب ويعاقبه بترك الجميع والنص دال عليه فانه لم يرد الكل ولا واحدا بعينه فتعين المبهم اما الاول فلان التخيير لو اوجب الجميع لوجب عتق الكل اذا وكله في اعتاق احد عبديه والتزويج للخاطبين اذا وكلته باحدهما واما الثاني فلانه ينافي التخيير ٥ اختلفوا في الواجب المخير كما في خصال الكفارة فقال الفقهاء والاشاعرة ان الواجب منها واحد لا بعينه يعينه فعل المكلف وقال الجبائي وابنه ان الكل واجب على التخيير وقال آخرون الواجب منها واحد معين عند الله تعالى دون الناس ويسقط بفعله او فعل غيره لنا ان الامر بواحد من اشياء جائز عقلا فانا نعلم قطعا ان المولى اي السيد

اذا قال لعبده امرتك ان تكتب هذا الكتاب او ذاك الكتاب ايهما كتبت اثبتك وان تركت الجميع عاقبتك
ولست آمرا ان تجمعهما بل امرتك واحدا لا بعينه فهذا كلام معقول ولا يمكن ان يقال لم يكن العبد مامورا بشيء
لانه عرضه للعقاب بترك الجميع ولا ان يقال الجمع مامور به فانه صرح بنقيضه ولا ان يقال واحد بعينه
مامور به لانه صرح بالتخيير فلا يبقى الا ان يقال المامور واحد لا بعينه والنص وهو قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية دال على ان الواجب واحد لا بعينه فانه لم يرد الكل ولا واحدا بعينه فتعين
المبهم وهو الواحد اما الاول وهو انه لم يرد الكل فلان التخيير لا يوجب الجميع لانه لو اوجب التخيير الجميع
لوجب عتق الكل اذا وكل في عتق احد عبديه على التخيير ولوجب تزويج الوكيل للخاطبين اذا وكله في تزويج
احد الخاطبين واما الثاني وهو انه لم يرد واحدا بعينه فلانه ينافي التخيير وذلك لان ارادة واحد بعينه
يلزمها عدم جواز ترك ذلك الواحد المعين والتخيير يلزمه جواز تركه وبينهما منافاة والتنافي بين اللازمين
ملزوم التنافي بين الملزومين فيلزم التنافي بين التخيير وارادة واحد بعينه والاول ثابت فانتفى الثاني
قوله قالوا غير المعين مجهول مطلقا فيستحال التكليف به لاستحالة وقوعه منه فيوجب الكل
او معين قلنا ممنوع فانه معلوم من حيث هو واجب وهو واحد من الثلثة وان اطلق عليه غير المعين
بخصوصية احد الثلثة فيصح التكليف لامكان الوقوع ٥ قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون الواجب واحدا
لا بعينه لان غير المعين مجهول مطلقا وكل مجهول استحال التكليف به لان شرط التكليف الشعور
بالمكلف به ولان المجهول استحال وقوعه من المكلف فاستحال التكليف به فغير المعين استحال التكليف
به واذا استحال التكليف بغير معين ان يكون الواجب هو الكل او واحدا معينا قلنا لا نسلم تعين هو
ان غير المعين مجهول مطلقا فانه معلوم من حيث انه واجب وهو واحد من الثلثة وان اطلق عليه انه غير
معين باعتبار خصوصية احد الثلثة فانه باعتبار انه واحد من الثلثة لا بعينه غير معين فصح اطلاق
غير المعين عليه باعتبار انتفاء خصوصيته في الثلثة فيصح التكليف به لامكان وقوعه من المكلف
باعتبار انه معلوم قوله قالوا لو لم يجب الكل لوجب واحد فان تعين انتفى التخيير او وقع بين واجب
وغيره وان لم يتعين فواحد غير واجب فان تغاير لزم التخييرين واجب وغيره او اتحد اجتمع الوجوب
وعدمه قلنا لازم في التزويج والاعتاق والحق ان الواجب غير مخير فيه لابهامه والتخيير فيه مجاز عن افراده
والمخير فيه الافراد وليس بواجب واذا تعدد متعلق الواجب والمخير فيه تعدد كما لو حرم واحدا
واوجب واحدا قالت المعتزلة الكل واجب لانه لو لم يجب الكل لوجب واحد واللازم باطل
فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهر واما بطلان التالي فلانه اذا كان الواجب واحدا فلا يخلو اما ان
يكون واحدا متعينا او واحدا لا بعينه فان تعين الواحد الواجب انتفى التخيير لان التعيين ينافي
التخيير لان من لوازم التعيين عدم جواز ترك المتعين ومن لوازم التخيير جواز ترك المتعين وبين اللازمين

تناف فيكون بين الملزومين تناف فحلي تقدير التعيين يلزم انتفاء التخيير ولانه لو كان الواجب واحدا
معينا يلزم ان يقع التخيير بين واجب وغيره وذلك لانه اذا كان الواجب واحدا معينا يكون غير ذلك
المعين غير واجب والتخيير ثابت بين كل معين منها وبين غيره فيلزم ان يقع التخيير بين واجب وغير واجب
فثبت ان لا يكون الواجب واحدا متعينا وان لم يتعين الواجب الواحد فواحد منها غير واجب فان تغايرا
اي الواحد الواجب والواحد غير الواجب لزم التخيير بين واجب وغير واجب فيلزم ترك الواجب وهو
باطل وان اتحد الواحد الواجب والواحد غير الواجب اجتمع الوجوب وعدمه قلنا ما ذكرتم لازم عليكم
في صورة تزويج الوكيل للخاطبين وفي صورة الاعتاق فان الواجب تزويجها من احدهما واعتاق احدهما
وكل ما يكون جوابا عن هاتين الصورتين فهو الجواب عن صورة النزاع ولما كان هذا الجواب الزاميا لم
يقنع به المصنف واشار الى ما هو الحق فقال الحق ان الواجب غير مخير فيه لان الواجب احدها لا بعينه
منهما والتخيير فيه مجاز عن افراده والمخير فيه واجبا واذا تعدد متعلق الواجب والمخير فيه تعدد الواجب
والمخير فيه ولا محذور كما لو حرم واحدا واوجب واحدا قوله قالوا يجب الكل ويسقط
بالواحد اعتبارا بفرض الكفاية قلنا العقاب بترك واحد من ثلثة معقول وعقاب واحد غير معين
غير معقول والاجماع على تاثيم الجميع هناك وتاثيمه بترك الواحد هنا قالوا لو ثبت لوجب كونه معلوما
عند الله لاستحالة ايجاب ما ليس بمعلوم قلنا يعلم حسبما اوجب وقد اوجبه غير معين فيعلمه كذلك
قالوا يعلم ما يفعله المكلف فيوجبه لامتناع ايجاب ما علم عدم وقوعه ممنوع والا لما وجب على الكافر
ما علم عدم وقوعه ولئن سلم منع ان المفعول بخصوصه هو الواجب للقطع بتساوي الخلق في الواجب
وعدم اختلافه بالنسب ٥ قالت المعتزلة يجب الكل ويسقط بالواحد اعتبارا بفرض الكفاية اي كما
ان فرض الكفاية قد يعم عددا من المكلفين ويسقط بفعل الواحد منهم والجامع اشتراكهما في الوجوب
مع سقوط الوجوب بفعل البعض قلنا الفرق بينهما ثابت من وجهين احدهما ان العقاب بترك واحد
لا بعينه من ثلثة معقول وعقاب واحد لا بعينه غير معقول فانه يمتنع عقاب احد الشخصين لا على التعيين
فلا يكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه بخلاف عقاب المكلف المعين على ترك واحد لا بعينه اذ يجوز ان
يعاقب المكلف على احد الفعلين لا بعينه وثانيهما ان الاجماع منعقد على تاثيم الجميع بترك فرض الكفاية وههنا
انما ياثم المكلف بترك واحد ولهذا قيل ان الواجب على الكفاية على الجميع ولم يقل باعتاب الجميع في الواجب
المخير قالوا لو ثبت ان الواجب واحد لا بعينه لوجب ان يكون معلوما عند الله تعالى لاستحالة ايجاب
ما ليس بمعلوم وان كان معلوما عند الله تعالى يكون معينا فالواجب يكون معينا عند الله تعالى فيبطل
كونه غير معين قلنا لا نسلم انه اذا كان معلوما عند الله تعالى يكون معينا وذلك لان الله تعالى يعلم الواجب
حسبما اوجبه وقد اوجب غير معين فيعلمه غير معين القائلون بان الواجب واحد معين قالوا الله تعالى

تعين هو

مستغن افراده وليس بمخير

فلنا هم

نعلم ما يفعله المكلف فيكون متعينا في علم الله والوجوب يتعلق به فيكون الواجب معينا وهو ما يفعله
المكلف لا ما لا يفعله المكلف لان ما لا يفعله يعلم الله عدم وقوعه ويمتنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه
قلنا لا نسلم انه يمتنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه وذلك لانه لو كان ما علم الله تعالى عدم وقوعه يمتنع
ايجابه لما وجب على الكافر ما علم الله عدم وقوعه ولما وجب على المكلف ما نزل من القرآن لان الله تعالى
علم عدم وقوعه ولئن سلم ان ما علم الله عدم وقوعه لا يمتنع ايجابه يمتنع ان ما يفعله المكلف بخصوصه هو
الواجب لانه لو كان ما يفعله المكلف بخصوصه هو الواجب لزم تفاوت المكلفين في الواجب المخير
عند فعل كل غير ما فعله الآخر واللازم باطل للقطع بتساوي المكلفين في الواجب وعدم اختلاف الواجب
بالنسبة الى المكلفين بل الواجب هو ما يفعله المكلف من حيث هو احدها لا بعينه لا من حيث خصوصه قوله
مسئلة الجمهور في الواجب الموسع كالظهر في وقتها ان جميعه وقت للاداء والقاضي ان الواجب الفعل او
العزم وآخره متعين ومن الشافعية من عين اوله للاداء فان آخر فقضاء ومن الحنفية من عكس واذا قدم
فنفل يسقط الفرض والكرخي ان بقي بصفة المكلفين فما قدم واجب وفخر الاسلام ما ذكره في التقسيم بعد
قالوا الامر انما دل على الجميع اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت ولا تعيين جزء لانتفائه في
اللفظ فالتخصيص والتخيير تحكم ولانه لو تعين من الموسع جزء فما تقدمه غير صحيح وما تاخر قضاء فيلزم
العصيان القاضي هو مخير في اول الوقت بين الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما لم يعص لحصول الكفاية
اجيب بانه في اول الوقت ممتثل لانه مصل لا لانه آت باحد الامرين وبانه لو كان العزم بدلا وقد اتى به
سقط المبدل كما في سائر الابدال ووجوب العزم على كل واجب مضيقا او موسعا من احكام الايمان فعله
وقال المعين للآخر لو وجب من اوله لعصى بالتاخير لترك الواجب بغير عذر اجيب انه موخر لا تارك
مطلقا وله التاخير والتعجيل ان الواجب الموسع هو الذي يكون الوقت فاضلا عن فعله كصلوة الظهر في وقتها
فمذهب جمهور المتكلمين والفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما ان جميع ذلك الوقت
وقت لاداء ذلك الواجب فيه وقال القاضي ان الواجب في اول الوقت الفعل او العزم على الفعل وآخر
الوقت الفعل متعين ومن الشافعية من عين اول الوقت وقت الواجب فان آخر الفعل عن اول الوقت
واتى به آخر الوقت فهو قضاء ومن الحنفية من عكس اي قال وقت الواجب آخره واذا قدم اي اذا اتى
في اول الوقت فما فعله نفل يسقط الفرض وقال الكرخي ان الصلوة المأتي بها في اول الوقت موقوفة
فان ادرك المصلي آخر الوقت وهو باق على صفة المكلفين فما قدمه واجب وان لم يدرك آخر الوقت ولم يبق
على صفة المكلفين فما قدمه نفل وما ذكره فخر الاسلام يأتي ذكره في التقسيم بعد قال الجمهور ان الامر
بصلوة الظهر ونحوها نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل افاد العموم بالنسبة
الى جميع اجزاء الوقت المذكور وليس المراد به تطبيق اجزاء فعل الصلوة على اجزاء الوقت بان يكون اول

فعل

فعل الصلوة على اول الوقت وآخره على آخره ولا اقامة الصلوة في كل وقت من اوقاته حتى لا يخلو جزء من الوقت
عن صلوة اذ هو خلاف الاجماع ولا تعيين جزء من الوقت لاختصاصه بوقوع الواجب فيه اذ لا دلالة له
للفظ عليه فلم يبق الا انه لم يرد به ان كل جزء من الوقت صالح لوقوع الواجب فيه ويكون المكلف مخيرا
في ايقاع الفعل في اي جزء شاء منه ضرورة امتناع قسم آخر وهو المطلوب فتخصيص الواجب وتعيينه في اول
الوقت كما هو مذهب بعض الشافعية او آخره كما هو مذهب بعض الحنفية تحكم وكذا التخيير بين الفعل والعزم
كما هو مذهب القاضي تحكم اذ لا دليل على التخصيص ولا على التخيير ولانه لو كان جزء من اجزاء الوقت الموسع
معينا لتعلق الوجوب به فما تقدم ذلك الجزء غير صحيح لان الاتيان بالصلوة قبل وقتها غير صحيح وما تاخر عن ذلك
الجزء قضاء لان الاتيان بالصلوة بعد وقتها قضاء فيلزم العصيان لانه اخرج الصلوة عن وقتها والحمد
والقسمان باطلان لانه خلاف الاجماع قال القاضي ثبت في الفعل والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة
من حيث هو وجوب احدهما لا بعينه وذلك لان الفعل لما جاز تركه في اول الوقت فلو لم يجب العزم بدلا
لم يكن الفعل واجبا مطلقا لانه جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما فيكون المكلف في اول
الوقت مخيرا بين الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما في اول الوقت لم يعص لحصول الكفارة اجيب بان الواجب
في اول الوقت لو كان احدهما اي العزم او الفعل لكان الفاعل ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلوة لكونها
احد الامرين من حيث هو احدهما لا على التعيين كخصال الكفارة والتالي باطل لان الفاعل انما يكون ممتثلا
في اول الوقت لانه مصل لا لانه آت باحد الامرين وبانه لو كان العزم بدلا وقد اتى به سقط المبدل
كما في سائر الابدال ووجوب العزم لا يدل على التخيير فان وجوب العزم على كل واجب مضيقا او موسعا
من احكام الايمان وقال المعين آخر الوقت للفعل عن ولعب في اول الوقت لانه لو وجب الفعل في اول الوقت
لعصى المكلف بتاخيره واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان المكلف حينئذ قد ترك
الواجب بغير عذر ومن ترك الواجب بلا عذر فقد عصى اجيب بانه حينئذ يكون المكلف موخرا
للصلوة الى آخر الوقت لا تاركا لها مطلقا وللمكلف التاخير والتعجيل والتاخير والتعجيل في الواجب
الموسع كخصال الكفارة وكما ان تارك احد الخصال لا يعصي اذا اتى بالباقي كذلك تارك الواجب الموسع في
اول الوقت لا يعصي اذا اتى في آخر الوقت قوله تعيين العبادة اما غير موقتة ويجب على التراخي خلافا
للكرخي او موقتة ووقتها اما ظرف للمودى وشرط للاداء وسبب للوجوب كوقت الصلوة فانه يفضل عنها
ويفوت بفوته ويمتنع تقدمها وتبعته في وصفه او سبب ومعيار كالصوم فانه مقدر به وشهود الشهر
سبب مطلقا ولهذا صح صوم المسافر عن الفرض او معيار لا سبب كالنذر والكفارة والقضاء او لا من
كل حظ وهو المشكل كوقت الحج فانه فاصل فاشبه الصلوة ولا يتصور في العام الا حجة فاشبه الصوم
ووقت الاداء ايضا مشتبه فانه فرض العمر وفي تعيين العام الاول خلاف والموخر الى الثاني موذ اجماعا

اما الاول فلا يمكن اضافه السببيه الى مجموع الوقت والا فالاداء بعده خارج عن الوقت وهو متقدم
على مجموع السبب موجب البعض ولهذا وجب فرض الوقت على من اسلم او طهرت او بلغ في اخر جزء او لـ
الاجزاء موجود ولا مزاحم له فكان اولى بالسببية لصحة الاداء لكن لا على التضييق فليس من ضرورة نفس الوجوب
الاداء في الحال واعتبر بالثمن والمهر يجبان بالعقد والاداء بالطلب والمكلف مخير من التعجيل والتاخير
فكان الوجوب بالسبب والاداء بالخطاب وانما يتعين اذا تضيق الوقت ولهذا لم يكن على من مات قبل
التضيق فرض فاذا فات الجزء الاول ولم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الثاني وهلم جرا الا انه لما لم يضف
الى المجموع كان الجزء المتصل به الاداء احق فاذا انتهى الى آخر الوقت خوطب بالاداء واستقر السببية واعتبر
حال ذلك الجزء فان كان صحيحا كان الوجوب كاملا كما في الفجر فيفسد باعتراض الطلوع او فاسدا كالعصر تنشأ
وقت الكراهة كان ناقصا فلم يفسد بالغروب ولا يلزم ما اذا ابتداها اول الوقت واعترض الاحمرار فانها
لا تفسد لان الشرع اباح تعميم الوقت بالاداء ومن ضرورته الحكم بالصحة لتعذر التحرز واذا خلا الوقت عن الاداء
امكنت الاضافة الى المجموع لانتفاء ضرورة النقل الى الجزء فيظهر في العصر بقضي وقت الاحمرار لا يصح لوجوبها كاملا
بسبب كامل فلا يقضي بناقص ومن احكامه اختيار الايقاع في الاجزاء والتعيين بالفعل لحصول الاهانة وتاخيره
عن الوقت مفوت ولا تنفي شرعية فرض الوقت شرعية غيره لكونه ظرفا والنية شرط وتعيينها ايضا لعدم
التعين بطلق الاسم ولا يسقط التعين بالتضيق لانه بعارض بقصر المكلف ○ العبادة نوعان غير موقتة
وموقتة فاما غير الموقتة وهي التي لم يتعلق ادائها بوقت محدود فذلك نوع واحد لا يجري فيه تقسيمات
وذلك كالزكوة وصدقة الفطر والعشر يجب على التراخي خلافا للكرخي فانه ذهب الى انها على الفور اي يجب
تعجيل العمل في اول اوقات الامكان ومعنى قولهم انه على التراخي انه يجوز تاخيره عن اول اوقات الامكان
لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به فيه لا يعتد به فانه لم يذهب اليه احد واما الموقتة وهي ما تعلق اداؤه
بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء او لا يكون بهذه الحيثية فهي انواع اربعة لانه اما
ان يكون بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء او لا يكون بهذه الحيثية والاول لا يخلو اما ان يكون
الوقت موسعا او مضيقا او لا يعرف توسعه وتضييقه النوع الاول جعل وقته ظرفا للمؤدى وشرطا
للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة فانه ظرف للصلوة لان الظرف ههنا اي في اصول الفقه لن يكون
الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به ووقت الصلوة كذلك فانه يفضل عنها وشرط لاداء الصلوة
لان شرط الشيء ما يفوت الشيء بفوته ووقت الصلوة كذلك فانه يفوت اداء الصلوة بفوته وسبب
لوجوب الاداء لانه يمتنع تقديم الصلوة على دخول الوقت ويفسد تعجيل الاداء قبل الوقت ولان المؤدى
تبع الوقت في صفته اي يختلف باختلاف صفة الوقت فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص
ناقص والنوع الثاني من الموقتة ما جعل الوقت سببا ومعيارا له كالصوم اي كصوم شهر رمضان فانه

مقدر برمضان فرمضان معيار له فان المعيار هو الذي يكون الفعل الواجب واقعا فيه ومقدرا به
فيزداد بطول الوقت وينقص بقصره ووقت الصوم كذلك فكان معيارا له لا ظرفا واضيف الصوم الى
الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت فقيل صلوة الظهر فكان وقت الصوم سببا له
كوقت الصلوة لان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص
المسبب بالسبب وايضا شهود الشهر سبب مطلقا اي في حق المسافر والمقيم لقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ولان شهود الشهر سبب مطلقا صح صوم المسافر عن الفرض كالمقيم حتى اذا نوى
المسافر واجبا آخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق
المقيم والمسافر لان وجوبه لشهود الشهر وقد تحقق شهود الشهر في حق المسافر كما يحقق في حق المقيم وبالتي
ان شرعه ينفي شرعية الغير ولا يبقى غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت
له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل
حال فان قيل لا بد من مناسبة بين السبب والمسبب ولا مناسبة بين الوقت ووجوب العبادة فكيف
صح ان يكون الوقت سببا لوجوبها اجيب بان الوقت ليس بسبب حقيقة بل السبب تتابع النعم على
العباد فيه وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعل الاوقات
التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم النوع الثالث
من الموقتة ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا له مثل صوم النذر والكفارة والقضاء فانها مقدرة بوقت
محدود كتقدير صوم النذر بما سمي من المدة وصوم الكفارة بالشهرين وثلثة ايام وصوم القضاء بعدة ما فات
من الاداء فان الصوم في هذه الصور واقع في الوقت ومقدر به فيزداد بطول الوقت وينقص بقصره
فيكون الوقت معيارا له ولا يكون الوقت سببا للوجوب بل سبب وجوب الصوم في هذه الصور غير الوقت
النوع الرابع من الموقتة ما له من كل من الظرف والشرط والسبب والمعيار حظ وهو المشكل كوقت الحج
فان في وقته اشكالا من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة فان الحج عبادة تتادى باركان معلومة
ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فانه فاضل فمن هذا الوجه اشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور
في سنة واحدة الا حج واحد اشبه وقت الصوم والثاني بالنسبة الى سني العمر فان وقت الاداء ايضا
مشتبه فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي في السنة الاولى متعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار
اشهر الحج من السنين التي تاتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه فكان مشتبها وفي تعيين العام
الاول خلاف فابو يوسف اعتبر جانب التضيق وقال يتعين الاشهر من العام الاول للاداء كآخر
وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام
الاول للاداء ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر وعن ابي حنيفة رحمه الله

فيه روايتان وقول ابى يوسف بالتضيق وقول محمد بالتوسع لا يبقى الاشكال لان ابا يوسف انما حكم
بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يودى الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية
فان المؤخر الى العام الثانى جاز اداءه فيه واداؤه فهو مؤد بالاجماع وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى
ظاهر الحال لا انه لا يحتمل التضيق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الشهر من العام الثانى كان اشهر
العام الاول متعينة للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية
ياثم بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت
فياثم اما النوع الاول من الموقت فلا يمكن اضافة السببية الى مجموع الوقت لانه لو اضيف السببية الى المجموع
لكان الاداء بعده خارجا عن الوقت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه لو روعى معنى السببية
فى مجموع الوقت يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد
خروج الوقت فلا يصح الاداء قبل خروج الوقت وفيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما
بقوله ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا ولو روعى معنى الظرفية وادى الصلوة فى الوقت يلزم
منه تقديم الحكم على مجموع السبب وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن ان يجعل مجموع الوقت سببا مع رعاية
معنى الظرفية ولا يمكن ان لا يعتبر معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة وهو البعض الذى
يسبق الاداء ليقع الاداء بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدرا اى مقدار معلوم يمكن ترجيحه على ساير
الاجزاء مثل النصف والثلث والربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وبطلان الترجيح بلا
مرجح فوجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذى لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزايد عليه
للسببية ولهذا اى ولان بعض الوقت هو السبب وجب فرض الوقت على من اسلم آخر جزء من الوقت
وكذا وجب فرض الوقت على الحايض اذا طهرت وايامها عشرة آخر جزء من الوقت لان جزء الوقت سبب
لوجوب الصلوة وقد تحقق السبب فى حقهما فوجب الصلوة عليهما واذا ثبت وجوب الاقتصار على
الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال
المسبب بالسبب واول الاجزاء موجود ولا مزاحم له فكان اولى ان يجعل سببا لان الاداء صحيح
بعد الجزء الاول فلو لم يكن الجزء الاول سببا لما صح الاداء بعده ولما صار الجزء الاول سببا افاد
الوجوب بنفسه وافاد صحة الاداء لكن لا على التضيق لان الوجوب جبر من الله تعالى بغير اختيار
العبد فليس مرضيا بنفس الوجوب الاداء فى الحال بل الاداء متراخ الى الطلب كثمن المبيع ومهر
النكاح فانهما يجبان بالعقد ووجوب الاداء متاخر الى الطلب والمكلف مخير بين التعجيل والتاخير
فكان الوجوب بالسبب الذى هو اول الاجزاء والاداء يجب بالطلب اى بالخطاب وانما يتعين الاداء
اذا تضيق الوقت ولهذا اى ولان الاداء انما يتعين اذا تضيق الوقت لم يجب على من مات قبل تضيق الوقت

فرضه

فرضه فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه فاذا فات الجزء الاول ولم يتصل به
الاداء انتقلت السببية الى الجزء الثانى ثم الثالث وهلم جرا لانه لو لم تنتقل السببية الى مجموع الوقت
كان الجزء من الوقت المتصل به الاداء احق بالسببية فينتقل السببية من الجزء الاول الى الجزء الثانى لانه لو لم
ينتقل من الجزء الاول فاما ان ينضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا فان لم ينضم اليه يلزم ترجيح المعدوم
على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وهذا فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطى عن
القليل بلا دليل وهذا ايضا فاسد فتعين الانتقال ثم كذلك ينتقل السببية من الثانى الى الثالث
الى ان يضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض فاذا انتهى الى آخر الوقت الذى لا يسع فيه
الاداء المفروض خوطب بالاداء واستقرت السببية واعتبر حال ذلك الجزء فى الصحة والفساد فان
كان صحيحا اى غير موصوف بالكراهة ولم ينسب الى الشيطان وجب الفرض به كاملا كما فى وقت الفجر
فيفسد الفرض باعتراض طلوع الشمس فى خلاله لان الجزء الذى تقررت السببية عليه وهو الجزء الذى
قبل طلوع الشمس سبب صحيح فثبت به الواجب كاملا فى الذمة فلا يتادى بالناقص كالصوم المنذور المطلق
لا يتادى فى ايام النحر والتشريق وان كان الجزء الاخير الذى وجد الشروع فيه فاسدا اى ناقصا بان
صار منسوبا الى الشيطان كالعصر شرع فيه وقت الكراهة وجب الفرض به ناقصا لان نقصان السبب
موثر فى نقصان المسبب فيتادى الفرض بصفة النقصان بسبب الشروع الواقع فى الوقت الناقص فلا
يفسد بغروب الشمس بعد الشروع لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتادى الواجب بالاداء
فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز قوله ولا يلزم جواب سوال وارد على قوله فان كان صحيحا
تقرير السوال انه قد ذكر ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر ووقع
آخره فى وقت الكراهة لا يجوز فاذا ابتدا صلوة العصر اول الوقت ومدها الى ان اعترض احمرار الشمس
ينبغى ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس تقرير الجواب ان صلوة العصر اذا وقعت على هذا
الوجه لا يفسد لان الشرع اباح للمصلى تعميم الوقت بالاداء وهو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا
بخدمة ربه فى جميع الاوقات لترادف نعمه عليه على التوالى فى جميع الاوقات لا سيما فى اوقات الصلوات
لانها اوقات وجوب الخدمة الا ان الله تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه
رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ومن ضرورة تعميم الوقت بالاداء الحكم بصحة الاداء
اذا اعترض الاحمرار فى اثناء الصلوة لتعذر التحرز عنه اذ لا يمكنه الامتثال على العزيمة التى هى تعميم الوقت
بالاداء الا بان يقع بعض ادائها فى الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز
عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره لانه حصل حكما لتكميل العزيمة لا قصدا فانه بناء على الاول
قوله واذا خلا يحتمل ان يكون جواب سوال تقرير السوال هو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير

فان تعميم الوقت بالاداء هو

ويتعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال اليه بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة اذا كان
الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فات عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة تقرير الجواب
انه اذا خلا الوقت عن الاداء امكنت اضافة الوجوب الى مجموع الوقت لانتفاء ضرورة نقل السببية من
المجموع الى الجزء لانه انما جعل جزء الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء
وظرفه وسبب الوجوب ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعل جزء منه سببا والباقي ظرفا
وهذه الضرورة فيما اذا جعل ظرفا متحققة واما اذا لم يجعل الوقت ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات
سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل مجموع الوقت سببا لان الاضافة الدالة على
السببية الى جميع الوقت متحققة يقال صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت ولما جعل مجموع الوقت سببا
ولا فساد في مجموع الوقت كان الواجب عليه وقته فلا يصح اداؤه في وقت ناقص فيظهر في العصر انه
اذا فات فقضى وقت الاحمرار لا يصح لوجوبها كاملة بسبب كامل فلا يتأدى ناقصة ومن احكام النوع
الاول من الموقت ان يكون للمصلي اختيار ايقاع الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت اولا ووسطا واخرا
ولا يتعين جزء الوقت بتعيين العبد قصدا ونصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وتعيين
جزء الوقت بالفعل ضرورة تعيين الاداء وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب تصرف فيه
وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثبات ولاية التعيين قصدا يفضي الى الشركة
في وضع الاسباب وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه من الاداء ثم يتعين سببه حكما ونظير هذا
خصال الكفارة الواجبة في الايمان فان الاختيار فيها للحانث ان شاء اطعم عشرة مساكين وان شاء
كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا لم يصح وانما يصح ضرورة فعله ومن احكامه
ان تاخير الاداء عن الوقت مفوت للاداء لذهاب شرط الاداء وهو الوقت ومن حكم كونه ظرفا
للواجب ان لا ينفي شرعية فرض الوقت شرعية غيره لانه اذا كان الوقت ظرفا يسع بعضه خاليا
ويبقى منافع الوقت على حالها فلم ينف غيرها من الصلوات ومن احكامه ان النية شرط لان يصير
ما هو مصروفا الى ما عليه ومن احكامه ان تعيين النية شرط كالظهر مثلا لان المشروع لما تعدد لم يصر متعينا
بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن احكامه ان التعيين الذي هو شرط لا يسقط بتضيق
وقت الاداء لان تضيق الوقت انما هو بسبب عارض بتقصير المكلف وتوسعه الوقت افادت شرطا
زائدا وهو التعيين فلا يسقط بما هو عارض بتقصير المكلف قوله واما الثاني فحكمه انتفاء شرعية
غيره معه وكونه معيارا فلا يجتمع فيه صومان فقال ابو يوسف ومحمد لو ادى المسافر واجبا
عليه او تنفل فيه لم يجز لان رخصة الفطر لا تجعل غير الفرض مشروعا في وقته وقال ابو حنيفة رخصة
الترك لحقه تخفيفا ومن التخفيف صحة القضاء فيه ولانه غير مطالب بالاداء الآن فنزل منزلة شعبان

والعلة

والعلة الاولى تمنع النفل والثانية تسوغه وهما روايتان واطلاق النية يقع عن رمضان في الاصح
لان العزيمة والرخصة لا تظهر بهما والمريض يفارق المسافر في تعلق رخصة المريض بحقيقة العجز دونه فيقع
صومه عن الفرض مطلقا في الصحيح ٥ واما النوع الثاني من الموقت فحكمه انتفاء شرعية غيره معه في هذا
الوقت لان الوقت معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يسع فيه غيره مع قيامه فيه فكان
من ضرورة تعين الفرض مشروعا انتفاء مشروعية غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك
واحد ولا يجتمع فيه صومان اذ لا يتصور في [illegible] الواحد الا امساك واحد واذا كان كذلك يتادى
الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرض ومع الخطأ في وصف الواجب
بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم
في هذا الحكم فلو ادى المسافر واجبا آخر عليه او تنفل في رمضان او اطلق النية لم يجز ووقع عن فرض
الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر وان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقه كما تحقق
في حق المقيم وقد ثبت ان شرعه ينفي شرع الغير ولا يسع غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر
ايضا الا ان الشرع رخص للمسافر الفطر دفعا للمشقة ورخصة الفطر لا تجعل غير فرض الوقت
مشروعا في وقته فاذا ترك الرخصة كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال وقال
ابو حنيفة رحمه الله نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان
الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم الذي هو حق الشرع تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل
المشقة ومن التخفيف صحة القضاء فيه لان اسقاط القضاء من ذمته اخف عليه واسقاط فرض الوقت لانه لو لم
يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص
بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه
كان اولى ولان المسافر غير مطالب باداء فرض الوقت فيه لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير عنه وانتفاء
شرعية سائر الصيام ليس من حكم الوجوب فان بقاء شرعية سائر الواجبات ثابت في الواجب
الموسع بل هو حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب
بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب آخر والعلة الاولى تقتضي انه اذا نوى النفل يقع عن فرض
الوقت وتمنع النفل من وقوعه نفلا والعلة الثانية تقتضي انه لو نوى النفل يقع عما نوى فالعلة
الثانية تسوغ النفل وهما اي منع النفل وتسويغه روايتان عن ابي حنيفة واما اذا اطلق النية فعلى
الرواية التي لا يصح منه النفل لا اشكال انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل لما وقع عن فرض
الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فالنية المطلقة التي تحتمل الفرض اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح
منه النفل ويقع عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حق المسافر لما صار

كشعبان حتى قبل سائر انواع الصوم فلا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل
الفرض والنفل والوقت يقبلهما وكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والاصح
ان اطلاق النية يوقع الصوم عن رمضان على الروايتين لان ترك العزيمة التي هي اداء صوم الوقت والرخصة
لا تظهر بهذه النية لان الرخصة انما تثبت بنية واجب آخر او بنية صريح النفل وهذه النية لا تحتمل واجبا
آخر غير فرض الوقت لانه لا يتادى بنية مطلق الصوم في غير رمضان فيه اولى وليست نية مطلق الصوم
بنية صريح النفل ايضا بل تحتمل نية مطلق الصوم النفل كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص
التحق بالمقيم واطلاق النية ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عند ابي حنيفة متعلقة
بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع الى المسافر وعندهما الرخصة متعلقة بالفطر لا غير واما المريض
فهو يفارق المسافر في تعلق رخصة المريض بحقيقة العجز دون المسافر فانه يستوجب الرخصة بعجز
مقدر اي المسافر يستحق الترخص بافطار الصوم بعجز تقديري لا بحقيقي بقيام السفر المفضي الى المشقة
والتعب بحسب الغالب فيقع صوم المريض عن الفرض مطلقا سواء نوى فرضا آخر او تطوعا او اطلق
في الاصح لان اباحة الفطر للمريض بحقيقة العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف
المسافر فان رخصته في ترك الصوم للعجز التقديري فان السفر في الغالب مفض الى المشقة والغالب
في حكم المحقق شرعا فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة فاذا صام المسافر لا يظهر
بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر
مقامه فلا يبطل حق ترخصه بهذا الصوم وقوله في الاصح اشارة الى ضعف ما روي لزوم الجواب في المريض
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة قوله نسه قال زفر اداء العين المشروعية مما يتصور فيه من
امساك فرض لانه هو المستحق على المكلف فلم يحتج الى تعيين كهبة النصاب من الفقير قلنا العبادة
اختيارية والقربة قصدية وعدم صحة غير المشروع لكونه غير مشروع لا لاستحقاق المشروع وهبة النصاب
مجاز عن الصدقة استحسانا قال زفر لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي ان يتادى بلا نية
من الصحيح المقيم لان الامر بالفعل اذا تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الامساك
في هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد يقع عن المامور به كالامر برد المغصوب والودائع
لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع عن الجهة المستحقة على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل
عين كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة وان لم ينو الزكوة وهذا كمن استاجر خياطا ليخيط
ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب
بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما
في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية اجاب المصنف عنه بان الشارع وان عين الوقت لاداء الفرض

ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى له المنافع التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه واحرى بان يؤدي
بها ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره فلم يكن بدون العزيمة لانه ما لم يعزم لم يكن صارفا منافعه الى ما عليه
ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك قد وجد منه بالاختيار فلم يحتج
الى النية لانا نقول انما شرطنا النية ليصرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة الاختيارية لا اختيار
اصل الفعل ولم يوجد اختيار العبادة عند عدم العزيمة وان وجد اختيار الامساك وعدم صحة صوم
آخر غير المشروع لكونه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه استحقاق المشروع كما لا يصح الصوم في الليل
لكونه غير المشروع لا لاستحقاق المشروع وهذا بخلاف هبة النصاب فان المستحق صرف جزء من المال الى
الفقير ليكون كفاية له وقد تحقق ذلك فالهبة صارت صدقة في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب الرجوع فيها لان
المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغني صارت هبة حتى
ملك المتصدق الرجوع فيها بدلالة الحال قوله نسه فقال الشافعي لما كانت اختيارية وجب تعيين
الرمضانية ايضا قلنا نعم الا ان العبادة متحدة في زمانها فكان الاطلاق تقييدا او الخطأ في الوصف
غير مانع قال الشافعي رحمه الله لما كانت العبادة اختيارية وجب تعيين الرمضانية ايضا لان الصوم
متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك الذي هو متنوع عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر
في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة ثواب يستحق تاركه زيادة تغليظ في
العقاب فكان الوصف سنة عبادة كالاصل ومن الممتنع حصول عبادة لا عن اختيار من العبد وتعين
المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغني عن تعيين الوصف لان اعتبار النية ليس لتمييز الوصف حتى يسقط
اعتبار النية بتعيين المحل بل اعتبار النية لتحصيل الوصف قال المصنف نعم لا بد للوصف من التحصيل بالنية نعتا
للخبر الا ان العبادة متحدة في زمانها فكان اطلاق النية تقييدا فانه نوى الصوم وهو واحد فيه ولم
مطلق الاسم فان الواحد في زمان او مكان ينال باسم نوعه وباسم العلم فان زيدا لو نودي يا انسان او يا رجل
وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فيه النفل
حطا والخطأ في الوصف غير مانع فيلغو نية النفل وتعين نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا
فهو بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان ولا فرض عليه فانه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقي مطلق
النية قوله نسه ولما وجب التعيين قال الشافعي وجب من اوله لا مستنده الى النية والعبادة يتجدد
ما داخلا بعضها فسد فلم يعد اعتراضها من بعد كما لو تاخرت عن الزوال والتبييت انقطاع لما قبلها
فنعم قلنا النية للقربة والعبادة يتحد صحة وفسادا او دوامها وقرانها للاول حرج ساقط للعجز المبيح
لجواز التقديم مع الفصل حقيقة والاتصال حكما والعجز المبيح للتاخير مع الاتصال قائم فيمن افاق
او اقام بعد الصبح ويوم الشك فللاول فصل الاستصحاب وللثاني فصل الاتصال فاستويا

والترجيح بالوجود اولى من الحال وكان موجودا مع الكل حكما للاتحاد اقامة للاكثر مقام الكل ○
قال الشافعي رحمه الله لما وجب تعيين الصوم المشروع فيه بالاجماع وجب من اول الصوم لان اول اجزاء
الصوم فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تاخرت والعبادة متحدة حالا تعقبها عن النية فيفسد فاذا اعترضت
العزيمة من بعد لم تؤثر في الماضي منه لان النية لتخلص عمل العبد للعبادة واخلاص العمل انما يتحقق
لم تعمله لا فيما قد عمله لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا عليه فالجزء الماضي بسبب خلوه عن النية تفسده
واذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى ووجب ترجيح الفساد احتياطا كما لو تاخرت النية عن
الزوال وهذا الخلاف في تقديم النية على اول الصوم وهو التبييت لان التقديم واقع على حكم الامساك واقاع
للنية قبل العبادة ولم يعترض على ما تقدم من النية قبل الصبح ما يبطله لان الشيء انما يبطل بما يضاده ولم يوجد
ما يبطل الصوم من الاكل والشرب والمباضعة وغيرها وما وقع منها قبل الصبح بعد النية لا ينافي الصوم
لان شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل الصوم اصلا فصح التبييت قال المصنف قلنا ان الافتقار
الى النية لان تصير الامساك قربة والعبادة اي هذا الامساك متحد غير متجز صحة وفسادا ووجود النية وقرانها للاول
جزء ساقط بالاجماع للحرج المبيح لجواز التقديم مع الفصل عن اول الصوم حقيقة والاتصال حكما فجعل الاتصال
موجودا تقديرا قضاء لحق الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند الاداء على حد الاخلاص وهو
اقتران النية بالامساك فان النية تعين بعض المحتملات والامساك في النهار قد يكون لله تعالى من حيث انه قربة
عادة وقد يكون لغير ذلك من حمية او قلة اشتهاء وغير ذلك فلا بد من النية لتتميز عن ساير المحتملات وهو حد
الاخلاص والحرج المبيح للتاخير قائم فيمن افاق عن اغماء او اقام بعد الصبح وفي يوم الشك ضرورة لازمة
لان تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل لا تجوز وهي لغو فقد جازت الضرورة فلان تثبت
بها التاخير مع الاتصال بالركن اولى وللاول اي التبييت فضل ونقص اما الفضل فهو الاستيعاب فان
تقديم النية يقتضي استيعابها لجميع الامساك تقديرا واما النقص فلان النية غير متصلة بالعبادة تحقيقا
ضرورة تحقق الفصل عن اول الصوم حقيقة وعدم اتصال النية بالعبادة تحقيقا نقص وان اتصلت تقديرا
آخر الان الاصل وجود النية حقيقة وللثاني اي تاخير النية فضل ونقص اما الفضل فلان النية المتاخرة
متصلة بركن العبادة واما النقص فلعدم استيعاب النية لجميع الامساك فاستوى الاول والثاني من حيث
ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال للمتقدمة الاستيعاب والنقصان فيها عدمها عند الفعل
والكمال في المتاخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها عن الحكم حقيقة فكانا مستويين في طريق
الوصف قوله والترجيح بالوجود اولى من الحال اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل انه تاخر النية عن اول
الامساك يقتضي فسادا اولا لخلوه عن الشرط واذا فسد اولا لعدم العزيمة وانه غير متجز فسد الباقي
ضرورة عدم التجزي ولا نقول وله صح الباقي بوجود العزيمة فيه صح الكل ضرورة عدم التجزي ايضا لانا نقول

ترجيح

ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة بيقين تقرير
الجواب ان النية اذا كانت قبل الزوال يكون المقارن للنية اكثر من الخالي عنها فرجح الكثير على
القليل لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فان الكثرة وان كانت من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان
وصف الكثرة للشيء يوجد باعتبار ازدياد في اجزاء ذاته فكان الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة
والفساد لانهما من الاوصاف المحضة التي لا تتعلق لهما بالوجود فانهما يظهران بعد الوجود فالترجيح بالكثرة
راجع الى الوجود والترجيح بالصحة والفساد راجع الى الحال والترجيح بالوجود اولى من الترجيح بالحال
لان الوجود اصل والحال تبع وكان اتصال النية موجودا مع كل امساك حكما لان اتحاد الامساك ثابت
ضرورة عدم التجزي فيجعل الاتصال الموجود مع اكثر الامساك الذي هو متحد غير متجز موجودا مع كل
الامساك اقامة للاكثر مقام الكل قوله ○ ومن هذا النذر المعين فانه لا يقبل صفة النفلية لاتحاد
العبادة فيصح بمطلق النية ومع الخطأ في الوصف ويتوقف مطلق امساكه عليه ولو نواه عن قضاء او كفارة
صح لان تعيينه عمل في اعدام النفلية التي هي حقه لا في استعداد الوقت للقضاء والكفارة لانها حق
الشرع ○ ومن هذا الجنس الذي صار الوقت متعينا له لتعيين شهر رمضان للصوم المشروع فيه
الصوم المنذور في وقت معين كصوم يوم الخميس او صوم شهر رجب واحترز بالمعين عن النذر المطلق
مثل صوم يوم او صوم شهر فانه لا يقبل النفلية انما لما انقلب صوم الوقت الذي هو النفل بالنذر واجبا لم يبق
نفلا وانما جعل صوم الوقت هو النفل لان النفل هو الاصل في غير رمضان وساير الصيامات كقضاء رمضان
وصوم النذر والكفارة بمنزلة العوارض لهذا اشترط في ساير الصيامات التعيين والتبييت وانما انه
لا يقبل النفلية لان العبادة اي الصوم متحد والصوم الواحد المشروع في وقت بعينه لا يقبل وصفين
متنافيين وهما كونه واجبا ونفلا فان الواجب يستحق العبد بتركه العقوبة والنفل لا يستحقها بتركه
وقد ثبت الوجوب بالنذر فانتفى النفل فصار الصوم المشروع في الوقت المعين واحدا من حيث
انه لم يقبل صفة النفلية وان قبل صفة القضاء والكفارة فصح الصوم المنذور بمطلق النية ومع الخطاء
في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان ويتوقف الامساك على صوم الوقت حتى جاز نيته في النهار كصوم
النفل وصوم رمضان ولو ادى الناذر صوم الوقت عن واجب آخر كقضاء او كفارة صح ووقع عما نوى
اذا نواه من الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور ولان النية من النهار في حق
القضاء والكفارة لغو لان القضاء والكفارة من محتملات الوقت يشترط فيه النية من الليل والامساك يتوقف
على شروع الوقت لا على المحتمل فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة لان نية القضاء لما لغت بقي
النهي مطلق النية واصل كاف فيكون نية القضاء ونية النفل سواء قوله لان تعيينه معلل لقوله ولو نواه عن
قضاء او كفارة صح تقريره لان تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور عمل في اعدام النفلية التي هي حقه

فان النفل في سائر الايام شرع حقا للعبد ليستفتح عليه طريق اكتساب الخيرات من غير عود الى اثم
عليه في ذلك على تقدير الترك ولم يعمل في استعداد الوقت للقضا والكفارة بان لا يبقى الوقت مستعدا
للقضا والكفاره لان القضا والكفارة حق الشرع اى احتمال الوقت صوم القضا والكفارة حق الشرع
فلو عمل بعين النادر الوقت للصوم المندوب فيه في استعداد الوقت لصوم القضا والكفارة الذى
هو حق الشرع لصار العبد مبدلا للمشروع الذى ليس بحقه من تلقا نفسه وذلك لا يصح قوله
واما الثالث فحكمه وجوب النية في الاكثر وتوقف الامساك على المشروع في الوقت وهو النفل فوجبت
من اوله ولم يتوقف على الواجب لان التعيين من العبد والتوقف لما عين بالشرع ولا يفوت لعدم
تعيين الوقت ٥ واما النوع الثالث من الموقت وهو الذى يكون الوقت له معيارا لا سببا فحكمه وجوب
النية في اكثر الامساك فانه من حيث انه قربة وجبت النية ويكفي في اكثر الامساك كما في صوم
رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انه غير متعين في هذا الوقت بل هو من محتملات
الوقت يتوقف الامساك فيه على الصوم المشروع في الوقت وهو النفل فان النفل هو الموضوع الاصلي
في غير رمضان فيتوقف عليه فلا يقع على غيره فوجبت النية من اوله ليقع الامساك من اوله من محتملات
الوقت ولا يتوقف الامساك على الصوم الواجب لان الواجب من محتملات الوقت وتعيين الواجب
الذى هو من محتملات الوقت من العبد وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية التي تعينت
بالشرع فاذا نوى من الليل صوم القضا ينعقد الامساك من اول النهار لمحتمل الوقت فيجوز فاما اذا
انعقد الامساك لموضوع الوقت لا يمكن صرفه الى محتملات الوقت ومن حكم هذا النوع ايضا انه لا يفوت
لعدم تعيين الوقت قوله واما الرابع فحكمه عند ابى يوسف ايجابه مضيقا وعند محمد موسعا
بشرط عدم الفوت عن العمر واثر الخلاف في الاثم وبنى بعضهم الخلاف على ان الامر للفور عنده
خلافا لمحمد والصحيح الاتفاق ان الامر لا يفيده لكن محمد يقول نسبة اوقات الحج كل عام الى العمر
نسبة ايام قضاء رمضان وانما يتعين ايامه بالفعل كذا ههنا وهو مؤد اجماعا ولو تعين الاول
كان قاضيا ولما صح فيه النفل وابو يوسف يجعل العام الاول كوقت الظهر لفرضه لتوجه
الخطاب عند الامكان ولا مزاحم الا بادراك عام ثان وهو مشكوك فيه فلا مزاحمة فتعين وخالف
ايام القضا في ان ادراك اليوم الثاني ليس بنادر فلم يعتبر بالتاخير كانه ادرك كل الايام فيتخير
فلم يتعين اولها وانما جاز النفل لان الحكم بالتعيين للاحتياط فظهر في الاثم وانما كان في الثاني
مؤديا لان تعيين الاول للشك في ادراكه فاذا ادرك زال الشك وقام مقام الاول ومن حكمه
انه وقت ظرف فلم يمنع شرع غيره فيه فقلنا ان التطوع يصح ممن لم يؤد الفرض خلافا للشافعي
ويصح بمطلق النية على ان الحالة المعينة للفرضية لان الظاهر انه لا يشتغل فيه من لم يؤد فرضه فان عين

النفل

النفل بطلت الدلالة بالصريح بخلاف رمضان فان وقته معيار ولا مزاحم فيه فلغت نية النفل فيه لا
باعتبار المؤدى بل بالنسبة الى الواجب ٥ واما النوع الرابع من الموقت وهو المشكل فحكمه عند
ابى يوسف ايجابه مضيقا بتعين الاشهر من العام الاول للاداء كآخر وقت الصلوه لها فلو اخر عنه
ياثم وعند محمد ايجابه موسعا فلا يتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التاخير الى العام الثاني
والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر واثر الخلاف في الاثم فانه لو اخر عن العام الاول ياثم عند ابى يوسف
ولا ياثم عند محمد وبنى بعضهم وهم الكرخي وجماعة من مشايخهم الخلاف بين ابى يوسف ومحمد على ان
الامر المطلق عن الوقت للفور عند ابى يوسف خلافا لمحمد فانه قال الامر المطلق عن الوقت على التراخي
فكذلك الحج والصحيح الذى عليه عامة مشايخهم ان الامر المطلق عن الوقت لا يفيد الفور بالاتفاق ومسئلة
الحج مسئلة مبتداة غير مبنية على ذلك فذهب محمد الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف فكان جميع العمر وقتا دائما
لكن لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقت الحج فردا من افراد اشهر الحج في عمره
ونسبة اوقات كل عام الى العمر نسبة شهر قضا صوم رمضان فان قضا صوم رمضان يتوقت بالعمر
ووقت ادائه الايام دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة وانما يتعين وقت قضا
صوم رمضان بتعيين العبد فعلا كذلك يتعين وقت الحج الا بتعيين العبد فعلا والعبد متى ادى الحج
فهو مؤد اجماعا ولو كان العام الاول متعينا للاداء لصار بالتاخير عن العام الاول فائتا للاداء
فيكون في غير العام الاول قاضيا لا مؤديا ولو كان العام الاول متعينا للاداء لما صح النفل في العام
الاول واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه لو تعين العام الاول للفرض لما بقي النفل مشروعا
كما في شهر رمضان لانه لم يشرع في شهر الحج الا حجة واحدة وابو يوسف يجعل اشهر الحج من العام الاول
متعينا للاداء في الحال كوقت الظهر لفرضه ولا يحل له التاخير لان الخطاب بالاداء متوجه عند الامكان
وفي اشهر العام الاول امكن الحج والخطاب بالاداء يلحقه في هذا الوقت ولا مزاحم لتعين هذا الوقت
لان المزاحمة انما تثبت بادراك عام ثان وادراك عام ثان مشكوك فيه لانه لا يدرك عام ثان الا بالحيوة
اليه والحيوة والموت في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا تثبت الادراك بالشك فثبت انه لا مزاحمة
لاشهر العام الاول فتعين اشهر العام الاول للاداء فلا يحل له التاخير عنه وهذا بخلاف ايام القضا في الصوم
فانه ان اخره عن اليوم لا يفوته كما يفوت تاخير الحج عن العام الاول الحج لان ادراك اليوم الثاني ليس
بنادر فلا يكون ادراك اليوم الثاني مشكوكا فيه كادراك عام ثان في الحج بل ادراك اليوم الثاني
مظنون فلم يعتبر بالتاخير كانه ادرك كل الايام فيتخير العبد في القضا بين ان ياتي به في اليوم الاول
وبين ان ياتي به في اليوم الثاني فلم يتعين اول الايام للقضا قوله وانما جاز النفل اشارة الى جواب
قوله ولما صح النفل بتقرير الجواب ان النفل انما جاز لان الحكم بتعيين اشهر العام الاول للاداء الحج الغرض

للاحتياط بسبب عروض خوف الفوت لا لان التعيين امر اصلي فظهر اثر التعيين في حرمة التاخير وحصول
الاثم به قوله واما كان في الثاني موديا اشارة الى جواب قوله ولو تعين الاول كان قاضيا تقرير الجواب
ان العبد انما كان في العام الثاني موديا لا قاضيا لان تعين العام الاول للاداء للشك في ادراك العام
الثاني فاذا ادرك العام الثاني زال الشك وقام العام الثاني مقام العام الاول في حكمه المشكل ان وقت
الحج ظرف لا معيار لان الوقت يفضل عن اداء الحج فان الوقوف الذي هو الركن الاعظم في الحج وقته يفضل
عنه وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما ولو كان معيارا لا يفضل عنه كوقت الصوم عن الصوم واذا
كان وقته ظرفا لم يمنع شرعية غيره فيه وشابه وقت الحج لوقت الصوم من حيث انه لم يشرع فيه
الا حج واحد وذلك لا يوجب اشتباها في ظرفيته فلو اذن بأداء حج آخر فيه لما كان قادرا عليه بل على
امتثاله من غير نقصان في الاول كما في وقت الصلوة ثبت انه في ذاته ظرف لا معيار واذا ثبت انه ظرف
لا يدفع غيره من جنسه كوقت الظهر ولهذا وقت الحج ظرف لا معيار فالواذا نوى التطوع تصح من لم يؤد
العرض ونقع عما نوى حلافا للشافعي فانه قال يلغو نية النفل ويقع عن حج الفرض فيصح حج الفرض
بمطلق النية عنه عليه الفرض بناء على ان الحال معينة للفرضية فان الظاهر ان المسلم لا يشتغل فيه ذا الحال
انه لم يؤد فرضه فان عين النفل بطلت دلالة الظاهر بالصريح فان الوقت قابل للنفل فاذا سمى
النفل نصا اندفع به ما تعين بالظاهر اي دلالة الحال بخلاف رمضان فان وقته معيار غير قابل
للنفل ولا مزاحم في رمضان لصوم العرض الذي هو مشروع الوقت فلغت نية النفل فيه لا باعتبار
معنى في المودي بل بالنسبة الى الواجب فان الوقت لا يقبل الا الواجب قوله [...] بتقسيمات على
اصول الاداء في الموقت الاتيان بعين الواجب في وقته الشرعي وفي غير الموقت مطلقا وقضاء
الموقت الاتيان بمثل الواجب خارج وقته وغير الموقت مطلقا ومن الاداء كامل كصلوة الجماعة
وقاصر كالمنفرد حيث يسقط الجهر وكالمسبوق ومشبه للقضاء كالموتم النايم والمحدث يتوضأ
ويعود بعد فراغ امامه فانهم قالوا في مسافر اقتدى بمثله في الوقت فنام حتى فرغ الامام ثم
سبقه حدث فدخل مصره للوضوء والوقت باق يقصر ولو تكلم اتم ولو لم يفرغ او كان مسبوقا
تم ولو تكلم اتم ايضا والاصل انه مود باعتبار قيام الوقت قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه
يقضي ما انعقد له تحريمة بمثله فوجب بالسبب الموجب للاصل فما لم يتغير المثل وما دام لم يفرغ الاصل لم يتغير
فوجد من المقتدي ما يوجب اكمال صلوته بنية او دخول المصر كونه موديا في الوقت وان وجد
بعد فراغه فاعتراض الكمال على القضاء لا يغيره عن صفة الاداء كما لو وجد المغير بعد خروج
الوقت واذا تكلم بطل معنى القضاء فعاد الى الاداء فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق
لانه مود ولهذا فان اللاحق لا يقرأ ولا يسجد للسهو والمسبوق ياتي بهما لانه قاض ما ابعد الاحرام مع

الجماعة

الجماعة ذكر المصنف تقسيمات على اصولهم قد مر ان العبادات على نوعين موقتة وغير موقتة
فالاداء في الموقت الاتيان بعين الواجب في وقته الشرعي والاداء في غير الموقت مطلقا اي جميع العمر
لان جميع العمر له الوقت فيما هو موقت والقضاء نوعان قضاء الموقت وقضاء غير الموقت فقضاء
الموقت الاتيان بمثل الواجب خارج وقته وقضاء غير الموقت الاتيان بمثل الواجب مطلقا اي في عمره
والاداء ثلثة انواع اداء محض كامل واداء محض قاصر واداء شبيه للقضاء والمراد بالمحض ما يؤديه الانسان
بوصفه على ما شرع فالاداء المحض الكامل كصلوة الجماعة فانها قد وفر عليها حقها من الواجبات والسنن
والاداب والاداء المحض القاصر كصلوة المنفرد فان فيها قصورا حيث يسقط الجهر وكصلوة المسبوق
اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاتته ركعة او اكثر فان فعله اداء محض لكنه منفرد في اداء
ما سبق لان الاقتداء لم يتحقق فيما فرغ الامام من الصلوة مع الامام اداءه فاداؤه قاصر لكن اداؤه
في القصور دون اداء المنفرد لان صفة الجماعة متحققة ههنا في البعض لانه وان كان منفردا فيما
سبق لكنه مقتد فيه باعتبار التحريمة لانها ادركها مع الامام وهي شيء واحد ولهذا لا يصح اقتداء
الغير به والاداء المشبه للقضاء كاداء من اقتدى بالامام فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام من الصلوة
وكاداء من اقتدى بالامام فاحدث وتوضأ وعاد بعد فراغ الامام وكل منهما يسمى باللاحق اي الذي
ادرك اول الصلوة وفاته الباقي وهو اداء باعتبار الوقت مشبه للقضاء باعتبار فوات ما التزمه
من الاداء مع الامام بفراغه وانما جعلوا فعله اداء شبيها بالقضاء من غير عكس لانه باعتبار اصل الفعل
اداء وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع ثم من المعلوم ان القضاء قائم مقام الاداء فهو في حكم المقتدي
دون المنفرد فلا تلزمه القراءة وسجود السهو لو سهى كالمقتدي وفعله في القصور دون فعل المسبوق
لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فاداؤه كامل بعضه محققا وبعضه حكما
ولان هذا الفعل اداء مشبه للقضاء قال المشايخ في مسافر اقتدى بمسافر في الوقت فنام المأموم حتى
فرغ الامام من الصلوة ثم سبق الحدث المأموم فدخل مصره للوضوء والوقت باق يقصر الصلوة اي يصلي
ركعتين ان لم يتكلم باعتبار معنى القضاء ولو تكلم هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير اتم اي صلى اربعا
لزوال شبهة القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه ولو كان الامام بعد لم يفرغ
او كان هذا المسافر مسبوقا يتم اي يصلي اربعا فرغ الامام او لم يفرغ في المسبوق ولو تكلم المسبوق او اللاحق
اتم ايضا اي صلى اربعا قوله والاصل استدلال اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال والاصل
اي اصل ما ادعينا من شبهة القضاء في فعل اللاحق ان اللاحق مؤد باعتبار قيام الوقت قاض باعتبار
فراغ الامام لانه كان خلف الامام في الحكم لا انه خلفه حقيقة فكانه يقضي ما انعقد له تحريمته بمثله والباء
في مثله صلة لقوله يقضي والضمير الذي اضيف اليه المثل عايد الى ما فوجب المثل بطريق القضاء بالسبب

الذى اوجب الاصل فما دام الاصل لم يتغير المثل الذى هو القضا لان القضا خلف الادا والخلف لا يفارق
الاصل ثم شرع فى تو تيب الفروع عليه فقال واذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدى ما يوجب اكمال
صلوته بنية صلوتهم بدخول مصره لانه مؤدى فى الوقت من كل وجه فاعترض المغير يوثر وقد وجد المغير
وان وجد ما ذكر بعد فراغ الامام من صلوته فاعتراض الكمال على القضا دون الادا لا تغيره عن وصف الادا
فانه اذا لم يتغير الادا لم تتغير القضا كما اذا صار قضا محضا بان وجد المغير بعد خروج الوقت واذا
تكلم فقد بطل معنى القضا فعاد الامر الى الادا فتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق فانه يخالف
اللاحق ويوافق المتكلم فى انه يصلى اربعا اذا وجد المغير سواء قبل الفراغ او بعده تكلم او لم يتكلم
لانه مؤد ولان اللاحق فى حكم المقتدى لا يقرا ولا يسجد للسهو وان سها والمسبوق يلزمه القراة
وسجود السهو لو سهى فيه لان اللاحق ملتزم لما انعقد له احرام الجماعة قوله وينقسم من القضاء بلغ
ما هو بمثل معقول كقضا الصوم والصلوة بمثلهما مع سقوط شرف الوقت وغير معقول كالفدية فى الصوم
وثواب الانفاق فى الحج فالمثلية قائمة نصا فدية طعام مسكين ودين الله احق ان يقضى فيقتصر عليه فلهذا
قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا عن جياد فى الزكوة يجوز لان الجودة لا مثل لها
صورة ولا معنى لعدم التقوم فسقطت وكذلك لا يقضى الوقوف ولا الرمى ولا الاضحية فان قيل او جعل
التصدق بالعين او القيمة قلنا لان التضحية قربة بالنص مع احتمال ان يكون التصدق باحدهما اصلا
لانه هو المشروع فى الاموال نقل الى التضحية واحتمل العكس وهو الظاهر فيصار اليه عند القدرة واذا
بطلت تعينت الصدقة احتياطا الا انها مثل بلا اصل من وجه ومنه قضا يشبه الادا كمن ادرك الامام
فى العيد راكعا يكبر وان كان موضعه قد فات بلا مثل واقتضى القياس السقوط الا ان للركوع شبها
بالقيام وكانه مدرك مكانه فشبت احتياطا ولهذا يحسب تكبيرة الركوع منها وليست فى حال محض
القيام وكقضا السورة الفائتة اولا لبس فى الاخرس لكون الصلوة محل القراة احتياطا بخلاف الفاتحة
لان شرعيتها فى الاخرس احتياط فلم يمكن صرفها الى ما عليه ولم يمكن اعتبار تصحيح الادا لانه شروع
ادا فيتكرر والسورة لا تجب قضا لانه لا سورة فى الاخرس ليصرفها الى ما عليه وانما وجبت بمعنى
الادا فافترقا ومن القضا ما هو بمثل معقول اى يدرك بالعقل مثليته كقضا الصوم والصلوة بمثلهما
فان الصوم مثل الصوم والصلوة مثل الصلوة مع سقوط شرف الوقت ومن القضا ما هو بمثل غير معقول
كالفدية فى الصوم وثواب الانفاق فى الحج فان الفدية شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم
كعجز الشيخ الفانى ومرتها والغدا البدل الذى يتخلص به عن مكروه توجه اليه والاحجاج عن الغير جايز ولكنه
فى الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذى لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا
حتى مات فانه صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى متطوع وانه عرف جوازه بحديث الخثعمية فانه ورد فى عجز

السجود

الشيخوخة وهى دائمة لازمة ولانه فرض العمر فتعين عجز يستغرق بقية العمر لينتقل به الناس عن الادا
بالبدن وفى التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا حج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز
لان مبنى التطوع على التوسع والمتاخرون من اصحاب ابى حنيفة اختلفوا فى هذه المسئلة فقال عامتهم
الامر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الامر فاما الحج فيقع عن المامور وهو رواية عن محمد لان الحج عبادة
بدنية ولا يجرى النيابة فى ادا العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لان الانفاق فعله فيثاب عليه
وانما سقط الحج عن الامر اما لان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب اصل فى الشرع او لان
الواجب عليه انفاق المال فى طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج بقى عليه مقدار ما يقدر عليه وهو
انفاق المال فى طريق الحج ولزمه دفع المال لينفقه الحاج فى الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النايب
لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الامر يشترط اهليته لا اهلية النايب كما
فى الزكوة وقال بعضهم الحج يقع عن الامر وهو اختيار شمس الايمة وهو ظاهر المذهب لان ظاهر
الاخبار فى هذا الباب يشهد به فانه صلى الله عليه وسلم قال للسائل حج عن ابيك واعتمر وقال رجل
يا رسول الله ان ابى مات ولم يحج افيجزينى ان احج عنه فقال نعم فدل على ان اصل الحج يقع عن المحجوج
ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج عن نفسه ضامنا فثبت ان النيابة فى الفعل واذا ثبت هذا
فقول المصنف ثواب النفقة فى الحج باحجاج النايب انما يستقيم على المذهب الاول لا على المذهب الثانى
لان الفعل فيه قائم مقام الفعل لا الانفاق ومثله الفدية فى باب الصوم وثواب النفقة فى الحج باحجاج النايب
غير معقول لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن مثلا قياسا واما الصوم
فمثل الصوم صورة ومعنى وكذلك ليس من افعال الحج ونفقة الاحجاج مماثلة بوجه فلا يجوز اثباته
بالقياس لكن جوز بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وقوله صلى الله عليه وسلم
ودين الله احق ان يقضى فيقتصر على ما ورد فيه النص فما لا يدرك بالعقل ولم يرد فيه نص يسقط لان
ايجاب المثل متوقف اما على ادراك العقل فيمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع فاذا لم يوجد
واحد منهما فلا حاجة الى الاسقاط كترك الاعتدال فى اركان الصلوة لا يضمن بشى سوى الاثم لانه ليس لذلك
الوصف مفردا عن الاصل مثل عقلا ولا نصا ولان ما لا يعقل مثله ولا نص فيه يسقط قال ابو حنيفة
وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا عن خمسة جياد فى الزكوة يجوز اى يسقط عنه الواجب لكنه
مكروه لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الاية ولا يضمن شيا بمقابلة الجودة لان الجودة لا مثل لها
صورة ومعنى لانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فسقطت وكذا لا يقضى الوقوف ولا الرمى ولا الاضحية
فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا وقد وجب بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة

بصره

التي عينت للتصحية بالنذر بأمر بعد أيام النحر فإنه يلزمه التصدق بعينها حية أو بالقيمة لما إذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر أو قلنا ثبتت التضحية قربة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله عليه السلام والصلاة ضحوا وغير ذلك مع احتمال أن يكون التصدق بأحدهما أي العين أو القيمة أصلا في باب التضحية لأنه هو المشروع في باب الأموال إلا أن الشرع نقل القربة من تمليك عين الشاة أو قيمتها إلى التضحية وهو نقصان في المالية بإراقة الدم في أيام النحر واحتمل العكس أي احتمل أن يكون معنى التضحية أصلا دون التصدق وهو الظاهر فصار إلى التضحية التي هي الأصل عند القدرة فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن فيه وهو التضحية وإذا أبطلت التضحية المتيقنة لفوات وقتها وجب الصدقة احتياطا لأن الصدقة مثل التضحية بل لأن الصدقة أصل من الوجه الذي ذكرنا من القضا
فضاشبه الأداء لكن إذا أدرك إمامه في العيد راكعا يكبر تكبيرات العيد قائما إن رجا إدراك الإمام في الركوع لكون التكبيرات في القيام من كل وجه وإن كان هذا أداء لا قضاء لا بعضا ما سبق قبل فراغ الإمام لكيلا يفوت أصلا فإن خاف أن كبر تكبيرات العيد أن يرفع الإمام رأسه فإنه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لأن الرفع سنة ووضع الكف على الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيه ترك سنة والحاصل أنه يكبر في الركوع تكبيرات العيد وإن كان موضعه قد فات بلا مثل واقتضى القياس السقوط لأنها قد فات موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح أداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فإنه إذا نسي الفاتحة أو السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا إذا أدرك الإمام في الركوع الأخير من الوتر في رمضان وحتى أنه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فإنه لا يقنت في الركوع لكن لما كان الركوع شبيها بالقيام حقيقة وحكما أما حقيقة فلأن القيام هو الانتصاب وهو باق في الركوع باستواء النصف الأخير إذ الفصل بين القيام والقعود إنما يتحقق بالاستواء في النصف الأسفل لأن استواء النصف الأعلى موجود فيهما لكنه فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لأنه قد يكون قيام بعض الناس هكذا وأما حكما فلأن من أدرك الإمام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا لتلك الركعة فإذا أدرك الإمام في الركوع فكأنه قد أدرك محل التكبير فثبت وجوب التكبير احتياطا لأنه عبادة يحتاط في إثباتها بسبب شبهة الأداء ولأن للركوع شبها بالقيام يحسب تكبيرة الركوع من تكبيرات العيد ولست تكبيرة الركوع في حال محض القيام فإن محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوي وهذا أصح مما روي عنه أنه يكبر ثم يهوي لأنه يخلو حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الأولى ومن القضا الذي يشبه الأداء قضاء السورة الفائتة من الركعتين الأوليين في الركعتين الأخريين فإنه وإن كان قضاء فهو يشبه

الأداء لأن موضع القراءة جملة الصلوة لقوله عليه السلام لا صلوة إلا بقراءة إلا أن الشفع الأول تعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل به وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه محلا للقراءة وهو من هذا الوجه ليست بفائتة فوجب أداؤها احتياطا اعتبارا لهذه الشبهة وإن كانت قضاء ظاهرا بخلاف الفاتحة فإنه لو ترك الفاتحة في الأوليين سقطت لأن شرعية الفاتحة في الأخريين احتياط فإنه لم يشرع قراءتها في الأخريين نفلا ابتداء وإنما شرعت على سبيل الاحتياط إذ لم يعمل بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة إلا بفاتحة الكتاب فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يمكن صرفها إلى ما عليه لأنه يصير تغيير المشروع وذلك لا يكون في ولاية العبد وأما من حيث الأداء فلأن الفاتحة شرعت في الأخريين إذا أتى قراءتها مرتين كان خلاف المشروع لأن تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير مشروع وإن قرأ مرة واحدة وقعت الواجب أو المسنون الذي هو جهة الوجوب فلذلك سقطت قراءة الفاتحة والسورة لا تجب قضاء لأنه ليست في الأخريين قراءة سورة ليصرفها إلى ما عليه وإنما وجبت قراءة السورة تتميما لمعنى الأداء وذلك في الفاتحة غير ممكن فافترقا في القضاء والسقوط قوله تقسيمها في حقوق العباد أما الأداء الكامل فكرد المغصوب وأما القاصر فكرد العبد المشغول بالجناية وكأداء الزيف في الدين إذا لم يعلم القابض أداء بأصله دون وصفه فلو هلكت بطل حقه عند أبي حنيفة ومحمد نظرا إلى استيفاء حقه بالأصالة ولا مثل للوصف صورة ولا معنى فيسقط وإن كان أبو يوسف استحسن رد مثل المقبوض وطلب الجياد لحيا الحقه ذكر تقسيم أنواع الأداء والقضاء في حقوق العباد أما الأداء الكامل فكرد المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب وأما الأداء القاصر فكرد العبد المشغول عند الغاصب بالجناية بأن غصب عبدا فارغا فجنى عند الغاصب ثم رده مشغولا بالجناية وكأداء الزيف في الدين بأن وجب على المديون درهم جيد فأدى زيفا مكانه إذا لم يعلم القابض أداء بأصله لأنه من جنس حقه وليس أداء بوصفه لعدم وصف الجودة فصار أداء قاصرا وقوله إذا لم يعلم القابض ليس بشرط لكونه أداء قاصرا بل هو أداء قاصر علم به أو لم يعلم وإنما هو شرط لصحة رد العين إذا كانت قائمة ورد المثل إذا كانت العين هالكة عند أبي يوسف فإنه إذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق فلو هلكت أي عند القابض بطل حقه أصلا عند أبي حنيفة ومحمد نظرا إلى استيفاء حقه بالأصالة لأنه لما كان أداء بأصله صار مستوفيا وبطل الوصف لأنه لا مثل للوصف صورة ولا معنى ولم يجز إبطال أصل الأداء للوصف الذي هو تبع فيسقط واستحسن أبو يوسف رد المقبوض وطلب الجياد فإنه وجب مثل المقبوض إحياء لحقه قوله وأما المشبه للقضاء فكمن تزوج على أبيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته فلو لم تقبضها حتى ملك الزوج الأب سلمه إليها لأنه عين حقها وهو في معنى القضاء لأن تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فهو عين الحق ومثله حكما ولهذا وجب التسليم

اعتبارا للعينية ولم يحكم بالعتق الا بعد التسليم او الحكم بدلها اعتبارا للمثلية وكذا لو اعتقه
اوكاتبه او باعه قبل التسليم صح اعتبارا للمثلية وعليها القيمة ولو حكم بالقيمة ملزم ملكها الزوج لا يعود
حقها فيه ○ واما الاداء المشبه للقضا فكمن تزوج امراة على ابيها وابوها عبد ما يستحق الاب بقضاء
فبطل ملكها وبطل عتق الاب ووجبت على الزوج قيمته لانه يستحق ماله وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا
تزوجها على عبد الغير انتهى ... بقيمته حتى ملك الزوج ابا المراة لزم للزوج تسليم الاب الى المراة
لانه عين حقها حتى لو امتنع الزوج عن التسليم بعد طلب المراة يجبر على التسليم ولو اراد الزوج ان يدفع
الاب اليها فامتنعت عن القبول يجبر عليه وهذا اداء في معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب
تبدل العين حكما فهو عين حق المراة في المسمى ولكن بمعنى المثل ولكون العبد عين المسمى في العقد
حقيقة وجب على الزوج تسليمه اعتبارا للعينية وان عين حقها لكونه عين المسمى حكما ولم يحكم بعتق العبد
الا بعد تسليمه اليها او الحكم ... لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم فلا يعتق
عليها والفقه فيه ان العقد حال وقوعه لم يقع تمليكا للعبد لان تمليك ... الغير لا يصح وانما وقع تمليكا
لمثل مالية العبد في الذمة وكان المهر مثل ماليته الا ان مالية العبد مثل لما في ذمته حقيقة وماليته محل
آخر ليست كذلك لانها تكون مثلا للمهر بالظن فمتى امكن تسليم عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل من القيمة
واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم او القضاء فتنفذ تصرفات الزوج فيه قبل التسليم
او القضاء لان التصرفات صادفت ملك نفسه فلو اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم او القضاء
صح اعتبارا للمثلية فانه مثل وجه وعلى الزوج القيمة للمراة ولو حكم القاضي بالقيمة على الزوج ثم ملكه
الزوج لا يعود حق المراة فيه قوله واما القضاء بمثل معقول فهو كامل كالمثل صورة ومعنى
كضمان العدوان وبدل القرض يجمعها للجبر وقاصر كالقيمة فيما له مثل منقطع عدل اليها لفوات المثل
الصورى وعلى هذا من قطع ثم ... خير وله عند ابي حنيفة اعتبارا للمثل الكامل والقاصر وقالا يقتله
فقط لانه يحقق جهة القطع قالت الحنابلة اليه قلنا علة قائمة في الاهلاك ما جنته اثر القطع فيتخير ولهذا
قال ابو حنيفة يوجب القيمة في انقطاع المثل يوم القضاء لان وجوده محتمل فالقضاء القاصر غير مشروع
الا بالحكم لسقطع به الاحتمال ولهذا لم يضمن المنافع لان العين لا يماثلها صورة ولا معنى لعدم التقوم
لعدم البقاء فيعدم الاحراز لكونها اعراضا الا ان يقصد بالعقد فيحرز حكما سوعا لقيام العين
مقام المنفعة وضمان العقد يجب بالتراضي وضمان العدوان يعتمد اوصاف العين ولا يمكن فافهم قال
لما فرغ من اقسام الاداء ذكر اقسام القضاء فقال واما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر
اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل في ضمان العدوان وبدل القرض يجمعها للجبر قال الله تعالى

فمن

فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية وقال
عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ولان المقصود الجبر وهو في المثل اتم لان
فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان الايجاب بالمثل اعدل الا اذا تعذر ذلك
بالانقطاع من ايدي الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر فالقيمة فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددي   وهو القيمة واما المثل القاصر
المتقارب اذا انقطع عن ايدي الناس بان لا يوجد في الاسواق ... بالاتفاق وفيما لا مثل له
كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر
العين عند الجمهور ولكون المثل الكامل اصلا في الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل
عمدا ثم قتله عمدا قبل البرء ان الولي مخير وليه ان شاء يقطع ثم يقتل وان شاء يقتل من غير قطع لان القتل المسبوق
بالقطع مثل كامل واما القتل المنفرد فمثل قاصر لانه غير مماثل في الصورة وقالا يقتل ولا يقطع لان
القتل بعد القطع يحقق لموجب القطع وهو السراية فالتحق ... الى القتل فان حكمه حكم السراية
بعينه قلنا القتل بعد القطع قبل البرء يحقق لموجب القطع كما ذكر انه كالحاصل واحد من طريق
المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا فان القتل بعد القطع قد يكون علة قائمة في الاهلاك
ما جنته اثر القطع فيصلح لان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء فيتخير الولي كما ذكر ولكون المثل الكامل
اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر اوجب ابو حنيفة في المثلي القيمة اذا انقطع المثل يوم
القضاء لان وجود المثل محتمل والقضاء القاصر اي قضاء القيمة غير مشروع مع احتمال المثل الذي
هو الاصل اذ المثل هو الواجب في الذمة قبل القضاء وهو مطالب به حتى لو صبر الى مجيء اوانه المثل
كان له ان يطالبه بالمثل وانما تحول الى القيمة عند انقطاع احتمال المثل ولا يسقط احتمال المثل
الا بالقضاء فيصير القضاء القاصر مشروعا بالحكم لسقط به الاحتمال ولكون المثل الكامل او القاصر
شرطا في القضاء لم يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق التعدي لان العين لا تماثل المنافع صورة
ولا معنى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنافع غير متقومة لان المنافع غير باقية فانها لا تبقى
زمانين بل كما يوجد يتلاشى فلا يتقوم لان التقوم لا يسبق الوجود فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم
اذ المعدوم ليس بشيء وبعد الوجود لا تحرز لكونها اعراضا لا تبقى زمانين ولا يتحقق الاحراز فيما
لا يبقى زمانين فلا يكون متقوما فان التقوم لا يسبق الاحراز وما ليس بمتقوم لا يضمن بالاتلاف كالمال
كالميتة والخمر قوله الا ان يقصد استثناء منقطع وقوله فيعدم الاحراز اي لا يتحقق الاحراز فيما
لا يبقى زمانين لكن اذا قصد بالعقد المنافع ثبت احرازها حكما شرعيا لا حقيقة معقول
المعنى فانه لما كان الناس محتاجين الى عقد المنافع اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة
متبوع في قبول العقد اذ لا بد للعقد من محل ثم عند حدوث المنفعة يتحكم العقد في المنفعة فيثبت الاحراز

للضرورة وضمان العقد يجب بالتراضي فاسدا كان العقد او جائزا فان للرضا اثرا في ايجاب اصل المال فيجب الاجر بالتراضي وضمان العدوان مبني على اوصاف العين اي الجودة والزيادة وغيرهما ولا يمكن الضمان فان الرجوع الى اوصاف المحل يوجب عدم الضمان فافترقا اي العدوان والعقد قوله واما القضا بمثل غير معقول فكجعل المال يضمن به كالنفس يضمن بالمال ولا مماثلة بين المالك والمملوك ولهذا لم يشرع الدية مع احتمال القصاص لانه مثل مطلقا وهذا عند تعذره حفظا للدم عن الهدر ولو شهدا بالطلاق او الردة او القتل لم يضمن ملك النكاح لعدم التقوم وانما قوم في النكاح تعظيما لخطره والخطر للمملوك لا للملك حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولي ولا يلزم الشهادة بالطلاق قبل الدخول اذا رجع عنها حيث يوجب ضمان نصف المهر لانه لم يجب قيمة للبضع الا ترى انه لم يجب مهر المثل كاملا لكن المسمى لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصر اليد عن المال فاشبه الغصب ٥ واما القضا بمثل غير معقول فهو كغير المال المتقوم يضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول مثل النفس يضمن بالمال لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان الآدمي مالك والمال مملوك ولا تساوي بين المالك والمملوك ولكن [illegible] لم يشرع الدية اي المال بطريق المثل مع احتمال القصاص [illegible] القصاص مثل الاول اي لقتل النفس مطلقا اي صورة ومعنى لانه قتل كالاول والمقصود بالقتل ليس الا الانتقام والثاني في معنى الانتقام كالاول وشرع الدية عند تعذر القصاص حفظا للدم عن الهدر لا لان المال مثل له فان القصاص بمنزلة العقوبات العاجلة فلا يجوز مواخذة الخاطي به لعذر الخطا ونفس المقتول محترمة لا تسقط حرمتها لعذر الخاطي فوجب صيانة دم المقتول عن الهدر فاوجب الشرع المال في حالة الخطا لصيانة النفس المحترمة عن الهدر لا بطريق انه مثل ولكون ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال لو شهد شاهدان بالطلقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة او شهدا بردة المراة بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة او شهدا بقتل منكوحة رجل ثم رجعا بعد القضا لم يضمن الشاهدان ملك النكاح لانه ليس بمال متقوم هذا ما فهم من ظاهر لفظ الكتاب في الصور الثلث لكن في الصورة الثالثة خبط قال فخر الاسلام في كتابه اصول في الفقه ولهذا قلنا ان ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس بمال متقوم والصورة الاولى من الصور الثلث فهو موافق للصورة الاولى التي ذكرها المصنف واما الصورتان الاخريان فيحتمل ان يحمل قوله وبقتل المنكوحة وبردتها على انهما معطوفان على قوله بالطلاق فيكون مثل ما فهم من كلام المصنف ويحتمل ان يحمل على قوله

بالشهادة فيكون مخالفا لما فهم من كلام المصنف وحمله الشارح على الوجه الثاني فانه قال ولما ثبت ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان بالتطليقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند الشافعي يضمنان مهر المثل للزوج وكذلك ان قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا من المهر عندنا وعند الشافعي يضمن مهر المثل للزوج وكذلك لو ارتدت المراة بعد الدخول لم تغرم للزوج شيئا عندنا وعنده لزمها مهر المثل عليها انتهى كلام الشارح وفي بعض نسخ البزدوي ولو شهد بالطلاق او قتل او ارتدت فعلى هذا يكون مطابقا لما ذكره الشارح في حل اصول فخر الاسلام قوله وانما قوم في النكاح اشارة الى جواب دخل يقرر الدخل ان ملك النكاح متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فمن ضرورة تقومه في احدى الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كملك العين بل اولى لان ملك العين يجوز اكتسابه بلا بدل بخلاف النكاح فانه لا ينفك عن مهر تقرير الجواب انما قوم بالمال بضع المراة في النكاح تعظيما لخطره لكونه مصونا عن الابتذال ولا يملك مجانا فان ما يملكه المرء مجانا لا يعظم خطره عنده وذلك محل له خطر مثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه فالخطر للمملوك واما الملك الوارد عليه فليس له خطر ولهذا صح ابطال الملك بالطلاق بغير شهود والولي ولا عوض قوله ولا يلزم الشهادة جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم [illegible] وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم عند الزوال ايضا تقرير الجواب انهم [illegible] قيمة للبضع الا ترى انه لم يجب مهر المثل تماما بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل واكثر ولو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف المسمى لان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول يسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج فان المسمى لا يستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجب الشهود تسليم نصف المسمى على الزوج باضافة الفرقة اليه مع فوات تسليم البضع كان قصر اليد عن المال فانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فاشبه الغصب في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع قوله واما القضا المشبه للاداء فكرجل تزوج على عبد غير معين فادى القيمة اجبرت على قبولها والقيمة قضاء يصار اليه للعجز عن الاصل الا انه مجهول من وجه فيعجز عن تسليمه فقلنا ان ادى الاصل صح وان مال الى العجز وجبت ولما لم يتعين الاصل الا بالقيمة للجهالة كان التقويم اصلا من وجه فزاحمت المسمى علا في المعين لعدم التوقف على التقويم وكانت قضاء فلم يعتبر عند العدم ٥ واما القضاء المشبه للاداء فمثل رجل تزوج امراة على عبد غير معين فادى الزوج القيمة اجبرت المراة على قبول القيمة وقيمته التي هي قضاء انما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل ولكن لما كان هذا الاصل وهو المسمى مجهولا من وجه اي باعتبار الوصف معلوما من وجه اي باعتبار الجنس عجز عن تسليمه باعتبار انه مجهول وصح تسليمه

باعتبار انه معلوم فان ادى الاصل صح تسليمه باعتبار كونه معلوما وان مال الى الجهل باعتبار جهالة
الوصف اذ لا يمكن تسليم المجهول وجبت القيمة بهذا الاعتبار ولما شابه الاصل وهو المسمى الا بالقيمة
لجهالته صار المقوم اصلا من هذا الوجه اذ القيمة بهذا الاعتبار مثل العبد الذي يقتضي فصارت القيمة
مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين فانه غير متوقف على التقويم لانه معلوم بدون التقويم فصار قيمة العبد
المعين قضاء محضا فلم تعتبر قيمة العبد المعين عند القدرة على تسليمه فلا يجبر على القبول قوله
القدرة التي هي شرط التكليف سابقة وهي نوعان ممكنة من الاداء فلا تشترط للبقاء فلا يسقط الواجب
بالموت ولا الحج والفطرة بهلاك الزاد والراحلة والمال وقد قال زفر وان فى اذا اسلم او بلغ او طهرت
ولم يبق من الوقت ما يسع الاداء لا يجب عليهم وانا استحسنا نحن الوجوب لانعقاد السبب وتقدير القدرة
للامكان الذاتي والانتقال الى القضاء للعجز الحالي وميسرة تغير صفة الواجب الى السهولة كالزكاة الواجبة
جزءا من المال بشرط النماء الميسر فاشترطت للبقاء ابقاء لتلك الصفة المشروعة فيسقط بالهلاك والا انقلب
غرما مناقضا لليسر بخلاف الاستهلاك للتعدي وكصحة التكفير بالصوم للاعسار بعد الحنث لقيام اليسر
بالتخيير واعتبار العدم الحالي لقوله فمن لم يجد ولو قصد عدم الوجدان في العمر بطل الصوم ولهذا
ساوى الهلاك فيه الاستهلاك لعدم تعين المال والوقت فلم يكن متعديا والمال في الزكاة متعين وكبطلانها
بالدين لمنافاة اليسر فان نقض بالكفارة اجيب بالفرق على قول ان الزكاة للاغناء فاشترط كمال النصاب
وهو الغنى والدين ينافيه والكفارة زاجرة لا مغنية ولهذا تتادى بالعتق والصوم ويكفي اصل المال مع اليسر
لتحصيل الثواب المقابل للجناية ه القدرة وهي الامر الذي يتمكن به العبد والفعل شرط للتكليف بالفعل
فان العاجز عن الفعل تكليفه به يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا ينسب الى الحكيم تعالى
وهذه القدرة التي هي شرط التكليف سابقة على التكليف التحرك وهي نوعان ممكنة من الاداء
وميسرة والممكنة من الاداء وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرطت لوجوب الاداء دون
وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب القضاء
لان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد
لان القضاء عندهم يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه
لا وجوبا آخر وقد تحقق الوجوب بوجود القدرة في ابتداء التكليف فلا يشترط قدرة اخرى لذلك
الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء بقاء ذلك
الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق
ولا يلزم ان يكون ما هو شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا
لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه

بقاء

بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتدائي فلا يسقط الواجب بالموت اي اذا وجب
على العبد فعل في وقت فاخره عن وقته مختارا فمات قبل ان يقدر ثانيا لا يسقط لان الواجب بالموت
قبل ان يقدر ثانيا فيأثم لما فيه من الفوات بتأخيره مختارا وان لم يكن القدرة موجودة اصلا فلا يأثم
واذا قدر على الحج بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه فان لم يحج ولم يقدر بعد بهلاك
الزاد والراحلة ومات قبل ان يقدر ثانيا فلا يسقط الحج الواجب بالموت بل يؤاخذ به يوم القيمة
ولو لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يؤاخذ به واذا وجب الفطرة عليه بوجود المال فلم يؤد ولم يقدر
بعده بهلاك المال ومات قبل ان يقدر ثانيا فلا يسقط الفطرة الواجبة بالموت بل يؤاخذ به يوم
القيمة وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يؤاخذ به وقال الشافعي وزفر واذا اسلم الكافر وبلغ الصبي
او طهرت الحائض ولم يبق من الوقت ما يسع الاداء لا يجب عليه الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة
لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه وعندنا يجب الصلوة
عليه استحسانا لانعقاد السبب الذي هو ادراك جزء من الوقت في حق اهل الوجوب فيثبت به
اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر وشرط وجوده وهو توهم القدرة موجود للامكان
الذاتي لجواز ان يظهر في ذلك الجزء من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فثبت بهذا القدر
وجوب الاداء ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى القضاء والقدرة الميسرة وهي قدرة كاملة زائدة على
اصل القدرة تغير صفة الواجب الى السهولة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهي
زائدة على القدرة الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بما ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا الامكان ولهذا
شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداء المالية اشق على النفوس من البدنية
والفرق بين القدرتين ان الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها ولا تتغير صفة
الواجب بل تثبت اصل الوجود فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالشهود
في النكاح فان الشهود شرط لانعقاد النكاح وليس بشرط لبقائه وان الميسرة شرطت للتيسير
فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى السهولة فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها
شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب تتبدل من اليسر الى العسر بزوالها
وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يمكن بقاء الواجب من بقائها وليس
معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف
اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون
الممكنة كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة وذلك كالزكاة الواجبة جزءا من
المال بشرط النماء فاشترطت القدرة الميسرة لبقاء الزكاة الواجبة لا لكونها شرطا بل لبقاء الصفة

المشر [illegible] لم تشرع الا [illegible] فسقط الزكوه بهلاك النصاب والا انقلب الزكوه غرما منافضا
لليسر فان الشرع اوجب الزكوه [illegible] لانه علقها بقدره ميسره ولقوله [illegible] بوصف
لا [illegible] الاكركل [illegible] عين الواجب [illegible] اوجبه الشرع بصفة [illegible] المال حقيقه او
تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي مهونا لان [illegible] على اصل مال فلا يكون الباقي
الذي كان واجبا [illegible] بل يكون شيئا آخر فلا يجب [illegible] بخلاف استهلاك النصاب
فانه وان كان الباقي [illegible] لكن [illegible] المتعدي [illegible] المستهلك قائما زجرا عليه
فيبقي [illegible] المال [illegible] ولصحه [illegible] الزكوه فان الموسر
[illegible] في [illegible] يتعلق بالقدره الميسره لوجهين
[illegible] قيام القدره بالمال فان [illegible] الكفاره والتحرير يسر والثاني
صوم [illegible] في المستقبل ولم يعتبر [illegible] في العمر
[illegible] الثاني [illegible] صيام ثلثه ايام او لو قصد [illegible]
[illegible] لم يبطل الصوم [illegible] ميسره صار وجوب الكفاره
[illegible] في اشتراط بقاء القدره [illegible] انتقل الوجوب الى الصوم
[illegible] لكن المال ههنا غير معين [illegible] بعد دامت به القدره وان المال غير عين
[illegible] الهلاك في حق الكفاره الاستهلاك حتى سقط [illegible] التكفير بالمال [illegible]
كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوه [illegible] ههنا لم يكن الاستهلاك تعديا على
[illegible] كان الهلاك [illegible] سوا ان المال في الزكوه متعين فكان استهلاكه تعديا على محل
مشغول بحق الغير فيوجب الضمان ثم [illegible] ولبطلانها بالدين عطف على قوله كالزكوه [illegible]
صفة الواجب الى [illegible] ولبطلان الزكوه بالدين [illegible] اليسر فان الزكوه
واجبه بقدره ميسره وشرط وجوبها فبطل وجوبها بالدين [illegible] وجوب الزكوه لان الدين
مناف لصفه اليسر لان الغنا انما يحصل بما يفضل عن حاجه [illegible] هذا المال مشغول بالحاجه
الاصليه والحاجه الى قضاء الدين اصليه ولا يحصل [illegible] وكذلك اليسر فيما
اذا كان المودي فضل مال [illegible] والمراد مشغوليه المال بالحاجه انه متعين لقضاء
الدين لان تفريغ الذمه [illegible] الا بهذا المال فكان كالمصروف الى الدين فان نقض
بالكفاره فان الدين لا يمنع وجوب الكفاره والدين ينافي اليسر [illegible] على قول ان
الزكوه لمعنى الاغناء لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئله في مثل هذا اليوم ورد في صدقه
الفطر واغناء الفقرا انما يجب شكر النعمه الغناء على سبيل العاده ولم يجب في المال عباده محضه

سوى

سوى الزكوه فتعينت لشكر نعمه المال والشكر يستدعي سببا كاملا لمونه في ايجاب الشكر من كل
وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم لا مونه فيمتنع وجوب الشكر من ذلك الوجه
فاشترط كمال السببيه وهو الغنى والدين ينافي الغنى فانه يسقط الكمال عن الغنى واما الكفاره
فلا تستغني عن شرط القدره وعن قيام صفه اليسر في تلك القدره لكنها شرعت زاجره لا مغنيه
ولهذا تادت الكفاره بالعتق والصوم واذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفه الغنى في المخاطب
بها بل القدره واليسر بها يسوط وذلك لا يعدم بالدين ولما لم يقع الكفاره شكرا للغنا بل جزاء
للفعل فلم يشترط كمال صفه الغنى وانما شرط ادنى ما يصلح لكسب الثواب وهي اصل المال مع اليسر
لتحصيل الثواب المقابل للجنايه قوله مسئله ما لا يتم الواجب الا به ان كان مشروطا به لم يجب
تحصيل الشرط او مطلقا والوقوع مشروط به وهو مقدور للمكلف فواجب وغير الشرط
كترك الاضداد في الواجب وفعل الضد في المحرم وغسل جزء من الراس غير واجب والاكثر
على الوجوب ومن لا يجب فيهما واستدل على الاول لو لم يجب كان مباحا والمشروط واجبا مع عدمه
وفيه تكليف ما لا يطاق ورد بان المشروط اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال
عدمه بل حال عدم وجوبه على انه التكليف به حال عدم الشرط ان كان محالا فالتكليف به مشروط
بوجوده وكل ما وجوبه مشروط بشرط لم يجب تحصيل الشرط وايضا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا
وعلى الثاني لو وجب لزم تعقل الموجب له ولو جب قيام ما يدل على وجوبه وليس العقل ولا الشرع
لعدمه ولا متنع التصريح لغيره ولكان معذرا او مثابا عليه ومعاقبا بتركه ولا ارتفع المباح ولوجبت
النيه قالوا لو لم يجب لصح الفعل دونه والا لزم تكليف المحال يتقدير عدمه ولما وجب التوصل الى الواجب
قلنا ان اريد بالوجوب والصحه ما لا بد منه فمسلم وان اريد به انه مامور به فممنوع واين دليله وان سلم
ان التوصل واجب فمع الاسباب المستلزمه لمسبباتها لا لنفس الامر بالفعل بخلاف الشرط
والحسيه والعقليه وفيه نظر للاطراد. وحيث يوقف المشروط على الشرط ما لا يتم الواجب الا به
اما ان يكون وجوب الواجب مشروطا به او لا يكون مشروطا به فان كان مشروطا به فهو كما لو قال الشارع كان به
اوجبت عليك الصلوه ان كنت متطهرا فلا خلاف في انه لا يجب تحصيل الشرط وانما الواجب الصلوه
اذا وجد الشرط وان لم يكن وجوب الواجب مشروطا به بل يكون وجوبه مطلقا غير مشروط الوجوب
بذلك الغير وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ما لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف ام لا الثاني كالقدره
على الفعل وكاليد في الكتابه والرجل في المشي وحضور الامام الجمعه وحضور تمام العدد فيها فانها
لا يكون واجبه بل عدمها يمنع الوجوب الا على راي من يجوز تكليف ما لا يطاق والاول وهو ان يكون
ما لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف هو محل النزاع وهو لا يخلوا اما ان يكون شرطا شرعيا للواجب

[illegible] الوجوب [illegible] الشرط [illegible]

كالوضوء للصلوة او لا يكون شرطا شرعيا والمختار عند المصنف ان وجوب الشي مطلقا اي من
غير تقييده بوجوب شي من مقدماته يوجب وجوب الشرط الشرعي اذا كان مقدورا للمكلف دون
غير الشرط كترك الاضداد في الواجب الذي لا يتم الواجب الا به وفعل الضد في المحرم الذي لا يتم
ترك المحرم الا به وغسل جزء من الراس بغسل الوجه الذي لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس
واكثر الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة قالوا ما لا يتم الواجب الا به اذا كان مقدورا فهو واجب
سواء كان شرطا او غيره وقيل ما لا يتم الواجب الا به لا يجب لا في الشرط ولا في غيره سواء كان
مقدورا او غيره واستدل على الاول وهو ان ما لا يتم الواجب الا به واجب اذا كان شرطا
شرعيا مقدورا بانه لو لم يجب الشرط لكان مباحا تركه وكان المشروط واجبا مع عدم الشرط
وفيه تكليف ما لا يطاق لانه حينئذ بمنزلة ما اذا قال الآمر للمامور لك مباح ترك الشرط وواجب
عليك الفعل مع عدم الاتيان بما لا يتم الا به وذلك تكليف ما لا يطاق ورد هذا بان وجوب
المشروط اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال عدم الشرط بل حال عدمه وحينئذ فرق
بين الامرين فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفا بما لا يطاق على انه يقال ان التكليف بالمشروط
حال عدم الشرط ان كان محالا فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما وجوبه
مشروط بالشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل والدليل الصحيح على الاول ان يقال لو لم يجب
الشرط لم يكن شرطا واللازم باطل لانه خلاف المفروض بيان الملازمة ان الشرط اذا لم يكن
واجبا جاز تركه فاذا ترك فلا يخلو اما ان يكون الفعل حينئذ واجبا او لا والثاني باطل والا يلزم
ان يكون وجوب الشي مقيدا بوقت وجود الشرط والتقدير بخلافه والاول لا يخلو اما ان يكون الفعل
ممكن الحصول عند عدم الشرط او لا والثاني باطل والا يلزم تكليف ما لا يطاق فتعين الاول
فلا يكون شرطا واستدل على الثاني وهو ان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير شرط غير
واجب من وجوه الاول لو وجب غير الشرط لزم تعقل الموجب اي الامر لغير الشرط لامتناع
ايجاب الشي مع الذهول عنه واللازم باطل فان الموجب للشي قد يغفل عما يتوقف عليه ورد بانا
لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم ذلك لو كان الوجوب بالاصالة اما اذا كان بالتبعية
فلا ولئن سلم فمنقوض بوجوب الشرط الثاني لو وجب غير الشرط لوجب قيام ما يدل على وجوبه
واللازم منتف اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء اللازم فلان ما يدل على الوجوب اما العقل
وهو غير معتبر واما الشرع وهو معدوم اذ لا نص يدل عليه ورد بمنع انتفاء التالي فان النص
الدال على وجوب الشي دال على وجوب ما لا يتم الا به ولئن سلم فمنقوض بوجوب الشرط الثالث
لو وجب غير الشرط لامتنع التصريح بغير وجوبه اي امتنع التصريح بان غير الشرط لا يكون واجبا

لانه

لانه يناقض الحكم بانه واجب واللازم باطل للقطع بانه يصح ان يقول الشارع اوجبت عليكم غسل الوجه
وما اوجبت عليكم غسل شي من الراس ورد بانه ان شرع غسل الوجه بدون غسل شي من الراس فالملازمة
ممنوعة وان لم يشرع فبطلان اللازم ممنوع الرابع لو وجب غير الشرط لكان مقدرا اخر والا لزم التكليف
بما لا يطاق وما وجب غسله من الراس غير مقدر ورد بانه مبني على القول بان كل واجب لا يتعدد ويتقدر
محدود فالزيادة على اقل ما يطلق عليه الاسم هل يوصف بالوجوب لكون نسبة الكل الى الوجوب نسبة واحدة
او الوجوب اقل ما يطلق عليه الاسم فهو والزيادة ندب فمن ذهب الى الاول فالكل ما ياتي به من ذلك
فهو واجب والاصح انما هو القول الثاني وهو ان الواجب اقل ما يطلق عليه الاسم اذ هو غير مكتف به
من غير لوم على ترك الزيادة من غير بدل وهو مقدر الخامس لو وجب غير الشرط لكان مثابا
على فعله ومعاقبا على تركه واللازم باطل فان الثواب والعقاب على صوم النهار وتركه لا على امساك
شي من الليل وتركه ورد بمنع بطلان اللازم السادس لو وجب غير الشرط لارتفع المباح واللازم
باطل بيان الملازمة ان المباح يحصل به ترك الحرام وترك الحرام واجب فما يحصل به الواجب
فهو واجب فالمباح واجب فلا يكون مباحا ورد بمنع الملازمة فانه انما يلزم ارتفاع المباح اذا
لم يحصل ترك الحرام الا به اما اذا حصل بغيره فلا لانه حينئذ لا يكون المباح مما لا يتم الواجب الا به
السابع لو وجب غير الشرط لوجبت نيته لانه حينئذ يكون عملا شرعيا واللازم باطل ورد بانه
انما يجب النية فيه اذا كان مقصودا بالذات اما اذا كان مقصودا بالتبع فلا القايلون بان وجوب
الشي مطلقا يستلزم وجوب ما لا يتم الا به اذا كان مقدورا سواء كان شرطا او غير شرط قالوا لو
لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لصح الفعل الواجب دونه واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان الاتي بالفعل الواجب آت بجميع ما وجب عليه والاتيان بجميع ما وجب يوجب الصحة ولانه لو لم يصح
الفعل دونه لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمه وتكليف ما لا يطاق باطل فعدم الصحة باطل ولانه
لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لما وجب التوصل الى الواجب واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة
ان التوصل الى الواجب به والتقدير انه ليس بواجب والجواب انه ان اريد بالوجوب في نفي اللازم في
الملازمة الثانية وبعدم الصحة في نفي اللازم في الملازمة الاولى ان ما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل
الواجب فنفي اللازم فيهما مسلم والملازمة ممنوعة فانه يجوز ان لا يكون منه بد مع انه لا يكون واجبا بان
لا يكون مامورا به وان اريد به انه مامور به فنفي اللازم ممنوع واين دليلكم على هذا والاجماع عليه
ممنوع وان سلم ان التوصل الى الواجب واجب بالاجماع فمنع الاسباب المستلزمة لمسبباتها
لا لنفس الامر بالفعل بخلاف الشرط والحسي والعقلي وفي هذا الجواب نظر لانه مطرد في الشرط
وحيث يتوقف المشروط على الشرط كتوقف المسبب على السبب والحق ما ذهب اليه الاكثر وهو ان ما لا يتم

الواجب الا به شرطا او غيره واجب سلمنا ان ايجاب الشيء مطلقا ايجاب له على كل حال فان لم يكن مستلزما
لوجوب المقدمة وكان واجبا عليه حال عدم المقدمة لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان قيل لا نسلم
لزوم التكليف به حال عدم المقدمة وانما يلزم ذلك لو كان عدم وجوب المقدمة مستلزما عدم المقدمة
وهو ممنوع اجيب بان ايجاب الشيء مطلقا يقتضي ايجابه في جميع الاحوال ومن جملتها الحال التي عدمت
فيها المقدمة فيلزم ايجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال وايضا عدم ايجاب المقدمة وان لم
يستلزم عدمها لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال فان قيل لا نسلم ان ايجابه مطلقا يستلزم ايجاب
المقدمة اذ من الجائز تعلقه بوقت حصول المقدمة فان قلت انه خلاف الظاهر من غير دليل لورود
الامر مطلقا وذلك غير جائز قلت بل هو ايضا خلاف الظاهر لانه يوجب المقدمة من غير دلالة
ايجاب الشيء عليه فالجواب ان ايجاب المقدمة امر لم يدل عليه اللفظ لا نفيا ولا اثباتا فلم يكن خلاف
الظاهر والتقييد بوقت وجوب المقدمة ينفيه اللفظ لان المطلق يقتضي الوجوب على كل حال
فتقييده بوقت وجود الشرط ينافيه فيكون خلاف الظاهر اذ من خلاف الظاهر اثبات ما ينفيه اللفظ
او نفي ما اثبته اللفظ وما لا ينفيه اللفظ ولا يثبته لا يكون اثباته ونفيه مخالفا للظاهر قوله فصل
المحظور الممنوع وفي الشرع ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له والاول
فصل عن باقي الاحكام والثاني عن المخير والثالث عن المباح المستلزم فعله ترك واجب فانه ذم
من جهة ترك الواجب ٥ لما فرغ من المباحث المتعلقة بالواجب شرع في مباحث المحظور وهو
في اللغة الممنوع يقال حظرت عليه كذا اي منعته منه وفي الشرع ما ينتهض فعله سببا للذم
شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له والاول وهو قوله فعله سببا للذم فصل عن باقي الاحكام وهي
الواجب والمندوب والمباح والمكروه وقوله شرعا احتراز عن مذهب المعتزلة والثاني وهو
قوله بوجه ما فصل عن المخير فانه يجوز ان يحرم واحدا لا بعينه من امور متعددة وان فعل كل واحد منها بعينه
لا ينتهض سببا للذم شرعا مطلقا بل يكون فعله بوجه ما ينتهض سببا للذم وهو ان يفعل الجميع والثالث
وهو قوله من حيث هو فعل له فصل عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم عليه لكن لا من
جهة فعله بل من جهة استلزامه ترك الواجب قوله مسئلة الاتفاق على استحالة اتصاف فعل
بالحظر والوجوب من جهة واحدة الا من جوز تكليف المحال والخلاف في النوع الواحد هل يوصف بهما
كالسجود لله والصنم وفي الفعل الواحد لاختلاف الجهة كوجوب الصلوة في الدار المغصوبة من جهة
كونها صلوة وحرمتها من جهة الغصبية فاجازه اكثر الفقهاء وخالف في الاولى بعض المعتزلة وفي
الثانية الجبائي وابنه والظاهرية والحنابلة والزيدية ولا يجب عندهم ولا يصح ولا يسقط بها الفرض
ولا عندها والقاضي يوافقهم ويسقط عندها لانا قالوا السجود نوع واحد مامور به لله تعالى

فلا يكون منهيا عنه للصنم من حيث هو سجود والمنهي قصد تعظيمه قلنا تغايرا بالشخصية فلم يستلزم
وجوب احدهما وجوب الاخر ولا حرمته حرمته وان اردتم مطلق السجود فممنوع بل المامور به المقيد
بقصد تعظيم الله ولهذا قال لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله والمنهي عنه هو سالب المامور به ٥
اتفق العقلاء على استحالة اتصاف فعل واحد بالحظر والوجوب من جهة واحدة لتقابل حديهما
الا على راي من جوز التكليف بالمحال وانما الخلاف في انه هل يجوز انقسام النوع الواحد من الافعال
الى واجب وحرام كالسجود لله تعالى والسجود للصنم حتى يوصف فرد من السجود بانه واجب ويوصف
فرد اخر بانه حرام وفي ان الفعل الواحد بالشخص واجب حرام من جهتين كوجوب الصلوة في الدار المغصوبة
من جهة كونها صلوة وحرمتها من جهة انه غصب شاغل ملك الغير فاجازه اكثر الفقهاء وخالف في
الصورة الاولى بعض المعتزلة وخالف في الصورة الثانية الجبائي وابنه واهل الظاهر والحنابلة
والزيدية ولا يجب الصلوة في الدار المغصوبة عندهم ولا تصح ولا يسقط بها الفرض ولا عندها
والقاضي ابو بكر يوافقهم في ذلك الا في سقوط القضاء فانه قال يسقط الفرض عندها لا بها قالوا
في الصورة الاولى السجود نوع واحد مامور به لله تعالى فلا يكون حراما ولا منهيا عنه بالنسبة الى الصنم
من حيث هو سجود والا يلزم ان يكون الشيء الواحد مامورا به منهيا عنه وذلك محال وانما المحرم المنهي
قصد تعظيم الصنم وهو غير السجود قلنا السجود لله تعالى والسجود للصنم تغايرا بالشخصية وان اتحدا
بالنوع فلم يستلزم وجوب احدهما وجوب الاخر ولا حرمة احدهما حرمة الاخر وما قيل من ان السجود مامور به
لله تعالى فان اريد به مطلق السجود اي السجود من حيث هو فممنوع بل المامور به لله تعالى السجود
المقيد بقصد تعظيم الله تعالى دون ما قصد به تعظيم الصنم ولهذا قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر
واسجدوا لله الذي خلقهن ولو كان كما ذكروه لكان المنهي هو عين المامور به وهو محال قوله وقالوا
في الثانية الوجوب والحظر متعلقان بفعل المكلف وما وجد منه افعال محرمة عليه عاص بها فاستحال
وصفها بالطاعة قلنا متغايران بالجهتين فالمحكوم عليه بالوجوب الهيئة الاجتماعية وذات الفعل
واحد صفتيه وبالحرمة مجموع الذات والصفة الاخرى قالوا متلازمان ههنا فالواجب متوقف
على الحرام وما لا يتم الواجب الا به واجب فالحرام واجب لان الحركة والسكون داخلان في مفهوم
الصلوة وشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون الداخلين في مفهومها فشغل الحيز داخل
في مفهومها لانه جزؤها والشغل حرام فالصلوة التي جزؤها حرام ليست واجبة لان وجوبها ان
استلزم وجوب اجزائها وجب الجزء الحرام والا كان الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها
لتغاير الكل والجزء قلنا الاتفاق على ان السيد اذا امر بخياطة ثوب ونهى عنه في مكان مخصوص فجمع
كان طائعا وعاصيا للجهتين وما قرر وارد والجواب واحد ٥ فالواجب في الصورة الثانية الوجوب

والحظر يتعلقان بفعل المكلف لانهما ليسا من فعله والافعال التي وجدت من المصلي في الدار المغصوبة
افعال اختيارية محرمة عليه هو عاص بها مأثوم بفعلها وليس له افعال غير ما صدر عنه فاستحال وصفها
بالطاعة والوجوب لان الحرام لا يكون واجبا والمعصية لا تكون طاعة قلنا ممنوع كون الفعل الواحد حراما
واجبا لتغاير الجهتين وان التغاير بين الشيئين كما انه قد يقع بتعدد النوع تارة كالانسان والفرس وبتعدد
الشخص تارة كزيد وعمرو فقد يقع التغاير مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصا بسبب اختلاف صفاته
بان يكون المحكوم عليه باحد الحكمين المتقابلين مع الصفة الاجتماعية وذاته واحدى صفتيه والمحكوم عليه بالحكم
الآخر الهيئة الاجتماعية من ذاته والصفة الاخرى كالحكم على زيد بكونه مذموما لفسقه ومشكورا لكرمه وذلك
مما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين وقولهم ان الفعل الموجود منه في الدار المغصوبة متحد وهو حرام
ولا يكون واجبا قلنا المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل وجهة كونه غصبا فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه
بالوجوب من جهة كونه صلوة ضرورة اختلاف الجهتين قالوا متعلق الوجوب والحرمة متلازمان وذلك
لان متعلق الوجوب يكون مغايرا لمتعلق الحرمة والا لزم منه تكليف ما لا يطاق والخصم لا يقول به فهما
حينئذ سواء قيل باحالته او بجوازه واذا كانا متغايرين فلا يجوز ان يكونا غير متلازمين فان الغصب
والصلوة وان انفك احدهما عن الآخر في غير مسئلة النزاع فهما متلازمان في مسئلة النزاع فيتعين ان يكونا
متلازمين وعند ذلك فالواجب متوقف على فعل الحرام وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالحرام الذي
ذكرتموه واجب وهو تكليف بما لا يطاق وايضا فان الحركات المخصوصة في الصلوة والسكنات داخلة
في مفهوم الصلوة لانها جزء الصلوة وشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون فان الحركة عبارة عن شغل
الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون شغل الجوهر للحيز اكثر من زمان واحد فشغل الحيز داخل في
مفهومي الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلوة فكان شغل الحيز داخلا في مفهوم الصلوة لان جزء
الجزء جزء وشغل الحيز منهي عنه فهو حرام فالصلوة التي من جزئها حرام لا تكون واجبة لان وجوبها ان استلزم
وجوب جميع اجزائها لزم وجوب الجزء الحرام وهو تكليف بما لا يطاق وان لم يستلزم وجوب الصلوة وجوب
جميع اجزائها كان الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لان الجزء مغاير للكل قلنا الاتفاق على ان
السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان مخصوص بان قال اوجبت عليك خياطة
هذا الثوب وحرمت عليك السكون في المكان المخصوص فان فعلت هذا اثبتك وان فعلت هذا عاقبتك فجمع
العبد بان سكن المكان المخصوص وخاط الثوب كان طائعا وعاصيا للجهتين وما قررتم من التقسيم
وهو بعينه وارد هيهنا وذلك بان يقال متعلق الوجوب ان كان متعلق الحرمة لزم تكليف ما لا يطاق
وليس كذلك فيما فرض من الصورة وان تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وان جاز انفكاكهما
حسب ما قيل في الصلوة في الدار المغصوبة فالواجب متوقف على الحرام فيلزم ان يكون الحرام واجبا

وقد قيل

وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيهما فما هو الجواب في هذه الصورة فهو الجواب في صورة النزاع وعلى هذا
اندفع الاشكال الثاني ايضا من حيث ان شغل الحيز داخل في مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم
الخياطة وشغل الحيز بالسكون محرم على ما قيل في محل النزاع من غير فرق والجواب يكون مشتركا قوله
واستدل لو لم تصح لما سقط قال القاضي وقد سقط بالاجماع فيحتمل ان الفرض ساقط عندها لا بها جمعا
بين دليله والاجماع والحق نفي الاجماع لمخالفة احمد والفرق بين مسئلتنا والخروج بوجود استحالة تعلق الامر
والنهي به معا وقول ابي هاشم انه عاص به وبالاقامة مستلزم لتكليف المحال والقول باستصحاب المعصية
بعيد لعدم النهي عنه والقول بالجهتين غير ممكن لاستحالة امتثال الخروج وعدمه معا ○ استدل على المذهب
المختار بانه لو لم تصح الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف بها عن المكلف واللازم باطل اما الملازمة
فلان الصلوة اذا لم يكن صحيحة لم يكن الاتيان بها اتيانا بفعل المأمور به والتكليف لا يسقط بعدم الاتيان
بالمأمور به واما بطلان اللازم فلما قال القاضي من انه سقط التكليف بالاجماع والذي يدل على تحقق
الاجماع ان السلف لم يأمروا الظلمة بقضاء الصلوات المؤداة في الاماكن المغصوبة وحمل القاضي ابو بكر
ان الفرض يسقط عندها لا بها جمعا بين باطنه دليله على امتناع صحة الصلوة وبين الاجماع على عدم التكليف
على ترك القضاء والحق نفي الاجماع لمخالفة احمد فانه قد خالف العلماء في سقوط التكليف بالصلوة في الدار
المغصوبة وهو اقعد بمعرفة الاجماع من غيره فانه قد بالغ في تفتيش النقليات ومع مخالفته كيف يصح
دعوى انعقاد الاجماع والفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخروج منها بتحقق الجهتين في الصلوة
في الدار المغصوبة وعدم تحققهما في الخروج منها بوجود استحالة تعلق الامر والنهي بالخروج معا لان الخروج منها
ليس له جهتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى وقول ابي هاشم انه عاص بالخروج منها وبالاقامة فيها
مستلزم لتكليف المحال فانه اذا كان عاصيا بالاقامة فيها يكون مأمورا بالخروج منها واذا كان عاصيا
بالخروج منها يكون الخروج منهيا عنه فيكون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه وليس للخروج جهتان حتى يكون
مأمورا به باحديهما ومنهيا عنه بالاخرى فيكون تكليفا بالمحال وقول امام الحرمين باستصحاب المعصية
مع الخروج ولا نهي بعيد لان المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه واذا لم يكن الخروج منهيا عنه كيف يتصور
ان يكون معصية قوله والقول بالجهتين غير ممكن اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انه يجوز
تعلق الامر والنهي بالخروج من جهتين كما في الدار المغصوبة تقرير الجواب ان القول بالجهتين للخروج
غير ممكن لاستحالة الامتثال بالخروج وعدم الامتثال به معا فان الخروج اذا كان مأمورا به يلزم الامتثال به
واذا كان منهيا عنه يلزم عدم الامتثال به قوله فصل المندوب هو المطلوب فعله شرعا
من غير ذم على تركه مطلقا والاول فصل عن الحرام والمكروه والمباح والاحكام الثابتة بخطاب الوضع
ونفي الذم عن المخير والموسع في اول الوقت ○ المندوب لغة المدعو لمهم مأخوذ من الندب وهو الدعاء

الى امرهم ومنه قول الشاعر لا يسلون اخاهم حين يندبهم في النايبات على ما قال برهانا ٥
وفي الشرع المندوب هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله فصل عن الحرام
والمكروه والمباح وغير من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع وقوله شرعا احترازا عن مذهب المعتزله
وقوله من غير ذم على تركه فصل عن الواجب المعين والمضيق وقوله مطلقا عن الواجب المخير والواجب
الموسع في اول الوقت والواجب على الكفاية قوله مسئله وهو مامور به عند الكرخي والجصاص
مجازا والقاضي وجمع من الش فعنه حقيقه لنا صحة نفي الامر عنه دليل المجاز فيقال صلوة الضحى ليس
مامورتها والعصر مامور به قالوا طاعة وليس لذاته والا لزم سقدير النهي عنه ولا لكونه مرادا ولا لصفه
مشتركه بينه وبين غيره من الحوادث والا لعمت كل حادث ومراد ولا لانه مثاب عليه والا لم يكن طاعة
سقدير عدمه ولا لكونه موعودا به اذ لو ورد لوجب فتعين انه طاعة لامتثال الامر قلنا بل لكونه
مقتضى ومطلوبا ممن له ذلك ولو كان لكونه مامورا كان تركه معصية على ان قوله لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك وقول بريرة تامرني فقال لا بل انا شافع دليل عدم الامر حقيقة ٥ ذهب الكرخي
والجصاص ابو بكر الرازي الى ان المندوب مامور به مجازا وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الش فعيه
الى ان المندوب مامور به حقيقه واختار المصنف الاول واحتج عليه بان صحة نفي الامر عن المندوب
دليل المجاز وقد صح نفيه فيقال صلوة الضحى ليس مامور به وصلوة العصر مامور به قال المثبتون لكون
المندوب مامورا به حقيقة المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذات الفعل المندوب اليه والا
لكان طاعة سقدير وروده النهي عنه ولا لكونه مرادا لله تعالى والا كان كل مراد الوقوع طاعة وليس كذلك
ولا لصفه مشتركة بين المندوب وبين غيره من الحوادث والا لعمت الطاعة كل حادث قولا ومراد متعلق
بقوله ولا لكونه مرادا ولا لانه مثاب عليه والا لم يكن طاعة سقدير عدم الثواب وليس كذلك فانه وان
لم يثب عليه لا يخرج عن كونه طاعة ولا لكونه موعودا بالثواب عليه لانه لو ورد فيه عدم لتحقق استحاله
الخلف في خبر الشارع والثواب غير لازم له بالاجماع والاصل عدم ما سوى ذلك فتعين ان يكون طاعة
لما فيه من امتثال الامر فان امتثال الامر يسمى طاعة اجاب المصنف بان كونه طاعة لكونه مقتضى و
مطلوبا ممن له الاقتضا والطلب ولا يلزم ان يكون كونه طاعة لكونه مامورا به ولو كان فعله طاعة
لكونه مامورا به لكان تركه معصية لان ترك المامور به معصية ولذلك يقال امره فعصى قال الله تعالى
افعصيت امري وقال لا يعصون الله ما امرهم ومنه قول الشاعر امرتك امرا جازما فعصيتني ٥
وليس ترك المندوب معصية بالاتفاق ويدل على انه غير مامور به حقيقة قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد عتقت تحت عبد لو راجعته عندهم
فقالت بامرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع نفى رسول الله الامر في الصورتين مع ان الفعل بلغ

فيها

فهما مندوب قوله مسئله الاكثرون انه غير تكليفي وبازعم ابو اسحق والنزاع لفظي فانه ان
عني به ما امر به او اثيب عليه فتكليفي او ما طلب جرما فليس ٥ ذهب الاكثرون الى ان المندوب غير
تكليفي وبازعم الاستاد ابو اسحق وقال انه تكليفي والنزاع لفظي فانه مبني على تفسير لفظ التكليف فانه ان
عني بالتكليفي ما امر به او ما اثيب عليه فالمندوب تكليفي وان اريد بالتكليفي ما طلب جرما اي مطلوب
طلبا يمنع النقيض فليس المندوب بتكليفي قوله فصل المكروه لغة من الكريهة وهي الشدة
في الحرب وفي الشرع يطلق على الحرام وقول محمد كل مكروه حرام يحمل حده وعن ابي حنيفة وابي يوسف
هو الى الحرام اقرب ويطلق على ترك ما ترجحت مصلحته كترك المندوب وان لم يكن منهيا فيحد بترك
الاولى وعلى ما نهي عنه تنزيها كالصلوة في الوقت المكروه فيحد بالمنهي والذي لا ذم على فعله والخلاف في كونه
تكليفا كالمندوب ٥ المكروه في اللغة ماخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب ومنه قولهم حمل كريهة اي شديد
الراس وفي معنى ذلك الكراهة والكراهية وفي الشرع يطلق المكروه ويراد به الحرام وقول محمد كل مكروه حرام
فاذا كان المكروه هو الحرام يحد المكروه حد الحرام ونقل عن ابي حنيفة وابي يوسف ان المكروه الى الحرام
اقرب ويطلق المكروه ويراد به ترك ما مصلحته ترجحت كترك المندوب وان لم يكن منهيا عنه فيحد المكروه
بترك الاولى ويطلق المكروه على ما نهي عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الاوقات والاماكن المخصوصه
فيحد المكروه بالمنهي الذي لا ذم على فعله والخلاف في كون المكروه تكليفا كالخلاف في المندوب
قوله فصل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا وينقض بخصال الكفاره والاداء في اول الوقت
مع العزم والفعل واجب وقيل ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب وينقض بافعال الله تعالى
فانها لا توصف بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك
من غير بدل والاول فصل عن فعل الله والثاني عن الواجب الموسع والمخير ٥ المباح ماخوذ من الاباحة
والاباحة لغة الاظهار والاعلان وقد يرد بمعنى الاطلاق والاذن ومنه يقال ابحته اي اطلقته
فيه واذنت له وفي الشرع قال قوم المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا وهو منقوض بخصال الكفارة المخيرة
فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها وبتقدير فعلها لا يكون مباحة بل واجبة وكذلك
اداء الصلوة في اول وقتها الموسع المصلي مخير بين فعلها وتركها مع العزم وليست مباحة بل واجبة
وقيل المباح ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب وينقض بافعال الله تعالى فانها كذلك ولا توصف
بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل والاول
فصل عن فعل الله والثاني عن الواجب الموسع في اول الوقت والواجب المخير قوله مسئله
الاتفاق ان الاباحة حكم شرعي وبعض المعتزلة انه لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل والترك وهو قبل
الشرع ومستمر بعده فليس شرعيا قلنا لا ننكر ان استفادة الحرج عنهما ليس باباحة شرعية وانما الشرعية

خطاب الشارع بالتخيير وليس ثابتا قبل الشرع فليس ما نفيتموه ما اثبتناه ٥ اتفق المسلمون على ان
الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة مصيرا منه الى ان الاباحة لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل
والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع ومستمر بعده فلا يكون حكما شرعيا قلنا لا ننكر انتفاء الحرج
عن الفعل والترك ليس باباحة شرعية وانما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل
والترك وهذا ليس ثابت قبل الشرع ولا يخفى الفرق بينهما فاذًا ما نفيتموه غير ما اثبتناه قوله
مسئلة المباح غير مامور به والكعبي لا مباح بل ما تفرض مباحا فهو واجب مامور به لنا ان الامر طلب
واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه والاجماع انه قسم من الاحكام قال كل مباح ترك حرام وتركه
واجب ولا يتم الا باحد اضداده وما لا يتم الواجب الا به واجب كونه من الاحكام ملحوظ فيه ذات الفعل
دون تعلق الامر به بسبب توقف ترك الحرام عليه وحينئذ لا يكون مامورا به جمعا بين الادلة واجيب
بان المباح ليس ترك الحرام بل شيء يترك به مع امكان تركه بغيره فلم يلزم وجوبه واجاب مع تسليم
ان الترك لا يتم الا باحد اضداده وان ما يتوقف عليه الواجب واجب لا يمكن منع كون هذا الضد
واجبا لانه غير معين في اختيار المكلف يتعين ويجب ولا مخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به
من عقلي او عادي فليس بواجب كما مر والزم ايضا انه لو كان كذلك لكان المحرم اذا ترك به محرم واجبا
والواجب اذا ترك به واجب حراما فاجاب بانه لا مانع من اتصاف الفعل بهما لاختلاف الجهة كما مر ٥
اتفق الفقهاء والاصوليون على ان المباح غير مامور به خلافا للكعبي فانه قال لا مباح في الشرع بل كل
فعل يفرض مباحا فهو واجب مامور به لنا ان الامر طلب الفعل واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح
فيه فالمباح غير مامور به والاجماع على ان المباح قسم من الاحكام فان الحكم ينقسم الى وجوب وندب
واباحة وغيرها فمنكر المباح خارق للاجماع قال الكعبي انه ما من فعل من الافعال يوصف بكونه مباحا الا
ويتحقق بالتلبس به ترك حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم ترك الحرام دون التلبس بضد من اضداده
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به بانه يجب حمله على ذات الفعل فان
المباح من الاحكام اذا لوحظ ذات الفعل دون تعلق الامر به بسبب توقف ترك الحرام عليه وحينئذ
لا يكون مامورا به جمعا بين الادلة بقدر الامكان واجيب عن قول الكعبي بان المباح ليس ترك الحرام
بل شيء يترك به مع امكان تحقق ترك الحرام بغيره فلا يلزم ان يكون واجبا فاجاب الكعبي انه اذا
سلم ان ترك الحرام واجب وان الترك لا يتم دون التلبس باحد اضداد الحرام وان ما يتوقف عليه
الواجب واجب فالتلبس بضد من الاضداد واجب فلا يمكن منع كون هذا الضد واجبا لان الواجب
من الاضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن لا خلاف في وجوبه وتعينه باختيار المكلف وتعينه
والاخلاص الا بان يقال ما لا يتم الواجب الا به من عقلي كنصب السلم للصعود وما ليس بواجب شرعا

اوعادي كقطع الرقبة السترة

فحينئذ يندفع دليل الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء شرعا
وجوب ترك اضداده وقد عرفت ضعف هذا والزم الكعبي ايضا بانه لو كان الامر على ما ذكرت لكان
المحرم اذا ترك به محرم آخر واجبا والواجب اذا ترك به الواجب آخر حراما فكان الصلوة حراما اذا ترك
بها واجب آخر وهو محال فاجاب الكعبي بانه لا مانع من اتصاف الفعل بهما اي بالوجوب والحرمة بالنظر الى
جهتين مختلفتين كما في الصلوة في الدار المغصوبة وحاصله ان يقال ما لا يتم الواجب الا به انما يكون واجبا اذا
كان متعينا لحصول الواجب به اما اذا كان الواجب كما يمكن ان يحصل به يمكن ان يحصل بغيره لا يتعين
ذلك لحصول الواجب فلا يصير واجبا وان اختاره المكلف وعينه لان اختيار المكلف لا يجعل ولعسه؟
ما ليس بواجب واجبا قوله مسئلة الحق ان المباح ليس داخلا في مسمى الواجب لان المباح
ما خير فيه بين الفعل والترك وهو مباين للواجب وقيل داخل لان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق
في الواجب وما اريد به الواجب فصل قلنا ما به الاشتراك ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي فان عني
المباح ما اذن في فعله مطلقا فجنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص والمندوب وان اريد ما اذن
فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس قطعا ٥ اختلفوا في ان المباح هو داخل في مسمى الواجب ام لا فقال
طائفة لا وهو الحق وقال اخرى نعم وهو الباطل حجة الحق ان المباح ما خير فيه بين الفعل والترك
وما خير بين الفعل والترك مباين للواجب فالمباح مباين للواجب والمباين للشيء غير داخل في مسمى
ذلك الشيء شبهة الباطل ان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب والوارد التي اختص بها
الواجب فصل له غير داخل فيه للاشتراك قلنا ما به الاشتراك وهو ما لا حرج في فعله ليس تمام حقيقة
المباح والنزاع لفظي فان عني بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير ان يتقيد بعدم الاذن في الترك
فجنس للواجب وللمباح بالمعنى الاخص وللمندوب فان الثلثة مشتركة في انه اذن في فعله وان اريد بالمباح
ما اذن في فعله ولم يذم على تركه فليس بجنس للواجب قطعا لكن يكون جنسا للمندوب وللمباح بالمعنى الاخص
وان اريد به ما اذن في فعله وتركه من غير ترجيح احدهما من غير بدل يخرج عنه سائر الاحكام قوله
مسئلة وعلى هذا فاذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز منعاه اصحابنا وانبته الشافعي وظهرت الفائدة فيمن
حلف على يمين فراى غيرها خيرا فليكفر عن يمينه ثم ليأت الذي هو خير فان الوجوب سابقا منسوخ بالاجماع
بقي الجواز عنده ولم يبق عندنا قال لان من ضرورة الوجوب الجواز ولا عكس في الاسعا قلنا الماهيتان
متغايرتان ولو سلم فما هو جزء الوجوب منتف بانتفائه لاستحالة تقاحصه النوع والجنس بعد عدم
النوع ولا وجود للاعم الا متشخصا فالحق ان الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا بل حكم شرعي يثبت
بدليل منفصل كما في جواز صوم عاشورا بعد انتساخ الوجوب فانه ثابت لصلاحية كل يوم لصوم النفل
من قبل ٥ لما بين ان الجواز جنس للواجب بنى عليه مسئلة وهي انه اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز فقال

نفاه اصحابنا اى اذا نسخ الوجوب لا يبقى الجواز واثبته الشافعى اى اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز
وظهرت فائده الخلاف فى قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا فليكفر عن يمينه
ثم ليات الذى هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفاره على الحنث ووجوب سبق الكفارة
على الحنث منسوخ بالاجماع فبقى جواز سبق الكفارة على الحنث عند الشافعى رحمه الله ولم يبق
عند اصحاب ابى حنيفه رحمه الله قال الشافعى رحمه الله لان من ضروره الوجوب الجواز وليس من ضروره
الجواز الوجوب فان الجواز مشترك بين الوجوب وغيره فيكون الجواز اعم من الوجوب مطلقا والعام
من ضروره الخاص وليس الخاص من ضروره العام ولا عكس فى الانتفاء اى انتفاء الجواز ليس من ضروره
انتفاء الوجوب فان انتفاء العام غير لازم لانتفاء الخاص فيجوز انتفاء الوجوب بدون انتفاء الجواز
فاذا كان الوجوب ثابتا فلا بد من دليل يثبته والدليل الدال على تحقق الوجوب دال على
تحقق الجواز واذا نسخ الوجوب فلا بد وان يكون بدليل فالدليل على نسخ الوجوب يفيد انتفاء
الوجوب ولا يدل على انتفاء الجواز لما عرفت ان انتفاء الخاص غير مستلزم لانتفاء العام فيبقى
الدليل الدال على الجواز سالما عما يعارضه فان الناسخ لا يعارضه فبقى الجواز عملا بالدليل
الدال على الجواز السالم عما يعارضه قال المصنف قلنا الماهيتان متغايرتان اى ماهيه
الوجوب وماهيه الجواز واذا كانتا متغايرتين لم يكن احدهما من ضروره الاخرى فلا يكون
الجواز من ضروره الوجوب ولو سلم ان الجواز من ضرورة الوجوب فالجواز الذى هو جزء الوجوب
منتف بانتفائه لاستحالة حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ولا وجود للاعم الا متخصصا
فالحق ان الجواز الباقى ليس هو جزء الوجوب قطعا بل حكم شرعى ثبت بدليل منفصل كما فى جواز
صوم عاشورا بعد انتساخ الوجوب فانه ثابت لصلاحيته كل يوم لصوم النفل من قبل
ولقايل ان يقول ان اردتم بقولكم الماهيتان متغايرتان انهما متباينتان فممنوع فان الجواز
اعم من الوجوب والاباحة والندب والاعم لا يباين الاخص وان اردتم به ان مفهوم الوجوب
مغاير لمفهوم الجواز فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون احدهما من ضرورة الاخر فان العام مغاير
للخاص فى المفهوم وهو من ضروره الخاص قوله ولو سلم فما هو جزء الوجوب منتف بانتفائه لقايل
ان يقول الجواز اعم من الوجوب ولا يلزم ان يكون جزءا لجواز ان يكون اعم من الوجوب
ولازما له ولا يكون جزءا بل لازما خارجا عن ماهيه الوجوب سلمنا انه جزء الوجوب لكن لا نسلم
انه منتف بانتفاء الوجوب فان الجزء لا يلزم انتفاؤه بانتفاء الكل اذا كان اعم من الكل وههنا اعم
قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع قلنا الاستحالة ممنوعه فانها مبنية
على ان الفصل علة للحصة النوع من الجنس وهو ممنوع وقد علم وجه المنع فى فن آخر وليس مسلم

ان الفصل علة للحصة ولكن لا نسلم انه علة فى الماهيات الوضعية بل انما هو علة فى الماهيات المحصلة
فان الوجوب الذى فرضنا انتفاءه هو من الاحكام المتعلقة التعلق التنجيزى ليس من الاحكام المتعلقة
التعلق العقلى التى قدمتم تمنع انتفاؤها ولئن سلم ان الفصل علة لحصة النوع مطلقا سواء كانت
الماهيه محصلة او وضعية فلا نسلم انه يلزم من انتفاء الفصل انتفاء الجزء الاعم وانما يلزم
ذلك ان لو لم يكن انتفاء الفصل مستلزما لفصل آخر يتقوم الجنس به وههنا كذلك فان الفصل
الذى يتقوم الجواز به فى الوجوب هو الحرج فى الترك فاذا انتفى يلزم عدم الحرج فى الترك وهو فصل
صالح لان يتقوم الجواز به قوله ولا وجود للاعم الا متخصصا مسلم قوله فالحق ان الباقى ليس هو
جزء الوجوب قطعا ممنوع وسند المنع ما ذكره على ان قوله الباقى يشعر بانه جزء الوجوب فان
الجواز الذى ليس جزء الوجوب لا يقال له الباقى ولما كان هذا البحث خارجا عن اصول الفقه
آثرنا فيه الاختصار على ما ذكر قوله مسئله الحق انه ليس بتكليف والنزاع فيه مع ابى اسحق
لفظى فان معناه وجوب اعتقاد الاباحه والوجوب تكليف وعندنا الفعل فيه كلفه ومشقه
ولا تكليف مع التخيير اختلفوا فى المباح هل هو داخل تحت التكليف واتفق الجمهور من العلما
على النفى اى على ان المباح ليس بتكليف خلافا للاستاد ابى اسحق الاسفراينى والحق ان النزاع
فى ان المباح تكليف لفظى فان عند ابى اسحق معنى كونه تكليفا وجوب اعتقاد الاباحه والوجوب
تكليف وعند الجمهور التكليف الفعل فيه كلفه ومشقه ولا كلفة فى المباح لكونه مخيرا بين الفعل والترك
قوله فصل الاحكام الثابته بخطاب الوضع اصناف الاول الحكم على الوصف بالسببيه
والسبب ما يتوصل به الى مقصود ما وفى الشرع كل وصف ظاهر منضبط دل السمع على كونه
معرفا لاثبات حكم شرعى كجعل الدلوك سببا للصلوه وسر تعالى فى كل واقعه عرف حكمها بالسبب
حكمان نفس الحكم والسببيه المحكوم بها على الوصف المعرف وفايدة نصب الاسباب تعريف
الاحكام بعد انقطاع الوحى لحذر التوقف فى كل واقعه على الخطاب والموجب هو الله تعالى والسبب
اماره لا موجب لذاته والا لكان موجبا قبل الشرع والخطاب عندنا للاداء والوجوب بالسبب
فهو جبرى والاداء اختيارى كما تجب الصلوه على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطع الجنون
والاغماء دون يوم وليله وكما تجب العشر والفطره على الصبى عندنا والزكوه عند الشافعى نظرا الى
انعقاد السبب ولا خطاب لما فرغ من الاحكام الثابته بخطاب الاقتضاء او التخيير شرع
فى الاحكام الثابته بخطاب الوضع والاحكام الثابته بخطاب الوضع اصناف الاول الحكم
على الوصف بكونه سببا والسبب فى اللغه ما يمكن التوصل به الى مقصود ما ومنه سمى الحبل
سببا وفى الشرع السبب عباره عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل السمعى على كونه معرفا لاثبات

حكم شرعي وما فيه من القيود المقيدة للاحتراز ظاهر وذلك كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب
الصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس والحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه
بالسببية بل حكم الشرع عليه بالسببية ولله تعالى في كل واقعة عرفا الحكم فيها بالسبب والدليل
آخر من الادلة السمعية حكمان احدهما نفس الحكم المعرف بالسبب والآخر السببية المحكوم بها على
الوصف المعرف للحكم وفائدة نصب الاسباب معرفات للاحكام تعريف الاحكام بعد انقطاع
الوحي لعسر وقوف المكلفين في كل واقعة من الوقايع على خطاب الشارع بعد انقطاع الوحي حذرا
من تعطيل اكثر الوقايع عن الاحكام الشرعية وسواء كان السبب مما يتكرر الحكم بتكرره كدلوك الشمس بتكرره
لوجوب الصلوة او غير متكرر كالاستطاعة للحج وسواء كان وصفا وجوديا او عدميا شرعيا
او عقليا كما يأتي في موضعه فهو امارة معرفة للحكم لا موجبا له لذاته والا كان موجبا له قبل ورود
الشرع والموجب هو الله تعالى والخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع والوجوب
بالسبب والوجوب جبري لم يشترط له اصلا اختيار العبد وقدرته بل ثبت بدون اختياره كما ثبت
السبب بدون اختياره واما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اي ثبت
في حال لو اختار العبد فيها الاداء لقدر عليه لان وجوب الاداء موقوف على اختيار العبد على معنى انه
ان اختار وجوبه ثبت والا فلا والحاصل ان اصل الوجوب ثبت بالسبب ولا يشترط فيه القدرة
على الاداء ووجوب الاداء ثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اي سلامة الاسباب
والآلات ووجوب الاداء يتوقف على احسان الفعل كما يجب الصلوة على من لا يصلح للخطاب كالنائم
والمجنون والمغمى عليه اذا انقطع الجنون والاغماء دون يوم وليلة فانهم مواخذون بالقضاء بعد الانتباه
والافاقة والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت ممن عنده وجد منه التفويت ولولا التفويت لما وجب
القضاء ولولا الوجوب لما تصور التفويت وكما يجب العشر وصدقة الفطر على الصبي عند اصحاب ابي حنيفة
اذا كان له مال عند تقرر السبب مع ان الخطاب موضوع عنه وكما يجب الزكوة في مال الصبي عند الشافعي
نظرا الى انعقاد السبب مع ان الخطاب موضوع عنه قوله فان قيل لو كانت السببية حكما
لافتقرت الى سبب معرف ويدور او تسلسل ثم الوصف ان كان معرفا بنفسه لزم ذلك قبل الشرع
او بصفة فالكلام فيه عايد فالدور او التسلسل لازم ثم الطريق الى معرفة كون الوصف سببا هو
ما استلزمه من الحكمة الداعية من جلب مصلحة او دفع مفسدة وهو ممتنع لامكان تعريف الحكم بنفس
الحكمة من دون الوصف ولانها ان كانت قديمة لزم قدم معرفة السببية او حادثة احتاجت الى معرف
آخر لخفائها ويعود التقسيم قلنا نقطع بان معرفة السببية بالخطاب او بالحكم اللازم للوصف مع اقتران
الحكم بها في صورة والحكمة المعرفة ليست مطلق حكمة بل المضبوطة بالوصف المقترنة بالحكم والا يمتنع تعريف

الحكم بها لخفائها واضطرابها واختلافها بالاشخاص والاحوال والازمان ثم اذا كانت مضبوطة
بالوصف فهي معروفة بنفسها ولا يلزم من تقدمها على الشرع كونها معرفة للسببية لتوقف ذلك
على اعتبارها في الشرع ه فان قيل لو كانت السببية حكما شرعيا لافتقرت في معرفتها الى سبب
آخر يعرفها ويدور ان افتقر كل واحد من السببين الى الآخر او تسلسل ان كان كل سبب مفتقر
الى غير الآخر وهو محال ثم الوصف المعرف للحكم اما ان كان معرفا للحكم بنفسه لزم ان يكون معرفا له
قبل ورود الشرع وهو محال او معرفا للحكم بصفة زائدة عليه فالكلام في ذلك الوصف الزائد عايد
والدور او التسلسل لازم لانه ان كان معرفته مرتبة من المراتب بما هو سابق عليه يلزم الدور والا يلزم في
التسلسل ثم الطريق الى معرفة كون الوصف سببا للحكم انما هو ما يستلزمه من الحكمة الداعية للحكم من جلب
مصلحة او دفع مفسدة وذلك ممتنع لوجهين الاول لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية لامكن تعريف المسبب
بنفس الحكمة من دون توسط الوصف وليس كذلك بالاجماع الثاني ان الحكمة اما ان يكون قديمة او حادثة
فان كانت قديمة لزم من قدمها قدم موجبها وهو معرفة السببية وان كانت حادثة احتاجت الى معرف
آخر لخفائها ويعود التقسيم في ذلك المعرف قلنا نقطع بان معرفة السببية مستندة الى الخطاب او الى
الحكم الملازم للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة فلا يستدعي سببا آخر يعرفها حتى يلزم الدور
او التسلسل وبه يندفع الاشكال الثاني ايضا واما الوجه الاول من الاشكال الثالث فالوجه في دفعه
ان الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترنة بالحكم ولا يكون مجردها
معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير مضبوطة بنفسها ولا بملزومها من الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها
لعدم الوقوف عليها به التعريف لاضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان
وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رده الى سبب الى المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال
الحكمة دفعا للعسر والحرج عنهم واما الوجه الثاني منه فالوجه في دفعه ان يقال الحكمة اذا كانت مضبوطة
بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف آخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع كونها معرفة
للسببية لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع ولا اعتبار لها قبل ورود الشرع قوله سبب
سبب وجوب الايمان العقل على القول بانه موجب بنفسه ومعناه ان الله تعالى موجب والعقل
معرف وعليه فخر الاسلام وعلى هذا فالاحكام واجبة على من لم تبلغه الدعوة وعلى الصبي العاقل قبل
الشرع والاداء منه بعد انعقاد السبب ونفس الخطاب على القول بان العقل غير موجب وعلى
هذا فلا يجب قبل بعثة بالعقل بل الشرع وسبب وجوب الصلوة وقتها وامارة السببية النسبة
باللام كدلوك الشمس والاضافة كصلوة الظهر الدالين على الاختصاص والتكرر بتكرره وفساد الاداء
قبله والصحة في اوله مع تاخر الدوم كما مر وسبب الزكوة ملك النصاب للنسبة ولهذا جاز التعجيل عن الحول

لانه دون الاستنما في زمان فاقيم الحول مقام حقيقة النما وكان المال الواحد بسبب تكرار الاحوال
متكررا حكما وسبب الصوم ايام رمضان ومتى كان الوقت سببا كان ظرفا صالحا للادا فخرج الليل
لعدم الصلاحية ولانه منسوب اليه ومتكرر به ولهذا وجب على صبي بلغ وكافر اسلم في بعضه لان كل
يوم سبب صومه وسبب الفطر على كل مسلم عن راس يمونه ويلي عليه بالنص اد وا عمن تمونون ادوا عن كل
حر وعبد ولذلك يضاعف الوجوب بالروس والوقت شرطه والنسبة اليه مجازية وسبب الحج البيت
للنسبة والوقت شرط الادا لعدم التكرر بتكرره وكذلك الاستطاعة بالمال لصحة الادا من الفقير
ولا يصلح المال سببا لعباده بدنيه ● لما ثبت ان للمشروعات اسبابا بين سبب كل واحد منها فسبب
وجوب الايمان لانه اصل العبادات فقال سبب وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اي الايمان الذي هو
مطابق للحقيقة بان يومن بوجوده ووحدانيته وباسمائه مثل العليم والقادر والحكيم وسائر اسمائه
وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة وسائر صفاته الحقيقة اعلم ان الله تعالى خلق من هو اهل الوجوب
الايمان عليه مع وجود اشيا اخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو
اهل له وهو ذو العقل وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه وهو مع ذلك يكون سببا
لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشيا يكثر اسباب وجوب الايمان
ووجوب الايمان بالله تعالى وسببه في الظاهر الايات الدالة على حدث العالم لكن العقل
الذي هو اهل للوجوب عليه وهذه الايات غير موجبة بذاتها وعقل من وجب عليه ايضا غير موجب
عليه ولكن الله تعالى هو الموجب بان اعطاه الله تعالى اله يستدل بتلك الاله على معرفة الواجب فقد
جعل الله تعالى حدث العالم والعقل الذي هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله
مع انه يمكن ان يجعل شيئا اخر سببا وامارة على ايجابه الايمان لا يكون ذلك الشي لازما للوجوب
كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس بلازم للوجوب فان الوجوب
بانت بعد مضي الوقت وانقضا الشهر ولكنه تعالى اجرى سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دايما
ملازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال اذا عرف ذلك فنقول سبب وجوب الايمان مطلب
العقل على القول بان العقل موجب بوجوب الايمان بنفسه لا على معنى انه موجب حقيقي بل على
معنى ان الله موجب وقد جعل العقل معرفا بنفسه وعليه فخر الاسلام وعلى هذا فالاسلام واجب
على من لم يبلغه الدعوة وعلى الصبي العاقل قبل الشرع وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال
ولا مامورا به والادا منه بعد انعقاد سبب وجوب الادا وذلك لان العقل بنفسه سبب للوجوب
وقد يحقق في حقه والسببية ملازم للوجوب فيتحقق الوجوب وسبب وجوب الايمان الخطاب على القول
بان العقل غير موجب بنفسه وعلى هذا لا يجب الايمان قبل الشرع وبعد الشرع يجب الايمان بالعقل

بجعل

بجعل الشرع لا بنفسه وسبب وجوب الصلوة وقتها وليس المراد بالسبب العلة العقلية التي تشترط
التاثير لصحتها بل هي علم جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب واما سببية الوقت لوجوب
الصلوة فنسبة الصلوة الى وقت الدلوك باللام قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فنسب الصلوة
الى وقت الدلوك باللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام للتعليل
والاختصاص يقال تطهر للصلوة وتاهب للشتا ويقال اتخذ فلان الصيافة لفلان اي بسببه وخرج فلان
لقدوم فلان يعني قدومه سبب لخروجه وايضا امارة السببية الاضافة بدون اللام وقد اجمعوا على اضافة
هذه الصلوة الى الوقت يقال صلوة الفجر وصلوة الظهر والاصل في اضافة الشي الى الشي ان يكون ثابتا
كاضافة الولد الى الوالد والاصل في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب
فيكون وجوب الصلوة ثابتا بالوقت مختصا به وايضا امارة السببية تكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت
وفساد ادا الصلوة قبل دخول الوقت وصحة الصلوة في اول الوقت مع تاخر لزوم الادا بالخطاب
قيل لا نفهم من وجوب العبادة شي سوى وجوب الادا ولا خلاف ان وجوب الادا بالخطاب فلا يكون
وجوب العبادة بالوقت اجيب بان الوجوب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو
سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الادا او لم يوجد وفي رمضان
يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سوا وجد الخطاب بالادا لوجود شرطه وهو التمكن من الادا
او لم يوجد وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل مايتي درهم
من الفضة لانه ينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال ويضاعف النصب في وقت واحد ايضا ولان بضاعفه
سبب وجوب الزكوة النصاب جاز تعجيلها بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب لان جواز الادا
لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك مادون النصاب فعجل الزكوة ثم تم له ملك النصاب وحال
الحول لم يقع المودى عن الزكوة لعدم السبب قوله غير ان الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب
بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الادا في الحال ولا يتاخر الى مضي الحول تقريرا لجواب
ان اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان تكامله يتوقف على النما لان الحاجة الى المال تتجدد
زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوايج لا محالة عن قريب واذا كان ناميا يصير النماء لدفع
الحوايج متى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنا ويتيسر عليه الادا منه فشرط النماء لوجوب
الادا تحقيقا للغنا واليسر اللذين تنبنت هذه العباده عليهما ولانما الا بالزمان فاقيم الحول
مقام النما لانه مستجمع للفصول الاربعة المختلفة التي لها تاثير في حصول النما من غير السايمة
بالدر والنسل وفي اموال التجارة بالربح زيادة القيمة لرغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه
فصار مضي الحول شرطا لوجوب الادا تعليه وكان المال الواحد اشارة الى جواب دخل

بتقرير الدخل انه يلزم على ما ذكر ان لا يتكرر الواجب بتكرر الشرط الذى هو الحول وقد يتكرر الوجوب
ههنا فى مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة بتقرير الجواب ان المال الواحد يتجدد النماء جاز مجرى
المتجدد بنفسه فان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون بتجدده بمنزلة تجدد المال كالراس
فى صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المونة فصار بمنزلة المتجدد بتجدد المونة وتجدد الحول فى حكم
تجدد النماء فكان المال الواحد بسبب تكرر الاحوال متكررا حكما وسبب وجوب صوم رمضان ايام
رمضان دون الليالى فان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء اى محلا له كوقت الصلوة لما جعل
سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد بكونه ظرفا ان الواجب يؤدى فيها لان الوقت ينفصل عن الاداء
فخرج الليل لعدم صلاحيته للاداء ولان يوم رمضان منسوب اليه الصوم فيقال صوم يوم رمضان
وتكرر الصوم بتكرر اليوم ولان كل يوم سبب لوجوب صومه وجب على صبى بلغ فى بعض الشهر
او كافر يسلم فى بعض الشهر بقدر ما ادركه لان الجزء الاول الذى يتحرى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
فيجب صوم جميع اليوم متناولا اياه لان الواجب فى الشهر اشياء متغايرة فان صوم كل يوم عبادة
على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرايط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض
كالصلوة فى اوقاتها بل التفرق فى الصيام اكثر منه فى الصلوات فان التفرق فى الصلوات باعتبار
ان اداء الظهر لا يجوز فى وقت الفجر ويفوت بمجىء وقت العصر قبل اداء الظهر هذا المعنى فيما نحن فيه موجود
وزيادة وهى ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لا فرضا ولا نفلا واذا كان
كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذى قلنا وسبب وجوب صدقة الفطر
على كل مسلم غنى رأس يلى عليه ولاية التزويج والاجارة وغير ذلك ويمونه اى يقوم بكفايته ويتحمل
مونته والذى يدل على اعتبار الامرين فى السببية الولاية والمونة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم
ادوا عمن تمونون وبقوله عليه الصلوة والسلم ادوا عن كل حر وعبد بيانه ان كلمة عن لانتزاع الشىء عن الشىء
ومجاوزته عنه فيدل عن فى الحديث على احد وجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا
ينتزع الحكم عنه كما يقال ادى الزكوة عن ماله اى بسببه فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة عن كذا
او يكون ما دخل عليه عن محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه كالدية يجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة والثانى
باطل لاستحالة الوجوب على العبد والفقير والكافر لان العبد لا ملك له والفقير فى حكمه فلا تكليفان بما
ليس فى وسعهما والكافر ليس اهلا للقربة فتعين ان يكون المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل
عليه عن سبب فعلم ان الراس سبب ولا حاصل ان الراس هو السبب تضاعف وجوب صدقة الفطر
بتضاعف الروس من الاولاد الصغار والمماليك فى وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف
بتعدد الراس فدل ان الراس هو السبب لا الوقت ولكن الوقت شرط حتى لا يجب الاداء الا بعد الشرط

قوله

قوله والنسبة اليه مجازية جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل انها تنسب الى الوقت يقال صدقة الفطر فيدل
على ان الوقت هو السبب تقرير الجواب ان نسبة الصدقة الى الفطر مجازية باعتبار انه زمان الوجوب فلا
يقتضى كونه سببا وانما حمل على المجاز لان الاضافة يحتمل المجاز لهذا يضاف الشىء الى غيره لملابسة واما تضاعف
الوجوب بتضاعف الروس فلا يحتمل المجاز لان المجاز من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ
وسبب وجوب الحج البيت لنسبة الحج الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولم يتكرر
وجوب الحج لان البيت غير متجدد والوقت شرط جواز الاداء اذ الاداء لا يصح بدونه وليس الوقت
سبب لوجوب الحج لانه لم يتكرر الوقت وكذلك الاستطاعة بالمال شرط لكن لوجوب الاداء لا للصحة فان
اداء الحج صحيح من الفقير ولا يكون الاستطاعة بالمال سببا لوجوب الحج لان المال لا يصلح سببا لعبادة
بدنية ولهذا لا ينسب الحج الى الاستطاعة ولا يتكرر بتكررها قوله وسبب العشر الارض
النامية حقيقة بالخارج وفيه معنى المونة والعبادة ويتكرر بتكرر الخارج تقديرا ولم يجز التعجيل قبل الخارج
لانه بمعنى السبب لوصف العبادة فلو عجل خرج معنى المونة والعبادة وكذلك سبب الخراج والنماء معتبر
فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فهو مونة باعتبار الاصل عقوبة باعتبار الوصف وسبب الطهارة الصلوة
وهى شرطها فلم يجب قصدا بل عند ارادة الصلوة والحدث شرط لا سبب لزواله واسباب
الحدود ما ينسب اليه من زنا وسرقة وقتل وسبب الكفارة ما ينسب اليه ويكون دائرا بين الحظر
والاباحة كالفطر وقتل الخطأ والصيد واليمين لا قتل العمد والغموس وسبب وجوب العشر
الارض النامية حقيقة بالخارج قوله حقيقة احتراز عن الخراج فان سببه الارض بالنماء تقديرا وانما
قلنا الارض النامية سبب العشر لان العشر ينسب الى الارض يقال عشر الارض وفى العشر معنى المونة
اى فى وجوب العشر معنى مونة الارض لان الارض اصل فى وجوبه يعنى اذا وجب العشر يجب مونة
للارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الوقت الموعود والارض سبب
لبقائه فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك
مونة عبيدهم ودوابهم وعمارة الاراضى ونفادها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن
الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا الى اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لانهم يذبون
عن حرم الاسلام معنى فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها وفى العشر ايضا معنى العبادة
باعتبار كون الواجب جزءا من النماء قليلا من كثير كالزكاة يتعلق بالمال النامى بهذه الصفة فاشتمل على معنى
المونة والعبادة ولما كانت الارض التى هى سبب لوجوبه اصلا والنماء الذى يتعلق به معنى العبادة
وصفا لها كان معنى المونة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا قوله ويتكرر بتكرر الخارج تقرير الجواب عما
يقال ان الواجب يتكرر بتكرر الخارج فيكون الخارج سببا تقرير الجواب ان تكرر الواجب عند تكرار

يتكرر وجوب الحج صح

وعمارة دورهم صح

الخارج باعتبار تكرار الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج
لان الخارج بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر فلو عجل قبل الخارج فات معنى العبادة لامتناع
حصول المسبب قبل السبب واذا خرج معنى العبادة عنه بقي مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها
فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والمعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج
فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدي التعجيل فيه الى تغييره كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك النصاب
النامي لانه لا يؤدي الى التغيير وكذلك سبب الخراج الارض النامية لكن النماء معتبر في الخارج تقديرا
بالتمكن من الزراعة لان الواجب غير جنس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج وعلق بالتمكن من الزراعة
لئلا يتعطل حق المقاتلة والخراج مؤنة باعتبار تعلقه باصل الارض كما في العشر وعقوبة باعتبار
الوصف الذي هو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض
عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض عادة الكفرة وقد ذمهم الله تعالى
بذلك في قوله اعز اليهم واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم
اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وسبب وجوب الطهارة وجوب الصلوة او ارادة الصلوة لان
الطهارة تضاف الى الصلوة يقال طهارة الصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل وسبب الطهارة
بالصلوة حتى يجب بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية والطهارة
شرط الصلوة فلم يجب قصدا بل تبعا عند ارادة الصلوة او وجوبها فان شرط الشي وجوبه
مع لوجوب الشي كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها متعلق بوجوب
الصلوة والحدث شرط وجوب الطهارة لا سبب لها لزوال الحدث بالطهارة اي الطهارة ازالة
للحدث والحدث ازالة للطهارة وما يكون رافعا للشي ومنافيا له لا يصلح ان يكون سببا له واسباب
الحدود ما نسب اليه من زنا وسرقة وقتل كما يقال حد الزنا وحد السرقة وسبب وجوب الكفارة
ما نسب الكفارة اليه ويكون دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان بصوم الجناية فانه باعتبار
انه فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكقتل الخطا فانه
داير بين الحظر والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل مباح ومن حيث انه قصر محظور وكقتل
الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام واليمين سبب
الكفارة لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم ويقال كفارة
اليمين ولا يكون قتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة لانه ليس بداير بين الحظر والاباحة
بل حظر محض قوله الثاني الحكم على الوصف بالمانعية فمنه مانع الحكم وهو كل وصف
وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكم السبب كالابوة

في القصاص مع القتل العمد ومنه مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين
في الزكوة مع ملك النصاب الصنف الثاني من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه
مانعا والمانع قسمان مانع الحكم ومانع السبب فمانع الحكم هو وصف وجودي ظاهر منضبط
مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمه كالابوة في القصاص مع القتل العمد
العدوان فان الابوة وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزمة لحكمة تقتضي نقض القصاص الذي هو
حكم السبب الذي هو القتل العمد العدوان فان الابوة مستلزمة لحكمة تقتضي نقض القصاص وهي كون
الاب سبب وجود الابن فلا يحسن ان يكون الابن سببا لعدمه ثم مانع سبب الحكم هو وصف وجودي
يقتضي لاخلال لحكمة السبب كالدين على من ملك نصابا كاملا فانه وصف وجودي يقتضي لاخلال حكمة
سبب وجوب الزكوة فان سبب وجوب الزكوة تحقق النصاب الكامل وحكمته سد خلة الفقراء ووجود
مانع السبب اي الدين يخل بحكمة السبب قوله الثالث الحكم بالشرطية فما كان عدمه مخلا
بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب البيع وما كان عدمه مستلزما لعدم
حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة الصنف الثالث من
الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا والشرط على قسمين شرط السبب وشرط
حكم السبب فما كان من الاوصاف عدمه مخل بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم في باب
البيع فان ثبوت الملك حكم صحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمة صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة
البيع لان عدم القدرة على التسليم يستلزم عدم القدرة على الانتفاع الموجب لاخلال اباحة الانتفاع
وما كان عدمه مستلزما لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم
كعدم الطهارة في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة فان حصول الثواب ودفع العقاب حكم والصلوة سببه
وحكمة الصلوة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط حكم الصلوة فان عدم الطهارة يستلزم ما يقتضي
نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلوة قوله الرابع
الحكم بالصحة في العبادات عند المتكلم موافقة الامر وعند الفقهاء سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات
ترتب ثمرة العقد عليه الخامس الحكم بالبطلان والباطل ما لم يشرع باصله ولا وصفه والفاسد عند
الشافعي مرادف له وعندنا مغاير للباطل والصحة الصنف الرابع من الاحكام الثابتة بخطاب
الوضع الحكم بالصحة والصحة لغة مقابل السقم وفي الشرع يطلق الصحة على العبادات تارة وعلى
عقود المعاملات اخرى فالصحة في العبادات عند المتكلم موافقة امر الشارع وجب القضاء
او لم يجب وعند الفقهاء سقوط القضاء بالفعل فصلوة من ظن انه متطهر ثم تبين انه لم يكن متطهرا
صحيحة عند المتكلم لموافقة امر الشارع بالصلوة على حسب حاله وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها

غير مسقطة للقضا والصحة في المعاملات ترتب ثمرة العقد المطلوبة منه عليه الصنف الخامس
من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع الحكم بالبطلان والباطل عند اصحاب ابي حنيفة ما لم يشرع باصله
ولا بوصفه والصحيح هو المشروع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ولا بوصفه قوله السادس
الرخصة وهي ما شرع لعذر مع المحرم فمنها كاملة وهي ما استبيح مع المحرم وحكمه كالمكره على الكفر
بالقتل فان العزيمة في الصبر لقيام المحرم والعذر ان حق العبد يفوت به صورة ومعنى وحق الله تعالى
باق معنى لوجود التصديق وصورة هو حرمة لعدم وجوب التكرار لكن فيه هتك حق الله تعالى ظاهرا
فكان له بذل حقه والصبر اولى لكونه جهادا وكذلك الامر بالمعروف رخص تركه خوف القتل والاقدام
جهاد باعتبار تفرق الفسقة بخلاف غاز تقدم ويعلم انه يقتل من غير نكاية في العدو لكونه مضيعا
نفسه وكذلك المكره على اتلاف مال الغير وعلى الفطر والجناية في الاحرام ومنها قاصرة وهي ما استبيح
مع المحرم وتراخي حكمه كفطر المسافر في رمضان والعزيمة اولى لكمال السببية ومثل رخصة السلم
مجازا فان الاصل ان يكون المبيع عينا وقد سقط في السلم اصلا تخفيفا وكذلك من اكره على الخمر والميتة
او اضطر اليهما لسقوط الحرمة ويأثم بالصبر لان الحرمة لصيانة عقله ونفسه فاذا فات ما لاجله
حرم لم يستقم صيانة البعض بفوت الكل فكان بالصبر مضيعا نفسه وكذلك القصر عندنا لتسميتها
في النص صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط ولان الرخصة تيسير وهو متعين فيه ولان
التخيير للترفق وانه يستدعي جهتي يسر كفطر المسافر حنفية من وجه لما ذكر الصوم وعن حنيفة
للمشقة الناجزة وجهة اليسر هاهنا متحدة فكانت اسقاطا ولا يلزم خيار المادون له في الجمعة
منها ومن الظهر والاختيار من حلف ان دخل الدار ليصوم سنة فدخل وهو مخير بين صومها وصوم
الكفارة لاختلاف ما فيه الخيار فاستقام طلب الرفق بظهر مسلما المدبر يجني يلزمه الاقل من الارش
والقيمة بخلاف العبد حيث يخير مولاه بين الدفع والفدا والفرق الاتحاد والاختلاف في الصنف
السادس الرخصة اعلم ان العزيمة في اللغة والرقم وهي ماخوذة من عقد القلب المؤكد على امرها ومنه
قوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي قصدا مؤكدا ومنه سمي طائفة من الرسل اولي العزم لتاكد قصدهم
في اظهار الحق واما في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله تعالى كالعبادات الخمس وقيل
العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع قال
فخر الاسلام العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة
لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب
الطاعة قوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصالتها لا تقييد ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق
بالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات والرخصة في اللغة تسكين الخاء عبارة عن التيسير

صح والفاسد عندنا هو مرادف له وعند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم الفاسد مغاير للباطل والصحيح فان الفاسد هو المشروع باصله دون وصفه

والتسهيل

والتسهيل ومنه يقال رخص الشعر اذا تيسر وسهل ويقع الخاء عبارة عن الاخذ بالرخص والرخصة
في الشرع قيل ما ابيح فعله مع كونه حراما وهو يناقض ظاهره وقيل ما رخص فيه مع كونه حراما وهو مع ما فيه
من تعريف الرخصة بالترخيص المشتق من الرخصة غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وقيل
الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام سبب المحرم وهو غير جامع فان الرخصة كما قد يكون بترك الفعل
كاسقاط وجوب صوم رمضان والركعتين من الرباعية في السفر فالواجب ان يقال الرخصة ما شرع من
الاحكام لعذر مع قيام سبب المحرم فيعم النفي والاثبات ثم العذر المرخص ان كان راجحا على المحرم
فموجبه لا يكون رخصة بل عزيمة لانه لو كان رخصة لكان كل حكم ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض
المرجوح رخصة وهو خلاف الاجماع وان كان مساويا وقلنا بتساقط الدليلين المتعارضين من كل وجه
والرجوع الى الاصل فلا يكون ذلك رخصة والا كان كل فعل بقينا فيه على النفي الاصلي قبل ورود الشرع
رخصة وهو ممتنع وان لم نقل بالتساقط فمن يقول بالوقف عن الحكم بالجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح
يكون ذلك عنده عزيمة لا رخصة ومن يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز والحكم بالتحريم يلزم ان لا يكون اكل
الميتة حالة الاضطرار رخصة عنده ضرورة عدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم لان الاكل واجب جزما
وقد قيل بكونه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح
ومخالفة الراجح وهو في غاية الاشكال وان كان هذا القسم هو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير
والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وعلى هذا فاباحة شرب الخمر والتلفظ بكلمة الكفر عند
الاكراه وتاخير صوم رمضان والقصر في الرباعية في السفر والتيمم مع وجود الماء للجراحة او
لبعد الماء او لبيعه باكثر من ثمن المثل رخصة حقيقة واكل الميتة حالة الاضطرار وان كانت عزيمة
من حيث هو واجب استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم وما لم يوجبه الله علينا وان
كان واجبا على من قبلنا فليس رخصة حقيقة وان سمي رخصة لعدم الدليل المحرم لتركه وكذا كل حكم ثبت
جوازه على خلاف العموم المخصص لا يكون رخصة لان المخصص بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام
لغة صورة التخصيص فلا يكون اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان العموم انما يكون دليلا على الحكم
في احاد الصور الداخلة تحت العموم لغة مع ارادة المتكلم لها مع المخصص ولا ارادة ولما كانت الرخص
مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص وانقسمت على انواع فمنها رخصة كاملة
وهي ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي سقطت المؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان
الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان
في اعلى درجات الرخص مثل ترخص المكره على الكفر بالقتل في اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان
القلب فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لوجوب حق الله تعالى في الايمان ولا يسقط

محال لان الموجب هو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما وجب الايمان به لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له اجراء الكلمة عند الاكراه لعذر وهو ان حق العبد في ذاته يفوت عند الامتناع بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى باق معنى لوجود التصديق الذي هو الركن الاصلي وحق الله تعالى باق صورة من وجه لعدم وجوب التكرار في الاقرار لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا ولما صار حقه مؤدى لم يتحقق من هذا الوجه لكن في اجراء كلمة الكفر على اللسان هتك حق الله تعالى ظاهرا فكان له تقديم حقه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا والصبر اولى فان بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه تعالى مشروع قربة ومعنى عزيمة فصار به مجاهدا وكذلك الامر بالمعروف رخص تركه اذا خاف الآمر القتل والاقدام على الامر بالمعروف عند خوف القتل جهاد لان الظاهر انه اذا قتل يعز من جمع الفسقة وما كان غرضه الا يعزهم فيبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف غاز اذا تقدم وبارز وهو يعلم انه يقتل من غير نكاية في العدو لان جمعهم لا يتفرق بسبب قتله فيصير مضيعا نفسه وكذلك المكره على اتلاف مال الغير بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك حكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته ولاحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر اخذا بالعزيمة معنى فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق غيره في ماله من حيث الصورة فيكون مثابا وكذلك المكره على الفطر او المضطر الى المخمصة رخص له ذلك لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر فقتل وهو صحيح مقيم كان مثابا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه وكذلك المكره على الجناية في الاحرام ومن الرخص رخصة قاصرة لانه دون الرخصة الكاملة وهي ما استبيح اي عومل معاملة المباح لعذر عرض مع قيام السبب المحرم موجبا للحكم وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ عنه كانت في الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى عنه حكمه كفطر المسافر في رمضان فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا من العزيمة في المكره على الافطار في الصوم لان الحكم هناك حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على

هذه

هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمال الرخصة وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها والعزيمة اولى بالعمل من الرخصة هنا لان السبب الموجب وهو شهود الشهر لما كان متحققا وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل والمؤدي للصوم عامل لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكان العزيمة اولى ومثل ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم مجاز وهو ما سقط عن العباد باخراج السبب من غير ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم فان الاصل ان يكون المبيع عينا وهذا حكم باق مشروع وقد سقط هذا في باب السلم اصلا حيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد وسقوط هذا في السلم تخفيفا على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت فيه اصلا للتخفيف ولم يبق مشروعا ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة اي في غير هذه الصورة وكذلك المكره على شرب الخمر او اكل الميتة او المضطر اليهما رخصته مجاز لسقوط حرمة الخمر والميتة ويأثم بالصبر لان حرمة الخمر لصيانة عقله وحرمة الميتة لصيانة نفسه عن تعدي خبث الميتة اليه فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لصيانة الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا نفسه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان آثما وكذلك القصر اي مثل ما تقدم من الامثلة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عند اصحاب ابي حنيفة لان الشرع سماها صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد ولان الرخصة تيسر وهو متعين في القصر لان الرخصة ان تضمنت يسرا فالعزيمة ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه على الكفر ثواب الشهادة او تضمنت يسرا آخر غير متحقق في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين لم تسقط العزيمة واذا لم يكن في العزيمة فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة بعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا تتضمن الاكمال لقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا ولان التخير لو ثبت لكان الترفق بالعبد لا التخير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية ولا شركة له فيها والتخير للترفق يستدعي جهتي يسر كفطر المسافر فان الصوم حينئذ مرجح لمشاركة المسلمين الصوام وغيره يخفف لمشقة الحاضرة فيخير

[illegible]

جمعنا بين العزيمة بسبب موافقة المسلمين وبين الرخصة للمشقة الحاضرة في الصوم فيجوز ان يشفعه التخيير
بين العزيمة والرخصة وهما جماعة البلد كما يكون في القصر دون الاتمام فكانت الرخصة اسقاطا للاتمام متحدة لان التيسير
قوله ولا يلزم اشارة الى جواب نقض وارد على هذا الاصل تقريره النقض ان العبد اذا اذن له السيد
في الجمعة يتخير العبد بين الجمعة والظهر فهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق وان من حلف ايمانا ان دخل
الدار فعليه صوم سنة فدخلها وهو معسر فله الخيار بين صوم سنة وصوم الكفارة وهو ثلاثة ايام وهذا
تخيير بين القليل والكثير من غير رفق تقرير الجواب ان الخيار ثبت في الصورتين لاختلاف ما فيه الخيار
فان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح
التخيير طلبا للارفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم فانهما واحد فتعين الرفق في الاول وان صوم سنة
وصوم ثلاثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة خالصة عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم الثلاثة كفارة لما الحقه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا
للارفق عنده وعلى هذه المسألة تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير
المولى بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر
من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المال هو المقصود لا غير فتعين الرفق في الاقل كالقصر
في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى فللمولى الخيار بين الدفع والفداء وان كان قيمة العبد اقل او اكثر
من الفداء لاختلاف الدفع والفداء صورة ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير
طلبا للارفق قوله الاصل الثالث في المحكوم فيه ميل الاشعري الى جواز التكليف بالمحال
لذاته كالجمع بين الضدين واختلف في الوقوع والاجماع على التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع
والمختار ان الامكان شرط التكليف لانه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوب الحصول لانه معناه
وهو محال لعدم تصور وقوعه والا لزم تصور الشيء على خلاف ماهيته واستدعاء الحصول فرعه
فان قيل لو لم يتصور لم يحكم بكونه محالا فانه فرع تصوره وهو معارض بما يدل على وقوعه شرعا
انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وكانوا مكلفين بتصديق نوح مطلقا ومن ضرورته تكليفهم بتصديقه
في عدم تصديقهم وكلف ابو لهب بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومنه اخباره انه لا يصدقه
فقد كلف بتصديقه بعدم تصديقه وفيه جمع بين الضدين قلنا الجمع المعلوم المحكوم بنفيه عن
الضدين هو جمع المختلفات ولا يستلزم تصوره منفيا عنهما تصوره مثبتا لهما لاستلزامه
التصور على خلاف الماهية وانما كلفوا بتصديقه فقط وعلم الله بعدم تصديقهم واخباره به لا يستلزم
رفع الامكان الذاتي لكن لو كلفوا بعد علمهم لكان من باب ما علم المكلف امتناع وقوعه وذلك غير واقع
لانتفاء فائدة التكليف لا لانه مستحيل وقيل القدرة مقارنة للفعل والتكليف سابق عليه فالتكليف حال عدم

القدرة

القدرة تكليف بما لا يطاق ورد بالمنع بل هي سابقة عندنا بمعنى سلامة الآلات وبانه يستلزم لكون
جميع التكاليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع ٥ الاصل الثالث في المحكوم فيه وهي الافعال التي تتعلق
بها الاحكام والافعال لا تخلو اما ان يكون مستحيلة لذاتها او لا يكون مستحيلة لذاتها والاول كالجمع بين
الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم ونحوه اختلف قول الشيخ ابي الحسن الاشعري في جواز التكليف به
وميله في اكثر اقواله الى جواز التكليف بالمحال لذاته وهو مذهب اكثر اصحابه ومن قال من اصحابه بجوازه
اختلفوا في وقوعه والاجماع على جواز التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع عقلا وعلى وقوعه شرعا كالتكليف
بالايمان بمن علم الله انه لا يؤمن كابي جهل والمختار انما هو امتناع التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين
ونحوه وان الامكان شرط التكليف وجواز التكليف بالمستحيل لغيره واليه ميل الغزالي اما الاول وهو امتناع
التكليف بالمحال لذاته فلانه لو صح التكليف بالمستحيل لذاته لكان المستحيل لذاته مطلوب الحصول واللازم
باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان معنى التكليف طلب ما فيه كلفة والمكلف به مطلوب فلو كان المستحيل
لذاته مكلفا به لكان مطلوب الحصول واما بطلان اللازم فلان المحال لذاته يستحيل ان يكون مطلوب
الحصول لاستلزام ان يكون متصور الوقوع لان طلب حصوله فرع تصور وقوعه لامتناع طلب حصول لان ما هو مطلوب الحصول م
ما لا يتصور وقوعه لانه لو تصور وقوعه وهو ممتنع الوقوع لزم تصور الشيء على خلاف ماهيته فثبت امتناع
تصور وقوع المحال لذاته واستدعاء الحصول اي طلب الحصول فرعه فامتنع لان امتناع الاصل
مستلزم لامتناع الفرع فان قيل لا نسلم ان المحال لذاته لا يتصور وقوعه فانه لو لم يتصور وقوعه
لم يحكم بكونه محالا لان الحكم بكون الجمع بين الضدين لان التصديق بثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك بما لا فرع تصور الجمع بين الضدين م
الشيء والحكم باحالة الجمع بين الضدين فرع تصور وقوع الجمع بين الضدين وما ذكرتم معارض بما دل على وقوع
التكليف بالمحال لذاته شرعا وبيانه قوله تعالى لنوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اخبر انه
لن يؤمن غير من آمن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه فيما اخبر به ومن ضرورته تكليفهم بتصديقه في عدم
تصديقهم وايضا كلف ابا لهب بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومن اخبار النبي صلى الله عليه وسلم
ان ابا لهب لا يصدقه لاخبار الله لنبيه بذلك فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه وفي ذلك
تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه وهو تكليف بالجمع بين الضدين قلنا المناقضة مندفعة وذلك لان الجمع
المعلوم المحكوم بنفيه عن الضدين هو الجمع بين المختلفات التي ليست بمتضادة ولا يستلزم تصور
الجمع بين المختلفات منفيا عن الضدين تصوره مثبتا لهما لاستلزامه التصور على خلاف ماهيته فلا يلزم
تصور وقوع المحال واما المعارضة فالجواب عنها انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به
فقط وتصديق الرسول عليه السلام فيما جاء به امر ممكن في نفسه وعلم الله تعالى بعدم تصديقهم واخباره
بانهم لا يصدقونه لا يستلزم رفع الامكان الذاتي فان الممكن لا يخرج عن امكانه بخبر الرسول بعدم وقوعه

وتعلم الله تعالى بعدم وقوعه غايته ما في الباب انه يكون ممتنعا بسبب الخبر والعلم والامتناع بالغير
لا ينافي الامكان بالذات لكن لو كلفوا بعد علمهم بانهم لا يصدقونه بتصديقهم لكان من باب التكليف
بما علم المكلف امتناع وقوعه وذلك غير واقع لانتفاء فائدة التكليف لان فائدة التكليف الاختيار
والابتلاء وهو لا يتصور مع عدم علم المكلف بعدم صدور الفعل منه لا انه غير واقع لانه مستحيل
وقيل القدرة مقارنة للفعل فانه لا قدرة قبل الفعل اذ لو كانت القدرة قبل الفعل موجودة لكان
لها متعلق موجود لاستحالة ان يكون المعدوم مقدورا واذا كانت القدرة مقارنة للفعل والتكليف
بالفعل سابق على الفعل لاستحالة التكليف بايجاد الموجود يكون التكليف بالفعل قبل الفعل
والقدرة مع الفعل فالتكليف حال عدم القدرة فيكون تكليفا بما لا يطاق وقال المصنف رحمه الله ونحن نمنع
اي لا نسلم ان القدرة مقارنة للفعل بل القدرة سابقة على الفعل عندنا فان القدرة عبارة عن سلامة الالات
بحيث يتمكن من الفعل ولا شك ان سلامة الالات بحيث يتمكن من الفعل سابقة على الفعل وبانه لو كان
الدليل الذي ذكرتم صحيحا يلزم ان يكون جميع التكاليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع قوله
مسئلة جمهور الشافعية والمعتزلة لا يشترط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي حالة التكليف
وهي مفروض في تكليف الكافر بالفروع وعندنا انه اهل لحكم لا يثاب عليه كالمؤن والمعاملات
قالوا لا يمتنع الخطاب بالعبادة مشروطا بتقديم الايمان عقلا ودليل الوقوع شرعا وما امروا
الا ليعبدوا الله فلا صدق ولا صلى وقوله على ترك الحج قالوا لم نك من المصلين والحديث دليل
الخطاب ولو امتنع امتنع الامر بالصلوة حال عدم الطهارة ولكان اشتراط تقديم النية مانعا
من وجوب الصلوة قلنا التكليف بها ان كان حال وجود الايمان لم يكن سابقا او حال عدمه
لم يجز عقلا والتكليف للامتثال وهو فائت لامتناع الاداء حالة الكفر وبعد الايمان لكونه يجبّ
ما قبله ولانه لو وجب لوجب القضاء لوجوبه بالامر الاول والايات مأولة باطلاق العبادة والصلوة
وارادة الايمان وجواز ان يكون غير المصلين غير المكذبين لاشتمال النار على الصنفين جمعا بين
الادلة والشرط ما يجب من الوجوب مشروط كالطهارة والايمان اصل مذهب جمهور الشافعية
والمعتزلة انه لا يشترط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي حالة التكليف بل لا مانع
من ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه وهو جائز عقلا وواقع سمعا وهذه المسئلة
مفروض في تكليف الكفار بفروع الاسلام حالة الكفر وان كانت اعم منه وعند اصحاب ابي حنيفة
الكافر اهل للاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى كالمؤن والمعاملات فانه اهل لادائها فهو اهل
للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شيء من الشرائع التي هي
طاعة الله تعالى عليه لكان الخطاب بها موضوعا عنه ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه

ووجوب

ووجوب حكمه ولم يكن مخاطبا بالشرائع بشرط تقدم الايمان القائلون بتكليف الكفار بالفروع حالة
الكفر قالوا دليل الجواز العقلي انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب ويقال اوجبت
عليك العبادات المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك تقديم الايمان عليها فانه لم يلزم عنه لذاته
محال عقلا واما الوقوع شرعا فيدل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين الى
قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة والضمير في قوله تعالى
وما امروا عائد الى المذكورين اولا وهو صريح في الباب وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه
على ترك الجميع ولو لم يكن مكلفا بالكل لما ذمه عليه وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين فلو لم يكونوا مكلفين بالصلوة لما عذبوا عليها فان العذاب دليل الخطاب وايضا
لو امتنع التكليف بالفعل حالة عدم شرطه الشرعي لامتنع الامر بالصلوة حالة عدم الطهارة ولكان
اشتراط تقديم النية مانعا من وجوب الصلوة فانه حينئذ لا يتمشى ولا يصح الصلوة قال اصحاب ابي حنيفة
التكليف بالفروع المشروط بالايمان ان كان حالة وجود الايمان فلا تكليف قبل الايمان وهو
المطلوب وان كان حالة عدم الايمان فهو تكليف بما لم يجز عقلا وايضا التكليف بالفروع المشروط
بالايمان للامتثال والامتثال فائت لامتناع اداء الفروع حالة الكفر وامتناع ادائها بعد الايمان
لكون الايمان يجب ما قبله ولانه لو وجب الفروع حالة الكفر لوجب القضاء لان وجوب القضاء
بالامر الاول والايات مأولة باطلاق العبادة والصلوة وارادة الايمان فيكون المراد من قوله
ليعبدوا الله ليؤمنوا بالله ومن قوله ويقيموا الصلوة ويؤمنوا ويجوز ان يكون غير المصلين غير
المكذبين في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين الاية لاشتمال النار على الصنفين جمعا بين الادلة
وفرق بين الشرط الشرعي مثل الطهارة وبين الايمان فان الشرط الشرعي تابع للمشروط يجب
بوجوب مشروطه كالطهارة للصلوة والايمان اصل يجب قبل وجوب الفروع قوله مسئلة
المتكلمون التكليف انما هو بكسبي من فعل او كف لا بنفي فعل من غير تلبس بضد خلافا لابي هاشم
قالوا لو كلف به لكان مستدعى الحصول ولا يتصور لانه غير مقدور له فالتكليف به تكليف بالمحال
قال بل هو مقدور فان القادر على الزنا قادر على تركه قطعا قالوا العدم نفي الاثر والنفي لا يتعلق
بالفاعل ولان العدم مستمر فهو مستغن عن السبب وفيه نظر فانه يمتنع تعلقه بالفاعل فانه المتنازع
ومعنى تعلقه مع استمراره ان لا يوجد الفعل الا ان يؤثر العدم ش جمهور المتكلمين قالوا التكليف
انما هو متعلق بكسبي من فعل او كف النفس عن الفعل ولا يتعلق التكليف بنفي فعل من غير تلبس
بضد الفعل خلافا لابي هاشم في قوله التكليف قد يكون بان لا يفعل مع قطع النظر عن التلبس بضد
الفعل وذلك ليس بفعل المتكلمون قالوا لو كلف بنفي الفعل لكان نفي الفعل مستدعى الحصول واللازم باطل

فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التكليف طلب والطلب استدعا الحصول فالمكلف به مطلوب والمطلوب
مستدعى الحصول واما بطلان اللازم فلان ما هو مستدعى الحصول متصور الوقوع لان استدعا الحصول
فرع تصور الوقوع من المكلف ولا يتصور وقوع نفي الفعل منه لانه غير مقدور له لانه نفي محض والنفي المحض لا يكون
مقدورا له فالتكليف به تكليف بالمحال قال ابو هاشم لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور له بل هو مقدور له فان القادر
على الزنا قادر على تركه قطعا ولهذا امدح المكلف بترك الزنا المتكلمون قالوا العدم نفي الاثر ونفي الاثر لا يتعلق
بالفاعل فان الفاعل من له الاثر ونفي الاثر ليس باثر ولان عدم الفعل من حيث هو كذلك قبل قدرة العبد وهو
غير مقدور للعبد قبل قدرته له وهو مستمر الى ما بعد خلق القدرة فهو مستغن عن السبب وفيه نظر فان
العدم يمتنع تعلقه بالفاعل هو المتنازع فيه ولا نسلم ان العدم المستمر مستغن عن السبب غير متعلق
بالفاعل فان معنى تعلقه بالفاعل مع استمراره انه لا يوجد الفعل لا ان هو تاثر العدم قوله مسئلة
التكليف سابق على الفعل ومنقطع بعده وهل تعلق به حال حدوثه فاثبته الاشعري ونفاه المعتزلة
وامام الحرمين وابو الحسن ان اراد ان تعلقه بالفعل لنفسه فتعلقه به بعده لازم والاجماع منعه او تنجز
تكليف باتحاد الموجود ولعدم صحة الابتلا فينتفي فايدة التكليف وهو التنجيز او الابتلا ان قال مقدور
بالاجماع فصح التكليف به ولهم منع التكليف بما قالوه ۝ اتفق الجمهور على جواز التكليف بالفعل قبل
حدوثه وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل وهل تعلق التكليف بالفعل حال حدوثه فاثبته الشيخ ابو الحسن
الاشعري ونفاه المعتزلة وامام الحرمين وقالوا انه ينقطع التكليف بالفعل حال حدوثه فان اراد الشيخ
ابو الحسن ان تعلق التكليف بالفعل لنفس التكليف المتعلق لنفسه بالتي امتنع انقطاعه عنه فيلزم ان لا ينقطع
التكليف بعد حدوث الفعل ايضا وهو باطل بالاجماع وان اراد الشيخ ان تنجيز التكليف اي كون المكلف
مكلفا بالاتيان بالمكلف به باق حال حدوث الفعل لزم ان يكون مكلفا بايجاد الموجود وهو محال وايضا
لو كان التكليف بالاتيان بالمكلف به باقيا حال حدوثه لعدم صحة الابتلا لان الابتلا انما يصح قبل الشروع
في الفعل فينتفي فايدة التكليف لان فايدة التكليف اما التنجيز او الابتلا وكل منهما منتف قال الشيخ الفعل
حال حدوثه مقدور بالاجماع سواء كان القدرة متقدمة على الفعل او لا واذا كان حال الفعل مقدورا صح
التكليف به ولهم منع صحة التكليف بما قالوه من لزوم عدم انقطاع التكليف بعد تمام الفعل او لزوم ايجاد
الموجود وعدم الابتلا واعلم ان تحرير هذه المسئلة وتحقيقها يحتاج الى بيان ابسط مما ذكر تعرضنا في شرح
المختصر واستوفي البحث فيها في رسالة منفردة فليرجع اليها قوله مسئلة النيابة لا تجري في
التكاليف البدنية عند المعتزلة خلافا للشافعية ومذهبنا الجواز في المالية مطلقا والمنع في البدنية
مطلقا والجواز فيما تركب منهما كالحج الفرض حالة الاضطرار ولنا ان البدنية للابتلا بقهر النفس وانه يختص
بتمام به والغرض في المالية سعيه وهو حاصل بالنايب مطلقا وما تركب منهما حالة العجز بالحج بتنقيص المال

فيجوز

فيجوز وحالة القدرة قهر النفس فيمتنع وان لم يحلف الحالف النفل لسعته بابه قالوا الليس يمتنع عقلا
ودليل الوقوع شرعا الحج ولين كان قهر النفس مرادا فليس في النيابة ما يرفع اصل التكليف والمشقة بتقدير
بذل العوض للنايب وليس المعتبر في التكليف اعلاه بل اصله ونحن قايلون بالموجب في الحج والعوض فيه
معتبر ونمنع في البدنية بقاء اصل المشقة لعدم شرعية بذل العوض لعدم تعلق قصد الشارع فيهما
بالمال ۝ اختلف في جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهبت المعتزلة الى ان النيابة
لا تجري في التكاليف البدنية وذهبت الشافعية الى ان تجري النيابة في التكاليف البدنية ومذهب
اصحاب ابي حنيفة الجواز في المالية مطلقا اي حالة الاضطرار وعدمه والمنع في البدنية والجواز فيما تركب
من المالية والبدنية كالحج الفرض حالة الاضطرار والمنع حالة عدم الاضطرار احتج المصنف على مذهبه
بان التكاليف البدنية انما كانت للابتلا من الله تعالى للعبد فانه مطلوب للشارع لما فيه من كسر النفس
الامارة بالسوء وقهرها لكونها عدوة لله تعالى على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى عاد
نفسك فانها انتصبت لمعاداتي تحصيل الثواب على ذلك وذلك مما لا يدخل النيابة فيه بل يختص
بقيام به والغرض من التكاليف المالية تنقيص المال وهو حاصل بالنايب مطلقا وما تركب من المالية
والبدنية حالة العجز نظرا الى تنقيص بالمال فيجوز النيابة وحالة القدرة نظرا الى قهر النفس فيمتنع
النيابة ولم يحلف الحالف الحج النفل بالعجز والقدرة فيجوز فيه النيابة مطلقا لسعة باب النفل الشافعية
قالوا ليس يمتنع عقلا فانه لو قال القايل لغيره اوجبت عليك خياطة هذا الثوب فان خطته
او استنبت في خياطته اثبتك وان تركت الامرين عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك
فوروده من الشارع لا يكون ممتنعا ودليل الوقوع شرعا الحج روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه راى شخصا
يحرم بالحج عن شبرمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم احججت عن نفسك فقال لا فقال حج عن نفسك ثم عن شبرمة بم حج عه
وهو صريح فيما نحن فيه ولان الابتلا بالتكليف لقهر النفس وان كان مرادا ومع نفس المكلف لاداء ما كلف
به اشق مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه فليس في ذلك ما يرفع اصل التكليف والمشقة فيما سوغ
فيه النيابة فان المشقة لازمة له بتقدير الاتيان به بنفسه وهو الغالب وبما بذله من العوض للنايب بتقدير
النيابة ويلتزم من المنة بتقدير عدم العوض وليس المعتبر في التكليف اشقه واعلاه رتبة بل اصله قال
المصنف ونحن قايلون بالموجب في الحج والعوض فيه معتبر ونمنع في التكاليف البدنية بقاء اصل المشقة
على تقدير النيابة لعدم شرعية بذل العوض لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالمال قوله الاصل
الرابع في المحكوم عليه شرط التكليف العقل والفهم اتفاقا لاستحالة خطاب غير عاقل فاهم من له اصل
الفهم دون التفاصيل كالمجنون والصبي الغير المميز اذ الخطاب لتوقف المقصود على فهم التفاصيل والمميز
لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود ومعرفة الله تعالى وكونه مكلفا وما بعثا الرسل وان قرب من البلوغ

وفهم من الكمال الاداء وضع عنه الخطاب تخفيفا وجعل البلوغ امارة ظهور العقل ويرد وجوب الزكوة
على من يعتقد والمون والضمان والامر بالصلوة فيجاب بتعلقها بماله او بذمته التي هي نفس الاهلية لقبول
الفهم عند البلوغ ويتولى الولي الاداء او هو بعد البلوغ وليس ذلك من التكليف والامر بالصلوة من الولي لا
الشارع بقوله مروهم ٥ الاصل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف اتفق العقلاء على ان شرط التكليف
العقل والفهم لان التكليف خطاب وخطاب غير عاقل فاهم مستحيل كالجماد والبهيمة ومن وجد له
اصل الفهم لاصل الخطاب دون تفاصيله من كونه امرا ونهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون
الامر به هو الله تعالى وانه واجب الطاعة وكون المامور به على صفة كذا وكذا كالمجنون والصبي الغير
المميز لا يخاطب لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب يتوقف على فهم تفاصيله
والصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود ومعرفة الله تعالى وكونه
متكلما مخاطبا مكلفا لعباده بما ثبت الرسل الصادقين المبلغين عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه
مقصود التكليف فنسبته المميز الى غيره كنسبة الى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف وان [غير المميز]
كان مقاربا لحالة البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة وانه وان كان فهمه كفهم الموجب
للتكليف بعد لحظة الا انه لما كان العقل والفهم خفيا وظهوره فيه على التدريج ولم يكن له ضابط يعرف به
وضع عنه الخطاب قبل البلوغ تخفيفا عليه وجعل البلوغ امارة ظهور العقل يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم
رفع القلم عن الثلثة عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويرد وجوب
الزكوة والمون والضمان وكيف امر بالصلوة فيجاب بان هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل الصبي
بل تعلقها بماله او بذمته فانه اهل للذمة بانسانيته التي بها نفس الاهلية لقبول فهم الخطاب عند البلوغ
ويتولى ولي الصبي الاداء عنه وليس ذلك من باب التكليف في شي واما الامر بالصلوة فهو من جهة الشارع
وانما هو من جهة الولي لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة ابناء سبع وذلك لان الصبي يعرف الولي ويفهم [وهم]
خطابه بخلاف خطاب الشارع قوله تنقسم الاهلية وعندنا انها نوعان اهلية وجوب يعتمد
قيام الذمة وصلاحية الحكم لان الوجوب للاداء فاذا بطل بطل كما يفوت لفوات المحل فالغرامات
المالية لازمة للصبي لتصور الاداء بالنائب وكذا الصلات التي تشبه المون كنفقة الزوجة والقرابة
لا المشبهة بالجزاء كتحمل العقل وما تمحض عقوبة لا يجب لعدم صلاحية الحكم وكذا حقوق الله تعالى فلا يجب
الايمان قبل العقل لعدم الاداء ويجب بعده لا لاعتقاد السبب دون الخطاب بادائه وكذا العبادات
البدنية والمالية اذ المقصود الابتلاء بالاداء اختيارا وما ادى بالنائب ليس طاعة ٥ تنقسم الاهلية
اهلية الانسان صلاحيته لصدور الشي وطلبه منه وقبوله اياه والاهلية في الشرع صلاحية الانسان
لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب

فاصلها

فاصلها واحد وهو الصلاح للحكم اي الاداء عن اختيار فمن كان اهلا لحكم الوجوب بوجه كان اهلا للوجوب
ومن لا يكون اهلا لحكم الوجوب لا يكون اهلا للوجوب واهلية الوجوب تعتمد قيام الذمة اي لا تثبت هذه
الاهلية الا بعد وجود الذمة وصلاحية حكمه الذي هو الاداء عن اختيار لان الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود
منه حكمه الذي هو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء فاذا بطل الاداء عن اختيار بطل الوجوب كما يفوت الوجوب
لعدم محله الذي هو الذمة فلما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما بانقسام الاحكام فما يتصور
يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فالغرامات المالية وحقوق العباد لازمة
للصبي والصبي اهل لوجوبه لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فيصح القول
بالوجوب عليه متى صح حكمه وكذا الصلات التي تشبه المون كنفقة الزوجات والقرابات لازمة للصبي ايضا اما نفقة
الزوجات فلها شبه بالاعواض واما نفقة القرابات فمونة اليسار والصلات التي لها شبه بالاجزية لم يكن
الصبي اهلا لوجوبها مثل تحمل العقل لانه لا يخلو عن صفة الجزاء مقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم وما تمحض عقوبة
كالقصاص لا يجب على الصبي لعدم صلاحية الحكم وكذا لا يجب حقوق الله تعالى لان الوجوب لا يلزم متى صح القول
بالحكم ومتى بطل القول بالحكم بطل القول بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم بعدم سببه ومحله
ينعدم بعدم حكمه ايضا لان القول بالوجوب نظرا الى سببه ومحله اي ذمته من غير اعتبار ما هو حكم
الوجوب وهو الاداء اخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدة الحكم في الدنيا تحقق
معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فبه يظهر المطيع والعاصي فيتحقق الابتلاء المذكور
في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الآخرة تبنى عليه كما قال تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
ان الوجوب بدون حكم غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا فلا يجب الايمان على الصبي قبل ان يعقل لعدم
اهلية الاداء اي لا يثبت نفس الوجوب في حق الصبي اصلا لعدم الفائدة وهو الاداء عن اختيار وهو لا يتصور
بدون الاهلية والصبي عديم الاهلية لعدم العقل ويجب على الصبي الايمان بعد العقل لاحتمال اداء الايمان
لان الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم والعقل وانه
متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبي لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب بدون
الخطاب بادائه اي لا يجب عليه اداء الايمان وان عقل لانه يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء
وكذا اداء وصف من لا يلزمه ثانيا فيسقط بعذر الصبا ايضا وكذا لا يجب على الصبي العبادات البدنية
والمالية وان وجد سببهما وهو النصاب ومحلها وهو الذمة لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود
في حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء والصبي ينافيه وما ادي
بالنائب ليس بطاعة لانها نيابة جبر لا اختيار فلو وجب مع ذلك لصار المال مقصودا وذلك باطل في جنس
القرب فلذلك لا يجب عليه الصلوة والصوم والزكوة والحج قوله والثاني اهلية الاداء وهي قاصرة وكاملة

فالاولى يعتمد قدرة قاصرة كالصبي والمعتوه فيصح منهما الاداء كالايمان والعبادات البدنية من غير لزوم
عهدة وما ينفعه كقبول الهبة وقبضها الاخاصة كالقرض والصدقة وان ملك القاضي القرض عليه فلانه ينفع
لقدرته على الاستخلاص والدين احفظ من العين وما يتردد بينهما يصح برأي الولي لتكميل نقصانه به وصح توكل
المحجور بغير اذن ولا عهدة ومع الاذن يلزمه ولم يصح ايصاؤه لاستماله على ترك الاولى وان شرع للبالغ
كما شرع الطلاق والعتاق ولم يخير بين الابوين لميله الى الشهوة ولا اختيار للولي هنا فبطل واعتبرت ردته
في احكام الآخرة وما لزمه من احكام الدنيا عندهما خلافا لابي يوسف لحكمية كما اذا ثبت تبعا للابوين وما فيه
توجه الخطاب بالاداء ٥ النوع الثاني من الاهلية اهلية الاداء وهو نوعان بالاستقراء قاصرة وكاملة فالاولى
اي القاصرة يعتمد قدرة قاصرة قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ في المعتوه لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله
لا خلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول
حاله خال عن القدرتين لكن فيه صلاحية وجود كل من القدرتين فيه شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحد
منهما درجة الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كل من القدرتين قاصرة كما يكون الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون
احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق
بالصبي والاهلية الكاملة بلوغ القدرتين اولى درجات الكمال والاهلية القاصرة عبارة عن القدرتين قبل
بلوغهما او بلوغ احديهما درجة الكمال والشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى
الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له
اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل
الكمال في الزام الاداء حرج والحرج منتف لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا
في اول امره حكمة وفي اول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم
وقت الاعتدال يتفاوت في اشخاص الناس على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف
عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل العقل عنده بحسب الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد
فصار موهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان بعده ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر
متى اقيم مقام الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة تنقسم الى قسمين
حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله تعالى الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل
والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات
دون بعض مثل الصلوة والصوم والحج وما سوى حقوق الله تعالى ينقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة
والصدقة والاحتطاب والاصطياد والى ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين النفع
والضرر كالبيع والاجارة فيصح من الصبي والمعتوه الاداء في حقوق الله تعالى كالايمان والعبادات البدنية

وغير

من غير لزوم عهدة وما ينفعه منفعة خالصة كقبول الهبة وقبضها لخلوها عن العهدة ولا يصح منهما
ما هو ضرر محض كالقرض والصدقة ويصح القرض منه ان ملك القاضي القرض عليه لانه نفع بسبب قدرة القاضي
على الاستخلاص والدين على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب
فلسا على خلاف العادة ولقرضه مال اليتيم وتحصيل المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن
التلف فوق صيانة العين فان العين في معرض التلف باسباب غير محصورة فصار القرض ملحقا
بالمنافع الخالصة وما يتردد بين الضرر والنفع يصح برأي الولي كالبيع والاجارة وكالنكاح والشركة
والاخذ بالشفعة والرهن وغيرها فانه يملك باجازة الولي واذنه فان الصبي اهل لحكم هذا النوع من
التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت للولي حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر هذا
اذا لم يصر الصبي اهلا للمباشرة بوجود اصل العقل واما اذا صار اهلا للمباشرة بوجود اصل
العقل صح منه هذه التصرفات حتى لغيره فان امتناع الصحة كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأي
الولي التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرته برأي الولي ليكمل نقصانه به وصح توكيل
الصبي المحجور عليه اي قبول الوكالة لان فيه تصحيح عبارته وذلك نفع عظيم وفيه اهتداء الى التصرفات ودرك
منافعها ومضارها بالتجربة فيصح توكل الصبي من غير اذن الولي ولا يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة
من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة ومع
اذن الولي يلزمه العهدة لان قصور رأيه اندفع باذن الولي فصار اهلا للزوم العهدة وعبارة المصنف
يمكن حملها على الصبي والمعتوه والعبد فان كل واحد منهم محجور عليه ويصح توكله من غير اذن ولا عهدة عليه حينئذ
ومع الاذن يلزمه العهدة ولهذا اطلق الاذن ولم يقيد بالولي ولم يصح ايصاء الصبي سواء كانت في البر
او لم يكن لاشتمال الايصاء الى ترك الاولى لان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه اولى من النقل الى
الاجانب وافضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم قوله وان شرع جواب عما يقال لو كان
الايصاء ضررا ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ تقرير الجواب انه شرع الايصاء في حق البالغ
لان اهليته كاملة فلا باس ان يشرع في حقه ما فيه ضرر كما شرع في حق البالغ الطلاق والعتاق ولم يشرع
ذلك في حق الصبي لقصور اهليته ولا يجوز ان يخير الصبي بين ابويه بعد الفرقة لانه من جنس ما يتردد بين النفع
والضرر والغالب من حال الصبي الميل الى الشهوة ولا اختيار للولي هنا لانه موضع المنازعة والولي في موضع
المنازعة ليس بولي فبطل اختياره واعتبرت ردة الصبي العاقل في احكام الآخرة وما لزمه من احكام
الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله استحسانا لعلة الحكم حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام
والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا بعذر الصبا فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين
خلافا لابي يوسف فانه لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا قياسا واما في احكام الآخرة فهي صحيحة لان دخول الجنة

الدائم

مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النصوص والعقل وجه القياس
ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته واذا لم يصح عنه
ما يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض ضررا ويحرمه منه على وجه لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل
على انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان
ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما حكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة لا لكونها مشروعة
لانها لا يحتمل ان يكون مشروعة بحال وانما يتحقق من الصبي العاقل كالايمان وثبت الحظر في حقه لانها
لا يحتمل الا ان يكون محظورة في وقت من الاوقات ولا يختص بشخص من الاشخاص ويجب الحكم لصحتها منه فلم يجعل ارتداده
عفوا بل كان صحيحا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال
بالارتداد لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه او اعتكافه
او اكل في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذا
في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه حكما لصحته
اي صحة ارتداده اي لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لا لانها من لوازمه لا ان يكون الحكم
بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي يحتمل العفو بواسطة
لزومها هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه
الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فلان القتل يجب بالمحاربة
لا بعين الردة والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المرأة وبالاهلية الثانية اي
الكاملة التي هي بلوغ العقل الذي هو اعلى درجات الكمال تتوجه الخطاب بالاداء قوله تفريع السكران
والغافل قيل لا يخاطبان لانهما اسوأ حالا من الصبي المميز وخرج لزوم الضمان عليهما قد مر ونفوذ
الطلاق في قول ووجوب الحد من باب ما ثبت بخطاب الوضع واورد لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
تكليف واجيب نهي عن السكر وقت ارادة الصلوة كقولك لا تمت وانت ظالم والخطاب ان كان زمن
الحل فواضح او التحريم حمل على خطاب المنتشي الثابت العقل باعتبار ما يؤول اليه ويجب التاويل
جمعا بين الادلة وقلنا السكر من مباح كالمكره الشرب ومضطر سكر مما اضطر اليه او بدواء عند الاطباء
يمنع صحة الطلاق والعتاق ومن حرام لا ينافي الخطاب للآية ولا يصح ورودها حال الصحو اذ لا يقال
للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا فيتعين وقت السكر فلم يبطل به شيء من الاهلية وصح عباداته ويناف القصد
فلا يصح كفره استحسانا وان صح اسلامه كالمكره ويلزمه اقراره بالقصاص ويلزم اذا باشر سببه وكذا حد
القذف لعدم صحة الرجوع فيه صريحا ودلالة والسكر لا يزيل اصل العقل لانه سرور يغلبه فان كان عصمة لم يحد
او مباح عذر ه تفريع على حكم الصبي والمعتوه السكران والغافل عما كلف به قيل لا يخاطبان في حال

السكر

السكر والغفلة ايضا لانهما في تلك الحالة اسوأ حالا من الصبي فيما يرجع الى فهم خطاب الشارع وحصول
مقصوده منه وما يجب عليهما من الغرامات والضمانات بفعلهما في تلك الحالة فتخريجه عليهما اي على الغافل والسكران
كما مر في الصبي والمجنون ونفوذ طلاق السكران في قول وان نفذ فليس من باب التكليف بل مما ثبت بخطاب
الوضع والاخبار بجعل التلفظ بالطلاق علامة على نفوذه كما جعل زوال الشمس علامة على وجوب الصلوة وكذلك
الحكم في وجوب الحد عليه بالقتل والزنى وغيرهما واورد قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى تقرير
الايراد ان قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل صريحا على ان السكران مكلف
بالنهي عن الصلوة حالة السكر اجيب بان المقصود نهي عن السكر وقت ارادة الصلوة تقديره اذا اردتم الصلوة
فلا تسكروا كقولك لا تمت وانت ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت لا النهي عن الموت حالة الظلم ثم الخطاب
ان كان زمن حل الخمر فواضح فانه وان دل بمفهومه على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلوة فحرمته نسخ
لورود ذلك حيث لم يكن الشرب حراما وان كان وروده زمن التحريم حمل على خطاب المنتشي بان يحمل
السكران على من دب الخمر في شؤونه وكان ثملا نشوانا واصل عقله ثابت لان ذلك مما يؤول الى
السكر غالبا والتعبير عن الشيء باسم ما يؤول اليه يكون تجوزا كما في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا
وقوله تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتكاملوا حكم العقل والفهم ادمو عبرنا بت حالة الانتشاء
وان كان العقل والفهم حاصلا كما يقال لمن اراد ان يفعل فعلا وهو غضبان لا تفعل حتى تعلم ما تفعل
اي حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما تفعل وان كان عقله وفهمه حاصلا ويجب المصير الى هذه
التاويلات جمعا بين الآية وما ذكر من الدليل المانع من التكليف ثم قال المصنف وقلنا السكر نوعان سكر
من مباح وسكر من محظور اما السكر من مباح فمثل سكر من اكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر
اذا شرب منها ما يرد به العطش فسكر مما اضطر اليه وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والافيون
فالسكر من مباح بمنزلة الاغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وساير التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من
اقسام المرض واما السكر من حرام وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ ادنى طبخه
والمنصف ونحوها فلا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا
ما تقولون بيانه انه لا يصح ورود هذا الخطاب حال الصحو اذ لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا فيتعين
ان يكون خطابا حال السكر فلم يبطل به شيء من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام
فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما ويصح تصرفاته كلها قولا وفعلا كالطلاق والعتاق
والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وغيرها لانه مخاطب كالصاحي والسكر
مناف القصد والاعتقاد فانا نعلم ان السكران غير قاصد ما يقوله بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد
القلب لا يبقى فلا يصح كفر السكران استحسانا فان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد والسكران لا قصد له فيهما

نقوله وبفعله واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في القلب
فيجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ واذا اسلم السكران في حالة السكر يصح
اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما في المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص
يلزمه حكمه واذا قذف او اقر بالقذف لزمه حد القذف لان السكر دليل الرجوع ولا يصح الرجوع عن الاقرار
في هذه صريحا فلان لا اولى وانما لم يوضع الخطاب عن السكران ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل اصل
العقل لانه سرور غلب العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة للسرور فيمتنع الانسان عن العمل بموجب عقله
فان كان سبب السكر معصية لم يعذر السكران بل بقي اهلا للخطاب وان كان سبب السكر مباحا يعذر السكران
فلا يبقى اهلا للخطاب قوله مسئلة من قال ان الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد التنجيز بل تعلق الطلب القديم بالفعل
من المعدوم حال وجوده وتهيئه للفهم وهو المختار والا لم يكن ازليا ومن ضرورته التعلق بالغير ومن لم يقل به قال
امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال لانه سفه اجيب بانه محل النزاع وانما هو استبعاد وقد حمل ابن
سعيد على ان من قال بقدم الامر المشترك وحدوث كونه امرا ونهيا وخبرا واجيب بانها انواعه ولا وجود للجنس
بدون نوع قالوا لو كان قديما لزم تعدد الكلام وهو واحد اجيبوا بان التعدد في التعلقات ولا يستلزم
تعددا وجوديا احتلفوا في ان الامر هل يتعلق بالمعدوم ام لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري نعم وقالت
المعتزلة لا وليس مراد من قال ان الامر يتعلق بالمعدوم ان يكون المعدوم مامورا بتنجيز التكليف اي بالاتيان
بالمامور به بل المراد التعلق المعنوي للطلب القديم القائم بذات الله تعالى بالفعل من المعدوم حال وجود
المامور وتهيئه للفهم فاذا وجد وتهيأ للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب وهو المختار
لانه لو لم يتعلق الامر بالمعنى المذكور لم يكن الامر ازليا واللازم منتف فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان التعلق
بالغير جزء حقيقة الامر فاذا لم يكن التعلق بالمعدوم لم يكن التعلق حاصلا في الازل ضرورة كون المكلف معدوما
في الازل واذا لم يكن التعلق حاصلا لم يكن الامر متحققا في الازل ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فلا يكون الامر
ازليا لكن ثبت في الكلام ان الامر ازلي ومن لم يقل بتعلق الامر بالمعدوم قال امر ونهي وخبر من غير متعلق
موجود محال لانه سفه والسفه على الله محال اجيب بانه ان اراد بقوله ان كل واحد منها من غير متعلق
موجود محال ان المتعلق لا بد وان يكون موجودا اعم من ان يكون علميا او عينيا فمسلم لكن لا يلزم من تعلق الامر
بالمعدوم ان لا يكون موجودا فان المعدوم الذي تعلق به الامر موجود في علم الله تعالى اولا وان اراد به ان المتعلق
يجب ان يكون موجودا في الخارج فممنوع فانه محل النزاع بل غايته ان وجود الامر بدون متعلق موجود في الخارج
مستبعد والاستبعاد لا يقتضي الاحالة وقد حمل الاستبعاد عبد الله بن سعيد على ان قال الكلام الذي
هو الامر المشترك بين الامر والنهي والخبر قديم وكون الكلام امرا ونهيا وخبرا حادث فقد جمع بين
المصلحتين قدم الكلام وحدوث الامر والنهي والخبر المقتضي لدفع الاستبعاد واجيب بان الامر والنهي

والخبر

والخبر انواع الكلام ولا وجود للجنس بدون نوع من انواعه واذا لم يتحقق واحد من انواعه في الازل لم يتحقق
الكلام في الازل المعتزلة قالوا لو كان الامر والنهي والخبر قديما لزم تعدد كلام الله في الازل ضرورة كونها
انواعا للكلام واللازم باطل لان الجمهور اتفقوا على ان كلام الله واحد في الازل لا تعدد فيه وان تناول جميع
معاني الكتب الالهية المنزلة الى رسله اجيبوا بان التعدد الذي يمكن في الكلام هو التعدد باعتبار المتعلقات
والتعدد باعتبار المتعلقات لا يستلزم تعددا وجوديا والممنوع في الازل التعدد الوجودي قوله
مسئلة يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ولا يصح التكليف مع علم المكلف بالتكليف
قبل الوقت وبقاه المعتزلة والاتفاق على الصحة اذا جهل كامر السيد عبده بتحلية غدا مع جهله بقاءه
لنا لو لم يصح لم يعص احد لان شرط الفعل ارادة قديمة او حادثة والعاصي ليس مريدا للطاعة على القولين
وهو مامور بها حال عدم الارادة المعلوم لله تعالى وايضا لم يعلم تكليف لان بقاء المكلف شرط
وهو غير معلوم قبله فلا يكون المكلف به معلوما قبله ولا معه ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما
فان فرض زمان متسعا بحيث يعلم التمكن نقلنا الكلام الى اجزاء ذلك الوقت كالمضيق والتكليف معلوم
اجماعا واستدل القاضي بالاجماع على الوجوب والتحريم قبل التمكن فان البالغ العاقل مامور بالطاعات
منهي عن المعاصي وبما مع عدم الامر والنهي محال المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا في التكليف لان الفعل
بدون شرط محال والتكليف به تكليف به قلنا الامكان الذي هو شرط التكليف ان تاتي الفعل عاده
عند اجتماع شرائطه في وقته وهو قائم واما الذي هو شرط الوقوع ففيه النزاع فانا نجزم الامر بدون الامتثال
على ان ذلك لازم في جهل الامر فانه لو صح لم يكن العلم بالامكان شرطا قالوا لو صح لصح مع علم المامور بانتفائه
الشرط اعتبارا بالامر اي مع كونه غير متصور الحصول قلنا الفرق انتفاء فائدة التكليف هنا وبقاؤه ثم
وهو الاختبار وظهور البشر والكراهة وبما سبب الثواب والعقاب ٥ يصح التكليف بفعل علم الامر
انتفاء شرط وقوع ذلك الفعل عن المكلف عند وقت ذلك الفعل ولا يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط
وقوعه عند وقته عن المكلف عالما بكونه مكلفا به قبل الوقت فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط
وقوعه من المكلف لم يكن المكلف من العلم بكونه مكلفا قبل الوقت ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به
على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل منه عند الوقت ونفاه المعتزلة قالوا ما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند
وقته لا يصح التكليف به والاتفاق على صحة التكليف بما جهل الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد
عبده بتحلية غدا مع جهل السيد بقاء العبد كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان صوم غد مشروط
بقاء العبد غدا وهو مجهول للسيد الامر لنا لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعص
احد من المكلفين ابدا بترك فعل من الافعال واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان شرط وقوع كل فعل من الافعال
ارادة قديمة قائمة بذات الله تعالى كما هو مذهب الجماعة او ارادة حادثة هي ارادة فاعل الفعل كما هو مذهب المعتزلة

فاذا ترك الفاعل الفعل وقد علم الله انه لا يريد وقوع ذلك الفعل منه وايضا نعلم ان العاصي لا يريد ان يفعل
فان الله تعالى ليس بمريد للفعل عند الجماعة والعاصي ليس مريدا له عند المعتزلة فيكون عالما بانتفاء شرط
وقوع ذلك الفعل فلا يكون مكلفا بذلك الفعل فلا يكون عاصيا بتركه ولان العاصي بترك المامور به ليس
مريدا للطاعة بفعل المامور به على القولين اى قول الجماعة وقول المعتزلة والله تعالى عالم بعدم الارادة
التي هي شرط الفعل وهو مكلف بالطاعة حال عدم الارادة المعلوم له تعالى فصح التكليف مع علم
الامر انتفاء شرط وقوعه وايضا لو لم يصح التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه لم يعلم تكليف ما
واللازم باطل قطعا بيان الملازمة ان انتفاء المكلف شرط وقوع الفعل وبقاء المكلف غير معلوم قبل الفعل
فلا يكون التكليف معلوما قبل الفعل ولا مع الفعل لان التكليف ينقطع عند الفعل على مذهب المعتزلة
ولا يكون العلم بالتكليف مع الفعل لان العلم لا يكون على خلاف الواقع ولا بعد الفعل لانقطاع التكليف
بعد الفعل بالاتفاق واذا لم يعلم التكليف قبل الفعل ولا معه ولا بعده لم يعلم اصلا قوله فان فرض زمانه
متسعا اشارة الى سوال وارد على الملازمة تقريره لا يقال لا نسلم انه لو لم يصح التكليف مع علم الامر
انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعلم تكليف ما وذلك لانا نفرض التكليف بالفعل زمانه متسعا
كالواجب الموسع فاذا انقضى من الوقت المتسع القدر الذي يمكن المكلف من الفعل الواجب ولم يمت
بعد فقد علم المكلف التكليف بالفعل لانه يعلم حينئذ انه يمكن من الفعل بعد الجواب لا يقال ينقل
الكلام الى اجزاء ذلك الوقت ونفرض زمنا زمنا اى يجزي الوقت الموسع الى اجزاء كل جزء يكون مساويا
للفعل كالواجب المضيق ونقول بالنسبة الى كل جزء التكليف لا يعلم قبل ذلك الجزء ولا معه ولا بعده
لعدم الجزم بتمكنه من الفعل ولا معه ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما واستدل القاضي ابو بكر على صحة
التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته بالاجماع على الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل
فان البالغ العاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي ومع عدم الامر والنهي محال فلو لم يصح
التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يتحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل لجواز
ظهور انتفاء شرط الوقوع عند الوقت قالت المعتزلة لو صح التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه
عند وقته لم يكن امكان المكلف به شرطا في التكليف واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الفعل
الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ليس بممكن لان العلم لعدم الشرط كاشف عن عدم الشرط
والفعل بدون شرطه محال فالتكليف بالفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه تكليف بالمحال فلم يكن
امكانه شرطا في التكليف قلنا في الجواب الامكان الذي هو شرط التكليف ان يتاتى الفعل عادة عند
اجتماع شرائط والامكان بهذا المعنى قائم في الفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه وامتناعه
بسبب انتفاء شرط وقوعه لا ينافي هذا الامكان بل الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي امتناعه

بسبب

بسبب انتفاء شرط وقوعه لا ينافي هذا الامكان بل الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي امتناعه بسبب
انتفاء شرط وقوعه وكون الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل هو محل النزاع في كونه شرطا لصحة التكليف فان
عندنا هذا الامكان شرط للامتثال ليس شرطا في صحة التكليف ونحن نجيز الامر بدون الامتثال فان الامر لا يقتضي
حصول المامور به على ان الذي ذكرتم لازم في جهل الامر تقريره لو صح التكليف مع جهل الامر انتفاء شرط وقوعه
عند وقته لم يكن الامكان شرطا في التكليف واللازم باطل بيان الملازمة بان مثل هذا الفعل قد يكون
ممتنعا لجواز انتفاء شرط وقوعه واذا لم يكن الامكان شرطا لم يكن العلم بالامكان شرطا المعتزلة قالوا
ايضا لو صح التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه في وقته لصح التكليف مع علم المامور انتفاء شرط وقوعه
اعتبارا للمامور بالامر اي قياسا عليه والجامع كون كل منهما معلوما عدم حصوله وهذا اولى من قول المصنف
كونه غير متصور الحصول واللازم باطل بالاتفاق قلنا الفرق بينهما ثابت بانتفاء فائدة التكليف ههنا
اي فيما علم المامور انتفاء شرط وقوعه وبقاء فائدة التكليف فيما علم الامر انتفاء شرط وقوعه فان فائدة
التكليف اما الامتثال او العزم عليه واذا علم المامور امتناع وقوع الفعل يمتنع الامتثال منه ولم يعزم
عليه فلا يطيع ولا يعصي كما في محل النزاع فانه اذا لم يعلم المامور يبقى فائدة التكليف وهو الاعتبار بظهور
البشر والكراهة في العزم وتركه والسرور والكراهة سبب الثواب والعقاب قوله فروع فعلى هذا
من واقع في رمضان ثم مات وجبت الكفارة ويجب على الحائض الشروع في صوم يوم علم الله حيضها
فيه ومن قال ان شرعت في صوم او صلوة واحتبس وطالق ثم شرع ومات في اثنائها طلقت خلافا للمعتزلة
فعلى ما ذكر من صحة التكليف مع علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته من جامع في رمضان اي افسد
صومه بالوقاع ثم مات في اثناء النهار وجبت الكفارة عليه على احد القولين لنا على القول الاخر لا يجب
الكفارة لانها انما تجب بافساد صوم واجب لا يتعرض للانقطاع في اليوم لا لعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه
ولا لكن يجب على الحائض الشروع في صوم يوم علم الله انها تحيض فيه وان الرجل اذا قال ان شرعت في صوم
او صلوة واحتبس فهو حتى طالق ثم شرع ومات في اثنائها طلقت الزوجة خلافا للمعتزلة قوله
فصل تعترض على الاهلية امور سماوية واخر مكتسبة من السماوية الجنون والقياس ان يسقط الوجوب لعدم
القدرة على الاداء والاستحسان في غير الممتد الحاقه بالنوم لعدم الحرج والممتد في الصوم باستغراق الشهر
وفي الزكوة بالحول عند محمد وبالاكثر عند ابي يوسف وهذا مختص بالعارضي عنده ولا فرق عند محمد حتى
لو بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر وجب قضاء ما مضى عند محمد خلافا له ولانها في الضمان لا لاهلية الحكم
وكان سببا للحجر في الاقوال وايمانه صحيح تبعا لا قصدا لعدم ركنه ويسقط بما يحتمل السقوط كالطلاق
والعتاق والحدود ٥ لما فرغ عن بيان الاهلية وما يتفرع عليها اراد ان يتعرض لما يعترض على الاهلية
فيمنعها عن بقائها على حالها والاعتراض ماخوذ من عرض لي كذا اذا ظهر امر يصدك عن المضي على ما كان فيه

والامور المعترضة على الاهلية بعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم
والاغماء وبعضها يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر ثم الامور
المعترضة قسمان سماوي ثبت من قبل الشرع لا باختيار للعبد فيه وما لا اختيار للعبد فيه نسب الى السماء
على معنى انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب يحصل باختيار العبد وكسبه فمن السماوية الجنون
وهو معنى يقتضي انعدام آثار العقل وتعطيل افعاله والقياس ان يسقط بالجنون الوجوب لعدم القدرة
على الاداء لان القدرة على الاداء انما هي باهلية الاداء وهي تفوت بزوال العقل والاستحسان في الجنون
غير الممتد الحاقه بالنوم والاغماء لان الجنون من العوارض كالاغماء وقد الحقا بالعدم في حق كل عبادة
لا تفضي ايجابها على المكلف الى الحرج بعد زوالها فيلحق الجنون الذي لا يمتد بهما والجامع كون كل عذرا
عارضا زائلا قبل الامتداد في العبادات يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لانه لا يمكن اداء العبادات في حالة
الجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال
الافاقة في وقت واحد فيحرج في ادائها لكثرتها ولم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان
يستوعب وظيفة الوقت ووقت الصلوة يوم وليلة وهو قصير بنفسه فاعتبر كثرتها بدخولها في حد التكرار
والممتد في الصوم بان يستغرق شهر رمضان والممتد في الزكوة ان يستغرق الجنون الحول عند محمد
لان الزكوة يدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وعند ابي يوسف بان يستغرق الجنون اكثر
الحول ونصفه ملحق بالاقل لان كل وقت الزكوة الحول بتمامه والحول مدة مديدة فتقدر باكثر الحول تخفيفا
وتيسيرا فان اعتبار اكثر الحول اخف وايسر على المكلف من اعتبار تمامه لانه اقرب الى سقوطه من اعتبار
تمامه وهذا الحكم الذي ذكر في الممتد غير مختص عند ابي يوسف بالجنون العارض ولا فرق بين الاصلي
والعارض عند محمد حتى لو بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر وجب قضاء ما مضى عند محمد خلافا لابي يوسف
ولا ينافي الجنون الضمان وهو احد الجنون لضمان الافعال في الاموال على الكمال لانه اهل لحكم الضمان
وذلك لان الجنون لا ينافي الوجوب الذمة ولا ينافي حكم الوجوب ولهذا يرث ويملك واذا ثبت الاهلية — لانه لا ينافي
كان الجنون سببا للحجر في الاقوال فتفسد عباراته وايمانه صحيح تبعا ولا يصح ايمانه قصدا بنفسه
لعدم ركنه وهو العقل فالمجنون يصير مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل غيره مثل
الكفر ثابت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما ثبت الاسلام بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه
وزالت التبعية في الاسلام لا وجه لجعله مسلما بطريق الاسلام فلو لم يحكم بردته لوجب ان يعقود ذمته وهو
فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه من دونه ويسقط بالجنون ما يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق
والحدود قوله ومنها الصغر وكان عارضيا لعدم الدخول في مفهوم الانسانية وهو كالجنون في اوله
وعند التمييز يسقط به ما يسقط عن البالغ ويصح منه ولا ما خلا عن عهدة ولم يحرم عن الارث بالقتل وان حرم

بالرق

بالرق والكفر لمنافاة الرق اهلية الارث والكفر اهلية الولاية فليس الحرمان فيهما جزاء ٥ ومن الامور
السماوية الصغر وهو عارضي مع انه ثابت باصل الخلقة باعتبار عدم دخوله في مفهوم الانسانية وكان
الصغر امرا عارضيا لحقيقة الانسان والصغر في اوله مثل الجنون فيسقط عن الصغير قبل التمييز ما يسقط
عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به لان الصغير عديم العقل والتمييز كالمجنون والصغر عند التمييز
يسقط به ما يسقط عن البالغ لان الصغر عند التمييز قد اصاب ضربا من اهلية الاداء لوجود اصل العقل
لكن الصبا عذر مع ذلك لعدم كمال العقل فيسقط بعذر الصبا ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر مثل
الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار فيجوز ان
يسقط بعذر الصبا ويصح من الصبي ان باشره بنفسه ويصح ان باشر غيره للصبي ما خلا عن عهدة — فيه اي لا ضرر فيه
كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم
على الصغار وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل الصبا سببا
للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو اي جعل الصبا لاسقاط كل تبعة وضمان تحتمل السقوط عن
البالغ ولم يحرم الصبي عن الارث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ يستحق ميراثه لان موجب
القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ولا يلزم عن عدم حرمان الصبي عن
الارث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل او استرق او كان رقيقا لا يستحق الارث عن
قريبه لمنافاة الرق اهلية الارث لان اهلية الارث باهلية الملك اذ الوارث خلافة الملك والرق ينافي الملك ولمنافاة
الكفر اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية
اعتبر قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية
فحرمان الرقيق عن الارث لعدم اهلية الارث وحرمان الكافر لعدم سبب الارث وهو الولاية فليس الحرمان
في الرقيق والكافر جزاء اي عقوبة قوله ومنها العته وحكم المعتوه كالصبي المميز لا يلزمه عهدة
المال من — ونفي الاموال العصمة والجنون وان كان كاول الصبا لكن الفرق ان امراة المجنون اذا اسلمت على
عرض آبويه فان اسلم احدهما والا فرق بينهما ولا يعرض عليه لعدم صحة الاداء ولا يؤخر لان زواله موهوم — على صح
وفي الصبي يؤخر الى البلوغ للتيقن بزوال الصبا والمعتوه كالصبي المميز لا يعترضان في صحة اداء الاسلام ٥
ومن الامور السماوية العته بعد البلوغ وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال
الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر احوال الصبا في ثبوت اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون
باول احوال الصبا في الاحكام الحق العته آخر احوال الصبا في جميع الاحكام فحكم المعتوه كحكم
الصبي المميز حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه

وهو كل بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكن العته يمنع العهدة اي يمنع ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبا ولا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراته بنفسه ولا الاعتاق عبد نفسه باذن الولي ودونه ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار ويضمن المعتوه الاموال التي استهلكها لان الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكون المستهلك معتوها لا ينافي عصمة المحل وضمان ما استهلكه من المال ليس من العهدة التي لا يلزم المعتوه لان العهدة المنفي عنه يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد والجنون وان كان كاول الصبا لكن الفرق بينه وبين الصبا ان الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معلوم ينتظر فيه وان امراة المجنون اذا اسلمت عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال لحق المراة لان زواله موهوم فان اسلم احدهما لم يفرق بين المجنون وزوجته وان ابى وان لم يسلم احدهما فرق بين المجنون وزوجته ولا يعرض الاسلام على المجنون لعدم صحة الاداء والصغر محدود فوجب تاخير العرض حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما وتركا حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغر حد الامساك للنكاح باسلام مثله وفي التخيل بموته وليس في ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على ذلك اجرى الله عادته فكان التاخير اولى فاذا عقل الصغير عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام ان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله دون حق العباد ووجوب العرض هنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندهم فيتحقق الاباء منه فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ نقل كذا في شرح الجامع فقول المصنف وفي الصبي يؤخر الى البلوغ لينتفي بزوال الصبا غير موافق لما ذكروا والمعتوه كالصبي المميز العاقل لا يفترقان في صحة اداء الاسلام فلا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام قوله ومنها النسيان وهو عذر في حق الله تعالى اذا غلب وجوده فيه كالصوم والذبح لعروضه من جهته دون حقوق العباد لحاجتهم ولا يلحق بالمنصوص عليه غيره للتفرقة في غلبة الوجود فسلام الناسي غير قاطع للصلوة بخلاف كلامه للغلبة في الاول دون الثاني ومنها النوم وهو ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع بقائه اصلا فيبطل به ما بني عليه كالطلاق والعتاق والاسلام والردة والقراءة في الصلوة والكلام فيها والقهقهة في الاصح والاغماء مثله لكن يزيد عليه بانه مزيل للقوة اصلا فافترقا في انه من حيث هو حدث بخلاف النوم وبانه يمنع الصلوة نادرا ويمنع البناء واعتبر امتداده في الصلوة خاصة بان يزيد على يوم وليلة دون الزكوة

والصوم

والصوم ولم يعتبر في النوم واعتبر في الجنون لغلبته فيه وندرته في النوم وبوسطه في الاغماء ومن السماوية النسيان وهو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء عن ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة بآفة والحق انه من الوجدانيات التي لا تفتقر الى تعريف بحسب المعنى والنسيان لا ينافي الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليصح الوجوب به اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية يدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكن النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق الله تعالى بحيث لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب كنسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك الشيء سببا لغفلتها عن غيره عادة وكنسيان التسمية في الذبح فان ذبح الحيوان يوجب خوفا لنفور الطبع عنه وتغيره من حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف فهو عذر من اسباب العفو في حق الله تبارك وتعالى بجعل كان المفطر لم يوجد فيبقى الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة لعروض النسيان الموكول من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه لصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه بالكلية فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها عذرا سببا للعفو حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم والنسيان في المنصوص عليه اي الصوم والذبح عذر ولا يلحق بالمنصوص عليه غير المنصوص عليه للتفرقة بينهما في غلبة الوجود فان النسيان الغالب عذر دون غيره ولان النسيان الغالب عذر فسلام الناسي لما كان غالبا في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاولى او الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم بخلاف السلام في غير حالة القعود وبخلاف الكلام في جميع الاحوال لان النسيان في الاول غالب دون الثاني اي الكلام فان النسيان فيه غير غالب ومن الامور السماوية النوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه واثره ان يعجز العبد به عن اداء الحقوق وفي عبارة الاطبا النوم سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة تنحصر في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء والنوم ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع بقاء اصل العقل فيبطل بالنوم ما بني على الاختيار من العبارات مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والقراءة في الصلوة والكلام فيها لفوات الاختيار بالنوم وقال فخر الاسلام اذا تكلم النائم في صلاته لا تفسد صلاته لانه ليس بكلام لصدوره عمن لا تمييز له واذا قهقه النائم في صلوته يبطل صلوته في الاصح لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كالنقص في حق الكلام عند الاكثر وقال فخر الاسلام واذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد صلوته ويكون حدثا وقيل تفسد صلوته ولا يكون حدثا وقيل

يكون حدثا ولا تفسد صلوته والصحيح انه لا يكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا في موضع المناجاة لقبحها
وسقط ذلك بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام ايضا والاغماء وهو فتور غير طبعي يزيل
القوى ويعجز به ذو العقل عن استعمالها مع قيامه حقيقة مثل النوم لكن الاغماء يزيد على النوم بانه مزيل للقوة
اصلا لما فترتا في الاغماء من حيث هو حدث بخلاف النوم فانه من حيث هو ليس بحدث لانه بذاته لا يوجب
استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا وايضا الفرق بينهما ان الاغماء نادر
في الصلوة فما احدث الاغماء في الصلوة امتنع البناء قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير
مضطجع لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده
في جواز البناء واعتبر امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة وامتداده في حق الصلوة بان يزيد على يوم
وليلة فاذا امتد سقط به الصلوة والقياس يقتضي عدم سقوط شيء بالاغماء وان طال لانه مرض لا يزيل العقل
ولكنه موجب خللا في القدرة الاصلية فيوثر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق
ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط
به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ولا يعتبر امتداد الاغماء
في حق الزكوة والصوم حتى لو كان مغمى عليه في جميع الحول في حق الزكوة لا يسقط الزكوة او كان مغمى عليه في جميع
الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزم القضاء والفرق ان امتداد الاغماء في الحول او في الشهر نادر وفي الصلوة غير نادر
فاستحسن امتداد الاغماء في كل الصلوة بحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن
ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة ولم يقض الصلوات
ففرق ان امتداده في الصلوة بما ذكر ولم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا واعتبر الامتداد في الجنون مطلقا
لغلبة الامتداد في الجنون وندرة الامتداد في النوم واعتبر الامتداد في الاغماء من وجه دون وجه لتوسطه
الامتداد في الاغماء فانه لا يكون غالبا كما في الجنون ولا نادرا كما في النوم بل متوسطا بين الغلبة والندرة فاعتبر
بحسب الغلبة في الصلوة ولم يعتبر في غيرها باعتبار الندرة قوله ومنها الرق وهو عجز حكمي بقاء وابتداء شرع
في الاصل جزاء ثم يصير عرضا للتملك ولا يتجزى فالمقر برق نصفه رقيق كله لانه معنى حكمي حل بالمحل كالعلم
والقدرة والعتق لا يتجزى والخلاف في الاعتاق فقالا لا يلزمه العتق لانه مطاوعه فلم يتجزيا كالتطليق مع
الطلاق وقال ابو حنيفة هو ازالة الملك متجز وهو حقه فان الرق هو حق الشرع لكن تعلق بسقوط كل
الملك حكم غير متجز وهو العتق فازالة بعض الملك بعض العلة فيعمل البعض كالمكاتب واعتبر باعداد الوضوء
لاباحة الصلوة واعداد الطلاق للتحريم ٥ ومن العوارض السماوية الرق لانه ليس جزاء على الكفر ولهذا حينا للعبد
في ثبوت الجزية بل هي ثبتت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وبعد ما ثبت لا يتمكن العبد من ازالته فكان من
العوارض السماوية والرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف ومنه رقة القلب ضعفه وفي عرف الفقهاء

ضعف حكمي يصير الشخص به قابلا لملك الغير عليه فيتملك بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات واحترز
بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية لكنه عاجز عما يملكه
الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها وهو عجز حكمي بقاء اي صار الرق حالة البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء وان شرع في الاصل جزاء الكفر لا يثبت على المسلم ابتداء
بسبب الرق يصير الانسان عرضا اي معرضا ومنصوبا للتملك والامتهان وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا
لان سبب الرق هو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يبنى على السبب
ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور اتحاد العقوبة على النصف شائعا دون
النصف فمجهول النسب المقر برق نصفه الانسان رقيق كله في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف
حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادات كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع
احكامه مثل الحدود والنكاح والحج والجمعة لان الرق معنى حكمي حل بالمحل والمحل لا يتجزى في قبول هذا المعنى
كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والقدرة والعتق هو ضد الرق لا يتجزى ايضا فيلزم ان العتق في الشرع قوة
حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة والولاية ويمنع تصرف المستولي حتى لا يملكه وان فهم وثبوت
مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض والخلاف بينهم في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف
ومحمد لا يتجزى الاعتاق حتى لو اعتق نصف عبده او احد الشريكين نصيبه يعتق كله لان الاعتاق يلزمه العتق
لان العتق مطاوع الاعتاق يقال اعتقته فعتق والمطاوع لازم له لانه انفعال والانفعال لازم الفعل يقال
كسرته فانكسر فلا يتصور كسر بدون انكسار والاعتاق بدون عتق لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم واذا
لم يكن الانفعال وهو العتق ههنا متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا كالتطليق مع الطلاق اي كما ان
الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا وقال ابو حنيفة
الاعتاق ازالة الملك متجز وهو حقه فانهم كما اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق اتفقوا على ان الملك وهو
المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين
يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده بقي الملك له في النصف الآخر
بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير فيتجزى الاعتاق في المحل كالبيع لان نفوذ تصرف المالك باعتبار
ملكه الذي هو حقه وهو مالك للمالية دون الرق فان الرق حق الشرع لان الرق اسم لضعف شرعي ثابت
في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى
فان حرمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا ولا يصلح لان يكون مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك
ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك لتعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة
مملوكة واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العدد حيث

انه مال متحرك لتوب الا انه ازالة الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها موجب زوال الرق
وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق
لان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كالقاتل فعله لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم بنقض البنية يزهق الروح فيكون
فعلا وكذا القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون الواسطة فالاعتاق ازالة الملك متجزيا فهو علة السقوط
الملك فازالة كل الملك علة السقوط كل الملك لكن تعلق بسقوط كل الملك حكم غير متجز هو العتق المستلزم لزوال الرق
فازالة بعض الملك بعض العلة فيسقط بعض الملك ويعتق البعض ولا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي
حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية
الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة
والسبب ههنا ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ واعتبر باعضاء الوضوء لا باجزاء الصلوة فان غسل اعضاء
الوضوء لا باجزاء الصلوة متجز حتى كان غاسل بعض الاعضاء متطهرا دون بلا الحدث عن ذلك البعض ولا يثبت باجزاء
الصلوة التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية ويتعلق بها
الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية حتى كان من اوقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال
العدد وكذا ههنا الا ان العبد استحق بازالة الملك عن البعض حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق
بعده لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق العتق للحال ولم يحتمل النقض وجب
تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا ليس حرا ولا عبدا والحاصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصدا
وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان
اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف المراة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك
قصدا وثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز
فكان الاعتاق الذي هو اسقاط متجزيا ه قوله ... وهو مناف لمالكية المال لقيام المملوكية فلا يملك
العبد التسري لاعتمادها الملك ولا حجة الاسلام لعدم المال ومنافعه البدنية لمولاه وان استثنى عنها
الصوم والصلوة ويملك غير المال كالنكاح والدم ونقصت الكرامات عنه فذمته ضعيفة عن تحمل الدين
بنفسها ما لم ينضم اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل فينكح ثنتين وتطلق الامة ثنتين وينصف
العدة والقسم والحد وانتقصت قيمته عن دية الحر لانتقاص الولاية حيث يملك التصرف في المال
بيد الاملاك كالمراة تنتصف ديتها لملكها المال دون النكاح والطلاق والعبد يملكهما فانتقصا والمأذون
اصيل في التصرف عندنا والمولى خليفة في الملك كالوكيل فكما لا يبطل الوكالة بمرض الموكل مع تعلق حق
الورثة والغرماء لا يبطل الاذن بمرض المولى مع تعلق الحقوق ولو لم يكن اصيلا لا يستقيم عند الشافعي
ليس اهلا للتصرف لعدم اهلية حكمه لان شرعية السبب للحكم قلنا اهلية التكلم ثابتة والذمة قابلة

فاذا احتاج الى قضائه كان اهلا واقل طرق اليد وهو اصل لان الملك وسيلة اليد والرق
مناف لمالكية المال العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام مملوكيته من حيث المالية فلا يمكن
ان يكون مالكا من حيث المالية لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا
يجتمعان في شخص واحد من جهة واحدة فلا يملك العبد التسري وان اذن له المولى كما لا يملك الاعتاق
لانه من احكام الملك كالاعتاق ولا يصح منه حجة الاسلام حتى لو حج يقع نفلا وان كان باذن المولى لان
القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لان القدرة بمنافع المال والبدن
والعبد لا يملك شيئا منهما لعدم المال ولان منافعه البدنية لمولاه لان المولى لما ملك رقبته حدثت المنافع
على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى واذا عدمت القدرة اصلا لم تثبت الوجوب
وان استثنى عن المنافع البدنية الصوم والصلوة فان القدرة التي يحصل بها الصوم والصلوة الفرضان لم تثبت
للمولى بالاجماع والعبد فيهما مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المودى قبل وجود شرطه
نفلا ولا ينوب عن الفرض والرق غير مناف لمالكية غير المال كالنكاح والدم لان الجهة مختلفة فان العبد لم يصر
بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية
لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل
للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطيا كما يملك الاستمتاع
بمال مولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح
فثبت له مالكية النكاح وانما توقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر
وفي ايجابه بدون اذن المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية
الرقبة حق المولى فلم يكن بدون اجازته والرق مناف لكمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا
لا في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما
يكون الرق منافيا لكمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لان كمال الحال في الكرامات
ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فيكون بينهما تناف فنقصت عنه الكرامات فذمة
الرقيق ضعيفة بسبب رقه لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان
مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فثبت وجود اصل الذمة ولكنها ضعفت بالرق عن تحمل الدين بنفسها حتى
لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا
ضمت اليها مالية الرقبة والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب اي الكسب الحاصل في يده
يصرف الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف اليه مالية الرقبة ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي
الكسب بالاجماع وكما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي يبتنى عليه ملك النكاح

ويصير المرء به اهلا لها حتى لا ينكح العبد الا امراتين حرتين كانتا او امتين ويطلق الامة تطليقتين سواء كان
زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المراة وهو ما صارت المراة
به محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب السكن والازدواج وتحصين
النفس وتحصيل الولد والمراة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة ومما يختص
بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فكما تنصف حل الرجل بالرق تنصف حلها بالرق ايضا والطلاق
مشروع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل المراة ازيد كان محله الطلاق في حقها اوسع ولما كان حل الامة على
النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف من حل الحر صار ينصف ما يفوت به حل الحرة وهو ثلث تطليقات
وتنصيف لكن الطلاق الواحد لا يتجزى فتكامل فصار ما يفوت به حل الامة طلاقين وتنصيف العدة وهي
حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا يسقط
لان جانب الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا والقسم حتى كان للامة الثلث من القسم
وللحرة ثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف والحد في حق العبد والامة لان تغلظ العقوبة يتغلظ
الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعم لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم
من جناية من لم تكمل النعمة في حقه والذي دل على هذا ان النعم لما كملت في حق المحصن استتبعا حظه
من الحرة المنكوحة كانت جنايته الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق
العبد والامة كما مر اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من
العذاب وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة وانتقاص قيمة
نفس الرقيق عن دية الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته عندهم وان كانت القيمة
اوكثرت لا يزاد على عشرة الاف درهم بل ينقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا لنقصان
ولاية العبد حيث يملك التصرف في المال يدا لا ملكا فلا بد ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية
الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية
المال ومالكية النكاح ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فان
مالكية المال يثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية
وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال
الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق
قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان في ديته لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو
مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلزوال احدى المالكيتين
بالكلية وجب تنصيف ديتها والعبد الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عندنا ويثبت الحكم الاصلي

وهو

وهو اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق والمولى خلفه العبد في ملك الرقبة لان ملك
الرقبة لا ينفع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه لكن لما لم يكن العبد اهلا للملك
تعذر الايقاع له فاستحقه المولى خلفا عنه التصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه
في الرقبة والعبد الماذون كالوكيل فانه لا يثبت الملك للعبد الماذون بل المولى يخلفه فيه والاذن غير لازم فيكون
العبد الماذون في حكم الملك وفي بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد
لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للموكل كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى يثبت الملك له
ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للمولى عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد الماذون
له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا فكما لا يبطل وكالة الوكيل بمرض الموكل ويتعلق حق وارث الموكل وحق
الغريم بمال الموكل لا يبطل الاذن للعبد الماذون بمرض المولى مع تعلق الحقوق ولو لم يكن الماذون اصيلا
في التصرف لا يبقى الاذن بذلك وعند الشافعي رحمه الله العبد الماذون ليس اهلا للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق
اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو متصرف للمولى بطريق النيابة فان المقصود
من التصرف حكمه وهو الملك والملك يحصل للمولى لا للعبد لعدم اهلية العبد لحكم التصرف الذي هو الملك واذا
لم يكن اهلا للملك الذي هو حكم التصرف لم يكن اهلا لسبب الملك الذي هو التصرف لان شرعية السبب للحكم
لا لذاته فلا ينفصل عنه قالوا اهلية التكلم ثابتة للعبد الماذون والتصرف كلام معتبر جعل سببا للحكم
شرعا ومحل ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام لصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة
بالاجماع لانها تثبت بالعقل ولا يخل بالرق فاذا احتاج العبد الماذون الى قضاء دين كان اهلا له وصلاحية
الذمة لالتزام الدين من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا
للتصرف فكان اهلا لحكم التصرف الذي هو امر اصلي منه وادنى الطرق ملك اليد وهو اصل لان الملك وسيلة اليه
قوله نفسه ولا تاثير له في عصمة الدم لان كمالها بالاسلام والدار وهو كالحر فيه فيقتل به قصاصا
ويوجب نقصانا في الجهاد والحج لعدم استثنائهما على المولى فلم يستحق سهما ولا تاثير للرق في عصمة الدم
وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه سواء كانت مؤثمة توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب
الضمان اصلا او مقومة توجب الضمان والاثم جميعا على تقدير التعرض له بالاسقاط ولا بالتنقيص لان
العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الامان اي بالاحراز بالدار والعبد كالحر في كل
واحد من الامرين بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بوجود حقيقة ما يوجب
القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير
تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله فيقتل الحر
بالعبد قصاصا لان نفس العبد معصومة على الكمال لمساواته الحر في سبب العصمة ويوجب الرق

نقصا في الجهاد والحج لان الرق ينافي مالكية الرق لمنافع بدنه لان منافع بدنه تبع للبدن لقيامها به
والبدن ملك للمولى وملك الاصل علة لملك التبع فكانت ملكا ايضا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى المنافع
منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في البعض
كالجهاد والحج نظرا للمولى ولان الرق اوجب نقصا في الجهاد فلم يستحق العبد سهما كاملا من الغنيمة
قال قوله نفسه والولايات منقطعة به وانما صح امان المادون لانه شريك في الغنيمة فيلزمه
ثم يتعدى كشهادته بهلال الصوم ○ الولايات المتعدية منقطعة بالرق مثل ولاية الشهادة والقضا
والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق
عجز حكمي فينافي الولاية كما في مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى منه الى غيره
ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره ولانقطاع الولايات كلها بالرق بطل امان العبد
المحجور عن القتال لان الامان تصرف على الغير ابتداء فلا يصح ولم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة وانما صح
امان العبد المادون لان الامان بسبب الاذن في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المادون
في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة وحيث انه استحق رضخا اذا امن فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة فلزم حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادته
برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست من باب الولاية بل هي التزام الصوم بنفسه اولا ثم تعدى الحكم
الى غيره قوله ولما لم يكن ما ليس بمال وما فيه الزام ضمني صح اقراره بالحد والقصاص وبالسرقة
المستهلكة والمادون بالقائمة ثم تعدى الى المولى والمسروق حتى يرد الى المقر له وصح من المحجور
بالحد والمال عند ابي حنيفة خلافا لمحمد وبالحد لا غير عند ابي يوسف ○ ولما ثبت ان الرق لا ينافي
مالكية غير المال وانه يملك ما ليس بمال من الدم والحيوة وما فيه الزام ضمني بان يلزم منه اتلاف مال مولاه
بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او مادونا بما يوجب الحد والقصاص لانه لما كان مبقى على
اصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لم يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه
كان اقراره بالحد والقصاص ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمتنع صحته للزوم
اتلاف ماليته التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما ذكر في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث
لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمتنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة
المستهلكة مادونا كان او محجورا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وصح اقرار المادون بالسرقة
القائمة اي بسرقة مال قائم بعينه في يده ثم يتعدى الى المولى والمسروق حتى يرد الى المقر له اي المسروق
منه وصح الاقرار من المحجور بالحد وبسرقة مال قائم بعينه في يده عند ابي حنيفة رحمه الله فيقطع يده ويرد المال
على المسروق منه لانه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لانه في ذلك مبقى على اصل الحرية ثم من ضرورة وجوب

القطع

القطع كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت
ما كان من ضروراته وعند محمد لا يصح اقراره اصلا فلا يجب القطع ولا يرد المال على المسروق منه لان
اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يد المولى واذا لم يصح اقراره في حق المال
بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال آخر لانه لم يقر بالسرقة فيه
وعند ابي يوسف يصح اقرار المحجور في حق الحد دون المال فيقطع يده ويكون المال للمولى لانه اقر بالشيئين
بالقطع وبالمال للمسروق واقراره حجة في حق القطع دون المال فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون
الآخر لان احد الحكمين منفصل عن الآخر لانه يثبت المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان
ويثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك قوله ومنها المرض وهو سبب تعلق
حق الوارث والغريم بالمال لكونه من اسباب الموت الذي هو علة الخلافة فكان سببا للحجر ان اتصل
به الموت مستندا الى اوله فالتصرفات المحتملة للفسخ يصح في الحال لاهلية الحكم والعبارة ثم ينقض كالمحاباة
والهبة والتي لا تحتمله كالاعتاق الواقع على حق مستحق جعل كالمتعلق بالموت وحق ابطل الشرع ايصاءه
لوارث بطل مطلقا فلم يصح بيعه منه مطلقا عند ابي حنيفة واقراره وان حصل باستيفاء دين الصحة
وتقومت الجودة في حقهم للتهمة كما تقومت في حق الصغار ○ ومن الامور المعترضة المرض وهو هيئة غير
طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل والمرض غير مناف لاهلية الحكم ووجوده سواء
كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد
والعبيد ولا لاهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنع عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه واسلامه
وسائر ما يتعلق بالعبارة فكان ينبغي ان لا يتعلق به الحجر لعدم ثبوت الحجر عليه بسببه لكنه لما كان
المرض سبب الموت والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين
فيخلفه الغريم في المال صار الموت من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم
يثبت بقدر دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم
يستند الى اول السبب ولكون المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب
الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث لتعلق
حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق
الوارث والغريم وهو الزائد على الدين وعلى ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي المال جميعا ان لم يكن
عليه دين ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض
مميت لا نفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل المرض بالموت

صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت فان قيل لان الموت يحصل بضعف القوى وتوارد
الآلام وكل جزء من المرض مضعف موجب للالم كجراحات متفرقة يموت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون
الاخير فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذي اضناه فيستند الحجر الى اصل المرض
والتصرف وجد بعده فصار تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل به ام لا لم يمكن اثبات
الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فالتصرفات الصادرة من المريض المحتملة للفسخ تصح في الحال لاهلية الحكم
والعبارة ولا شك لا يرفعها ثم تنقض عند تحقق السبب اليه بالاتصال بالموت وذلك كبيع المحاباة والهبة
والتصرفات التي لا تحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق مستحق اي غريم بان اعتق المريض عبدا او ماله المستغرق
بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله جعل كالمتعلق بالموت فيحكم حكم المدبر حتى كان
عبدا في شهادته وساير احكامه وحين ابطل الشرع ايصاء المريض لوارثه بطل ذلك مطلقا صورة
كالبيع ومعنى كالاقرار وحقيقة كالوصية وشبهة كالجودة فلم يصح بيع المريض من الوارث مطلقا
عند ابي حنيفة سواء كان بمثل القيمة او لم يكن لانه اثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله فقوله وهو
محجور عن ذلك لحق ساير الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث
وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه
بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا ساير الورثة وكما انه لو قصد ايثار البعض بشيء من المالية
رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فكذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة وبالاكثر فيتبين
بما ذكرنا ان البيع من الوارث ايصاء له صورة من حيث انه ايثار بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لاستواء البدلين
فكذلك لا يصح اقراره للوارث بان اقر المريض لوارثه بعين او دين لوارثه لا يصح لان في اقراره لبعض ولذلك لم يصح
الورثة تهمة الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال المال المقر به الى الوارث بغير
عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان سبب الحرام حرام وكذا لم
يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال صحة
المقر لان هذا ايصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض واذا باع المريض الحنطة
الجيدة بالردية او الفضة الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله
عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة
بالجنس فتقومت الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم يتعلق بالاصل والوصف جميعا
كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره
بتقويم الجودة فيه حتى لم يجز بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا قوله ومنها الحيض
والنفاس ولا يعدمان اهلية لكن الطهارة عنهما شرط لاداء الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما في قضاء

الصلوة

الصلوة حرج فيسقط بهما اصل الصلوة دون الصوم واختلف اصحاب الشافعي في تكليفهما بالصوم
على قولين وفي الاحكام ان اريد به تكليفهما بتقدير زوال الحيض المانع فحق والا فهو ممتنع في الحال
لكونه منهيا عنه فلا يكون واجبا وورد لولا الوجوب لم يكن القضاء اجيب بانه بامر جديد وسمي
قضاء لاستدراك مصلحة ما انعقد سببه ولم يجب لمانع انتهى ومن الامور السماوية الحيض والنفاس
فانهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا
بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس
شرط لجواز الصوم والصلوة اما الصوم فبالنص على خلاف القياس اذ الصوم يتادى مع الحدث والجنابة
بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال الحائض
تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها واما الصلوة فبالقياس فانها لا تتادى مع الاحداث والانجاس
فيفوت الاداء بهما اي بسبب الحيض والنفاس لفوات شرط وفي فوات الشرط فوات المشروط لتوقف المشروط فوات م
على الشرط وفي قضاء الصلوات حرج لتضاعفها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة
ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض
فتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا فلذلك سقط عن الحائض والنفساء
اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق
وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه في الذمة ولكن سقط اداؤه عنه واختلف اصحاب
الشافعي في تكليف الحائض بالصوم على قولين قال صاحب الاحكام فيه ان اريد بكونها مكلفة بالصوم بتقدير
زوال الحيض المانع فهو حق وان اريد انها مكلفة بالاتيان بالصوم حالة الحيض فهو ممتنع وذلك لان
فعلها للصوم حالة الحيض منهي عنه حرام فلا يكون واجبا ومامورا به لما بينهما من التضاد الممتنع وان ورد لو لم يكن
الصوم واجبا عليها لم يجب القضاء واللازم باطل اجيب بان القضاء انما يجب بامر جديد ولا يستدعي
امرا سابقا وانما سمي قضاء لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقد سبب وجوبه من الصوم ولم يجب لمانع
الحيض قوله ومنها الموت وهو عجز تام يسقط به التكليف لفوت الاداء مع احتياره ولا يبقى الزكوة
بل المأثم وما عليه وهو متعلق بعين تأتي ببقائها وبدونه لم يبق بمجردها بل بانضمام مال او كفيل حتى
لم يصح عن الميت كفالة بدون احدهما عند ابي حنيفة كان الدين ساقطا بخلاف ما عن عبد محجور اقر
بدين لكمال ذمته في نفسه وان ضمت اليها المالية في حق المولى وما عليه صلة بطل الا ان يوصي فيصح
من الثلث وما شرع لحاجته لم ينافه الموت فبقي ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه في ثلثه
ثم وجبت المواريث خلافة ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد المكاتب عن وفاء وغسلت
المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملكه في الغسل من حوائجه ولم يعكس عندنا لانها مملوكة وقد بطلت فالا يصلح

لحاجته كالقصاص فهو واجب للورثة اولا بسبب انعقد للمورث ولهذا صح عفو كل منهما ولم يورث عند ابي حنيفة
واذا انقلب مالا بعفو البعض او بصلح صار موروثا وهو خلف الا ان المال صالح لحوائجه ولهذا تعلق به حق
الموصى له الا القود فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون الاصل واختلفا لاختلاف حالهما ○ ومن الامور
السماوية الموت وهو عجز ليس من جهة القدرة بوجه ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام
الآخرة واحكام الدنيا اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع
عليه لحاجة غيره وهو انواع ومنها ما شرع لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته ثم نقول يسقط بالموت
التكليف وهو القسم الاول لان التكليف يعتمد القدرة وقد تحقق العجز التام اللازم الذي لا يرجى زواله
سقط التكليف ضرورة فوت غرضه اي الاداء مع اختيار العبد فلا يبقى الزكوة اي يسقط الزكوة عن الميت
في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة لان الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى وقد فات بلا سعي
على الميت المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة والميت ملحق بالاحياء في ذلك وما شرع عليه لحاجة
غيره وهو القسم الثاني لا يخلو اما ان يكون حقا متعلقا بعين او لم يكن فان كان حقا متعلقا بعين كما هو في
المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة بقي ذلك الحق ببقاء العين الذي تعلق به على تاويل
المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد المال والفعل تبع لتعلق حوائجهم
بالاموال فبقي حق العبد في العين بعد موت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن
كالديون الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة بل انما يبقى الدين بانضمام مال او كفيل الى
الذمة لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق لانه امر
مندوب اليه والموت لا يرجى زواله فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب
اليها لضعفها لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولان الذمة لا تحتمل الدين بنفسها لم يصح عن الميت
كفالة بدون انضمام مال او كفيل عند ابي حنيفة لان الذمة لما خربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار
الدين كانه ساقط في احكام الدنيا لفوات محله بخلاف الكفالة عن عبد محجور اقر بدين فانها تصح لان ذمة
العبد في نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه
المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يعتقه فيطالب بعد العتق فيصح التزامها بعقد الكفالة قوله
وان ضمت اليها اشارة الى جواب سؤال تقرير السؤال ان يقال لما كملت ذمة العبد في نفسه ينبغي ان
لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين في حق الحر تقرير الجواب انما ضمت الى الذمة مالية الرقبة لاجل
احتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى واظهر الدين في حقه لا لان
الذمة غير كاملة في حق العبد وما عليه اي ما شرع عليه لحاجة غيره وهو حق متعلق بذمته وجوبه بطريق

الصلة

الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق والرق يمنع وجوب الصلة فالموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه
في الثلث نظرا له وبنفاذ الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا له وما شرع لحاجة الميت وهو القسم الثالث
لم ينافه الموت لانها تنشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولا عجز فوق الموت فثبت ان الموت
لا ينافي الحاجة فيبقى للميت ما كان مشروعا لحاجته ولانه يبقى للميت ما كان مشروعا لحاجته قدم جهازه
على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم جهازه على ديونه هذا اذا لم يكن
حق الدين متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض
والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بصرفها الى التجهيز ثم يقدم ديونه على وصاياه
لان الحاجة الى قضاء الدين امس منها الى تنفيذ الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب
اهم من التبرع ثم يقدم وصاياه من ثلث ما بقي لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى
تدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة امس من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال وكيف لا يقدم
الوصية وقد قال تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ثم وجبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت لان
حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه
مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه ولهذا ما يقضى به الحاجة تبقى الكتابة بعد موت
المولى لان صحة الكتابة باعتبار مالكيته ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك فعلم بفوات ملك الرقبة وحاجته
الى الاجر بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت لتحصل الولاية وليتخلص من
العذاب ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به ايضا من العذاب
فلذلك تبقى الكتابة بعد موت المولى وتبقى بعد موت المكاتب عن وفاء فيؤدى كتابته منه ويحكم
بحريته في آخر اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال
كتابته ولهذا ما يقضى به الحاجة غسلت المرأة زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج اي ملك
النكاح لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى
موقوفا على الزوال بانقضاء العدة والغسل من حوائج الميت فبقي ملكه فيه لبقاء ملكه الى انقضاء العدة فيما هو
من حوائجه خاصة بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها لان النكاح بموتها يرتفع بجميع
علائقه فلا يبقى حل المس والنظر والى هذا اشار بقوله لانها مملوكة وقد بطل اي لان المرأة مملوكة وقد بطل
بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوك وما لا يصلح لحاجته وهو الرابع فهو كالقصاص
لا يثبت للمقتول بل يثبت للورثة ابتداء لان القصاص شرع لدرك الثار وانه يجب عند انقضاء حيوته
وعند انقضاء حيوته لا يجب له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه

والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج وقد وقعت الجناية على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحياته بالاستيناس
به والانتصار به على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء بسبب انعقد للميت
لان المتلف نفسه وحياته وقد كان منتفعا بحياته اكثر من انتفاع الاولياء بها فكانت الجناية واقعة
على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عن ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب
ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه كما يثبت الملك للمولى في كسب عبده والماذون له ابتداء
على سبيل الخلافة عن العبد ويوضحه قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا ولهذا صح
عفو كل من المقتول والولي قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار
السبب صح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان ولم يورث القصاص
عند ابي حنيفة لانه حصل للورثة ابتداء من غير انتقال من المورث اليهم لان الغرض به درك الثار ودفع الهلاك
عن الاولياء وذلك يرجع اليهم واذا انقلب القصاص مالا بعفو بعض الاولياء او بصلح صار المال موروثا
لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب المال خلفا عن القصاص فاذا جعل كانه
هو الواجب والخلف مال والمال صالح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل
موروثا كساير التركة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل عند ضرورة تعذر القصاص
كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد
للميت فيستند وجوب الخلف اليه فصار كانه هو الواجب في الاصل وكان الاصل في القصاص ان يجب
للميت ايضا لانه واجب بمقابلة نفوت ذمته وحيوته الا انه اثبت للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح
لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وان درك الثار الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف
عدم هذا المانع فجعل موروثا ولان المال يورث تتعلق به حق الموصى له ولا يتعلق بالقود فاعتبر سهام
الورثة في الخلف اي المال ولم يعتبر في الاصل اي القصاص واختلف الخلف والاصل لاختلاف حالهما
وهو ان الخلف يصلح لدفع حوائج الميت ويثبت مع الشبهة والاصل لا يصلح لذلك ولا يثبت مع الشبهة
والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال قوله فصل ومن المكتسبة الجهل وعذره التفريط
في العلم وان كان اصليا فجهل الكافر ليس بعذر لجحوده ما اتضح برهانه ودينه دافع للتعرض والدليل
الشرع عند ابي حنيفة في حكم يحتمل التغير كان الخطاب بتحريم الخمر غير نازل في حقه فيجوز البيع ويجب
الضمان ويصح نكاح المحرم حتى لو اسلما وقد وطي ثبت احصانهما ويصح طلبها النفقة ولم يفسخ الا بالترافع
وهما فرقا من الحكم الاصلي وغيره فقال لا تقوم الخمر والخنزير واباحتهما اصل منسوخ واباحة المحرم ليس
باصلي منسوخ وقيام دليل التحريم شبهة مانعة من حد القذف وعند الشافعي دافع للتعرض لا غير حتى
لا يجب حد الخمر لا في الاحكام وجهل صاحب هوى بالصفات الالهية ليس بعذر لوضوح الحجة وجهل الباغي

وان كان

وان كان متناولا ولذلك ضمناه مال العادل ونفسه بالاتلاف من غير منعة وعند المنعة يسقط الولاية
ويجب الجهاد وقتل الاسير والتذفيف على الجريح ولا ضمان ولا حرمان بالقتل وان لم يجبوا عند ابي حنيفة
ومحمد للتاويل ولو كان باطلا وحبس اموالهم زجرا ولا يملك لاتحاد الدار حقيقة واختلافها حكما ثبت العصمة
فلم يضمن بالشك ولم يملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لاختلاف الدار والمنعة المبطلة للعصمة مطلقا والجهل
في موضع الاجتهاد او الشبهة كمن صلى الظهر بغير طهارة ثم صلى العصر به ثم صلى المغرب فقضى الظهر و
ظن ان العصر مجزية جاز للاجتهاد في الترتيب وكما لو عفى احد ولي قصاص فقتله الآخر ظانا بقاء
القصاص له لم يقتص منه للشبهة وكمن زنى بجارية والده على ظن الحل لم يحد وكحربي اسلم ودخل الينا
فشرب جاهلا بالحرمة لا يحد وبخلاف الزنا وجهل من اسلم في دار الحرب عذر لخفاء الدليل وعدم التقصير
وكذا جهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده والشفيع بالشفعة والبكر بالنكاح والامة المنكوحة
بخيار العتق بخلاف خيار البلوغ لخفاء الدليل في حقها دون الحرة لما فرغ من العوارض السماوية شرع
في العوارض المكتسبة ومن العوارض المكتسبة الجهل والجهل وان كان امرا اصليا لكنه امر زائد على حقيقة
الانسان مفارق مفهومه كالصغر ومن المكتسبة لان ازالته باكتساب العلم في وسع العبد فكان
ترك تحصيل العلم منه واستمراره على الجهل اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل باختياره ابتداء فكان مكتسبا
بهذا الاعتبار فعد الجهل من العوارض المكتسبة للتفريط اي التقصير في اكتساب العلم والجهل يطلق على معنيين
احدهما عدم العلم عما من شانه العلم وهو بحسب اصل الفطرة قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وقال تعالى وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا وهو بحسب الاصل ليس بعيب وبحسب
الاستمرار بالتفريط في العلم عيب وثانيهما اعتقاد جازم غير مطابق وهو عيب وغلط فجهل الكافر ليس بعذر
لجحوده ما اتضح برهانه فان الله تعالى خلق فيه قدرة واوضح دلايل يتمكن بها من تحصيل العلم فان الايات الدالة
على وحدانية الله تعالى وكمال قدرته واحاطة علمه لا تحصى فالكفر جحود قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وكذا الدلايل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج القاطعة ظاهرة
بينة لا وجه لانكارها اما بالنسبة الى الذين كانوا في زمانهم فبالمشاهدة واما بالنسبة الى من بعد انقراض
زمانهم فبالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها مكابرة مع عقلهم وجحودا للشيء بعد استيقانه
فلهذا لا يكون عذرا ودين الكافر على خلاف الاسلام اي اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما في الاسلام
يصلح دافعا للتعرض حتى لو باشر ما كان لا يتعرض له بوجه ودافعا لدليل الشرع عند ابي حنيفة في حكم
يحتمل التغير يعني دينه يمنع بلوغ دليل الشرع اليه في الاحكام التي تحتمل التغير مثل التحريم الخمر والخنزير
وتحريم نكاح المحارم ونحوها ولا يثبت الخطاب في حقه كان الخطاب بتحريم الخمر ونحوه غير نازل في حقه فبقي
الحكم الذي كان قبل الخطاب في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه فيجوز بيع الخمر ونحوها ويجب الضمان

بالاتلاف سواء اتلفه مسلم او ذمي ويصح نكاح المحارم لان التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب
عنهم حتى لو اسلم الزوجان اللذان بينهما محرمية وقد وطئ ثبت احصانهما ويصح طلب المراة النفقة بذلك
النكاح ولا يفسخ النكاح الا بالترافع فلو رفع احدهما الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لا يفرق بينهما
حتى يجتمعا على الترافع وهو ابو حنيفة فان ديانتهم دافع للتعرض ودافع لدليل الشرع في الاحكام التي تحتمل
التغير سواء كان حكما اصليا على وجه لو لم يرد الخطاب لبقي مشروعا في حق المسلمين او حكما مزيدا غير
اصلي على وجه لو لم يرد الخطاب في شريعتنا لم يكن ابقاؤه مشروعا في حق المسلمين وفرق ابو يوسف
ومحمد بين الحكم الاصلي وغيره فقالا لا تقوم الخمر والخنزير في حقهم اذ اباحة الخمر والخنزير من الاحكام الاصلية
قبل شريعتنا فيقصد الدليل بسبب ديانتهم بقي على الامر الاول اي على التقوم والاباحة فيجب
القول بتقوم الخمر والخنزير في حقهم ووجوب الضمان على متلفهما ويصح تصرفاتهم فيهما كما قال
ابو حنيفة واباحة المحرم ليس باصلي في شريعتنا وانما شرع في شريعة آدم عليه السلام بطريق الضرورة
ولم يبق مشروعا بعده فجواز نكاح المحرم غير اصلي فيبقى فاذا رفع احدهم الامر الى القاضي وجب
عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح واذا وطئها بهذا النكاح سقط احصانه لانه وطئ بالنكاح الفاسد
فلا يحد قاذفه ولئن سلم صحة النكاح فيما بينهم لا يجب الحد على قاذفه ايضا لان قيام دليل تحريم الشرع
المحارم عاما يثبت مانعة من حد القذف وعندنا في رحمه الله ديانته دافع للتعرض لا غير حتى لا يجب
عليه حد الخمر ولا يكون دافعا للخطاب لان الخطاب بالتحريم يشمل الكافر كما يشمل المسلم فانه قد بلغه
الخطاب حقيقة او تقديرا بالاشاعة في دار الاسلام وهو من اهل الدار وانكاره تعنت وجهل صاحب
الهوى في الصفات الالهية ليس بعذر لوضوح الحجج فان الدلائل كما دلت على الوحدانية دلت على انه تعالى
حي عالم قادر مريد سميع بصير الى غيرها من الصفات وجهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام
الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد ليس بعذر وان كان متاولا
لانه مخالف للدليل الواضح فان الدلائل على ان الامام العدل على الخلفاء الراشدين لائحة واضحة
على وجه يعد جاهلا مكابرا معاندا ولان جهل الباغي وان كان متاولا ليس بعذر حتى يضمن الباغي مال
العادل او نفسه باتلافه من غير منعة كما لو اتلف غير الباغي ولان الالزام عليه واذا كان للباغي منعة
يسقط عنه ولاية الالزام حسا وحقيقة فيوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوجد الضمان في نفس
ولا مال بعد التوبة كما لم يواخذ اهل الحرب به بعد الاسلام ويجب جهاد الباغي مطلقا فاذا
اجتمعوا وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال ان يقاتلهم مع امام المسلمين لقوله
تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولانهم قصدوا اذى المسلمين
وتهييج الفتنة واماطة الاذى وتسكين الفتنة من ابواب الدين وخروجهم معصية ففي القيام بقتالهم نهي

عن

عن المنكر وهو فرض ووجب قتل اسرائهم والتذفيف على جريحهم ولا ضمان باتلاف اموالهم ودمائهم لان
قتلهم واجب على المسلمين فلا يوجب ضمانا ولا حرمان من الميراث بالقتل حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه
الباغي ورثه لان الاسلام جامع بين الوارث والمورث فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الارث
والقتل بحق فلا يصلح سببا للحرمان كالقتل قصاصا لان حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل
محظور والقتل المامور به لا يصلح سببا للحرمان وهم لا يحرمون عن الميراث ان قتلوا عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله للتاويل وان كان باطلا لان القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم
وان كان باطلا في الحقيقة لانهم اعتقدوا انهم على الحق وخصومهم على الباطل فكانت مقاتلتهم جهادا في
زعمهم وامرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وان كان باطلا على الحقيقة وتحبس اموال اهل البغي ردا لهم عن
البغي وعقوبة كما وجب قتل نفوسهم ولا يملك العادل اموال اهل البغي لان الملك بطريق الاستيلاء لا يثبت
ما لم يتم بالاحراز بدار تخالف دار المستولى عليه ولم يوجد لاتحاد الدار حقيقة واختلافها حكما حيث
اعتقد كل واحد من الطائفتين انه على الحق والاخرى على الباطل وان دماءهم مباحة وقد غلبوا على دار
الاسلام وجعلوها دار الحرب حتى لزمنا محاربتهم فثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف اهل الحرب لان الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه فبطلت العصمة لنا
في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه والجهل في موضع الاجتهاد اي موضع يتحقق فيه الاجتهاد من غير ان يكون
مخالفا للكتاب او السنة او في غير موضع الاجتهاد اي لم يوجد فيه اجتهاد لكن في موضع الشبهة شبهة
كمن صلى الظهر على غير وضوء لكنه غير عالم بعدم الوضوء ثم صلى العصر بوضوء ذاكرا له وهو يظن ان الظهر
اجزاه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فالعصر فاسد كالظهر عندهم وكان عليه ان يعيدهما جميعا لان ظنه
بجواز الظهر جهل واقع على خلاف الاجماع لان ظهره فاسد بلا خلاف ثم صلى المغرب وقضى الظهر وهو
يظن ان العصر يجزيه جاز المغرب ويعيد العصر فقط لان ظنه بجواز العصر جهل في موضع الاجتهاد في
ترتيب الفوائت فان الخلاف بين العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر فكان دليلا شرعيا وحاصل
الفرق ان فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي مجمع عليه فكانت متروكة بيقين فظهر اثر الفساد فيما
يؤدى بعدها ولم يعذر بالجهل واما فساد العصر فبسبب ترك الترتيب فضعيف مختلف فيه فلا تكون
متروكة بيقين فلا يتعدى حكمه الى صلوة اخرى لان وجوب الترتيب ثبت بالسنة في متروكة بيقين
علما وعملا وكما لو كان الدم بين اثنين فعفى احد وليي القصاص عن القصاص ثم قتل الاخر عمدا ظانا بقاء
القصاص له وانه وجب لكل واحد منهما قصاص كامل لم يقتص منه للشبهة لانه قد علم وجوب القصاص
وما علم ثبوته فالاصل بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندرئ بالشبهات وكذا
اذا علم بالعفو ولم يعلم ان القود سقط به لان الظاهر ان تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط القود

عند عفو احدهما باعتبار معنى حق وهو لزوم القصاص لا يحتمل التجزي فاما ما اشتبه عليه حكمه قد تثبت فيصير
ذلك بمنزلة الظاهر في ايراث الشبهة وكما اذا زنى الابن بجارية ابيه على ظن انها تحل له لم يحد للشبهة باعتبار ان
الاملاك متصلة بين الوالد والولد والمنافع دائرة والولد جزء منه فربما اشتبه عليه انها كما كانت حلالا للاصل
يكون حلالا للجزء ايضا فيصير الجهل بالحرمة وتاويل ان الاجارة تحل لي كما تحل بقبول المراة شبهة والحربي اذا اسلم
ودخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لم يحد فان جهله يصير شبهة في سقوط الحد بخلاف الذمي اذا اسلم
ثم شرب الخمر وقال لم اعلم بحرمتها فانه يحد لان الجهل في غير موضع الاشتباه لا يصلح شبهة دارئة للحد
وبخلاف الزنا فان الحربي اذا اسلم ودخل دارنا ثم زنى ظانا انه ليس بحرام يحد لان الجهل في غير موضع
الاشتباه لا يصلح لذلك فان الزنا حرام في الاديان كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع
لتحقق الحرمة قبله فلا يصير شبهة في سقوط الحد وجهل من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر عذر في الشرائع
حتى لو مكث فيها ولم يصل ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما لخفاء الدليل وعدم
التقصير فان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته وشهرته
لان دار الحرب ليست بمحل استفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب
الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع
ولاية التبليغ عنهم وكذا جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن وهما المراد ان بالاطلاق عذر
حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وقوله وضده اي جهل الوكيل بالعزل
وجهل الماذون بالحجر عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما لصحة العزل والحجر اذ الوكيل
يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته فبالعزل والحجر
يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق من خالص ماله وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته [ويؤدي بعد العتق]
على العلم وجهل الشفيع بالشفعة اي بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان
ثبت له حق الشفعة وجهل البكر البالغة بانكاح الولي عذر حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح
لان دليل العلم في هذه الصور خفي في حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون مشهورة ويستقل الموكل بالعزل
والمولى بالحجر وصاحب الدار بالبيع والولي بالانكاح فاني يحصل العلم للوكيل والعبد والشفيع والبكر
بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل ويصير العبد
مضمونا عليه ويبطل ولاية الماذون في التصرفات بالحجر ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم احكام
النكاح على البكر بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع وكذا جهل الامة المنكوحة بالعتق
او بخيار العتق عذر حتى كان لها في مجلس اخبار العلم لان دليل العلم بكل واحد منهما خفي في حقها اما العتق
فلان السيد يستبد به ولا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما الخيار فلان سبب ثبوته وهو زيادة الملك

عليها

عليها خفي لا يعلم الا الخواص من الناس بخلاف خيار البلوغ فانه اذا زوج غير الاب والجد من الاولياء الصغير
او الصغيرة يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت
ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ
كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر
وجعل سكوتها رضى لان العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم قوله ومنها الهزل وهو هنا في اختيار الحكم والرضا به دون مباشرة السبب كخيار
الشرط وشرطه التصريح به وان لم يذكر في العقد ولا ينافي الاهلية ولا الحكم لكن يجب التخريج بحسب اثره
فاذا دخل على ما يحتمل نقضه كالبيع فاما ان يهزلا باصله او بقدر العوض او بجنسه وكل منهما اما ان يتفقا
بعد المواضعة على الاعراض او البناء او سكتا او اختلفا فان هزلا باصله ثم اعرضا بطل الهزل او بنيا
انعقد فاسدا غير موجب للملك كشرط الخيار من الجانبين مؤبدا فان نقضه احدهما او اجازه انتقض وجاز ويجب تقديره
في الهزل بالثلث عند ابي حنيفة ولذلك لم يثبت به الملك مع القبض وان سكتا او اختلفا صح العقد عنده عملا بالاصل
صحة الايجاب ظاهرا لعدم اتصال الهزل به وقالا بطل في السكوت وجعلا القول لمدعي البناء في الاختلاف
ميلا الى اعتبار المواضعة لسبقها حتى يوجد الناقض اعتبارا للعادة وان هزلا في العوض بان سميا الفين
والثمن الف فان اعرضا صح او سكتا او اختلفا فالتسمية عنده والمواضعة عندهما او بنيا فالتسمية عنده
ايضا لانهما جدا في الاصل فلو عمل بالمواضعة فسد لانه شرط فاسد فيرجح الاصل على الوصف بخلاف
المواضعة في الاصل وان هزلا في الجنس فسميا دنانير والثمن دراهم صح البيع مطلقا وفرقا بان الجد
في المواضعة بالقدر يمكن لصحة البيع باحد الالفين والهزل بالالف الاخرى شرط لا طالب له فلم
يفسد به وهنا يمتنع العمل بالمواضعة في العقد لخلوه عن الثمن فعمل بالمسمى جدا وان دخل على ما لا
ينقض فاما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعتاق والعفو واليمين والنذر فالهزل باطل لقوله ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولانه رضي بالسبب لا بحكمه فلزم او يكون المال
تابعا كالنكاح فان هزلا باصله لزم او بالقدر واعرضا فالمسمى او بنيا فالمواضعة والفارق ان النكاح
لا يبطل بالشرط الفاسد بخلاف البيع وان سكتا او اختلفا فالمسمى كالبيع او المواضعة لتبعية المهر
روايتان وان هزلا في الجنس واعرضا فالمسمى او بنيا فمهر المثل بخلاف البيع لتوقفه على تسمية الثمن
وان سكتا او اختلفا فمهر المثل اتفاقا في رواية والمسمى عنده والمثل عندهما في اخرى وان قصد
المال كالخلع والعتق بمال والصلح عن دم عمد بطل الهزل عندهما كخيار الشرط سواء هزلا باصله او بدله
او بجنسه وبنيا وصح عنده ويجب المسمى عندهما ويقع الطلاق مطلقا وعنده يتوقف على اختيارها
كما في خيار الشرط في الخلع من جانبها وان اعرضا بطل الهزل اتفاقا او سكتا او اختلفا فعنده

القول لمدعي الجد وعندهما لمدعي البناء الهزل في الاقرار يبطله للدلالة على عدم المخبر به وكذا التسليم
الشفعة بعد الطلب والاشهاد هزلا هذا وان دخل على اعتقاد فان تبرا كافر عن دينه هزلا بالاسلام
حكم بصحته كالمكره بمنزلة انشاء لا يحتمل رد حكمه ومن العوارض المكتسبة الهزل وهو لغة اللعب واصطلاحا
هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له والمراد بالوضع وضع الشرع او العقل فان الكلام موضوع عقلا لافادة
معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه
العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم
اصلا فهو الهزل وظهر الفرق بين المجاز والهزل والجد مقابل الهزل وهو ينافي اختيار حكم ما هزل به
والرضا به غير مناف للرضا بمباشرته كشرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار جميعا
في حق الحكم لان عمله في الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله
بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق
السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع بنفسه وخيار الشرط لا بنفسه وشرط الهزل
واعتباره في التصرفات التصريح به باللسان بان يقول اني ابيع هذا الشيء هازلا او اتصرف التصرف
الفلاني هازلا ولا يكتفى بدلالة الحال ولا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط ذلك لا يحصل المقصود
وهو ان يعتقد الناس التصرف الذي هزل به جدا ولا كذلك حقيقة على ان خيار الشرط فانه يشترط تكون به
ذكره في نفس العقد والهزل لا ينافي الاهلية ولا وجوب شيء من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب
بحال لكن لما كان اثر الهزل انه ينافي اختيار الحكم والرضا به يجب تخريج الاحكام بحسب اثره اي
الهزل وكل حكم يتعلق بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم
يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل وجملة ما يدخل فيه الهزل ثلثة انواع انشاء التصرف اخبار
عنه ما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق
والعتاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد
ايضا على وجهين ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل
النقض على ثلثة اوجه اما ان يهزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او بجنسه وكل منها اما ان يتفق
المتعاقدان بعد المواضعة على الاعراض عن الهزل او على البناء عليه او على انهما لم يحضرهما
شيء او يختلفا في الاعراض والبناء فان كان الوجه الاول وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان قال البايع
للمشتري مثلا اني اظهر البيع بين الناس ولكن ليس بيعا على الحقيقة بل هو تلجية واشهد عليه واتفقا
بعد المواضعة على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح وبطل الهزل باعراضهما عن المواضعة وان هزلا
باصله ثم بنيا انعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه

المشتري

المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت لكن شرط الخيار من الجانبين موجب فساد البيع على احتمال
الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل فان نقض
البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض ينفرد به وان اجازه احدهما وسكت الآخر لم يجز على
صاحبه لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الآخر يكفي في المنع
من جواز العقد وان اجازه الآخر جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا
ذلك بالاجازة وقوله من نقضه او اجازه انتقض وجاز اي جاز على نفسه لا على الآخر ويجب تقدير
وقت الاجازة في الهزل بالثلث عند ابي حنيفة حتى لو اجازاه في الثلث صح العقد وبعده لا يصح كما في
الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة فكذا هاهنا ولا يجب
التقدير في الهزل بالثلث بمنزلة خيار المتبايعين لم يثبت بالبيع هزلا الملك وان اتصل به القبض وان
هزلا باصله ثم سكتا اي لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا على تلك
المواضعة وقال الآخر بل اعرضنا عنها صح العقد عند ابي حنيفة ميلا الى صحة الايجاب ظاهرا
لعدم اتصال الهزل بالعقد وقال ابو يوسف ومحمد بطل العقد ان سكتا واتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وان اختلفا في البناء والاعراض جعلا القول لمدعي البناء ميلا الى اعتبار المواضعة لسبقها الا ان يوجد
نص ينقضها اعتبارا للعادة وان هزلا في قدر العوض بان سميا الفين والثمن الف بان تواضعا على البيع
بالفين على ان يكون الثمن الفا واتفقا على الاعراض صح البيع والثمن الفان وان سكتا او اختلفا في البناء
والاعراض فالهزل باطل والتسمية صحيحة عند ابي حنيفة حتى ينعقد البيع بالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب
حتى ينعقد البيع بالف والالف الذي هزلا به باطل فان عنده الاصل هو الجد والعمل به اولى ما امكن وعندهما
الاصل هو المواضعة وكان العمل بها احق عند الامكان وان اتفقا على البناء على المواضعة فالتسمية عنده ايضا
صحيحة فيكون الثمن عنده الفين لان المتعاقدين جدا في الاصل اي في العقد والمواضعة السابقة انما تعتبر اذا
لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد هاهنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا انعقاده
جائزا ولو عمل بالمواضعة في العوض لصار العقد فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول
العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين لان
عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس مقتضيا
العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد العقد به واذا كان كذلك لا يمكن العمل بالمواضعتين مواضعة
في اصل العقد بالجد ومواضعة في وصف العقد بالهزل وهي المواضعة بالبدل لاندفاع كل من المواضعتين
بالاخرى فنرجح الاصل على الوصف فان العمل بالمواضعة في اصل العقد وهي ان ينعقد البيع صحيحا
عند تعارض المواضعتين اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف تابع

والاصل متبوع وكان اولى بالاعتبار من الوصف واذا كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبار التسمية
وكان الثمن العين بخلاف المواضعة على الهزل في اصل العقد اذا اتفقا على البنا يجب العمل بها بالاتفاق
لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض هٰهنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد
فلذلك سقط العمل بها وان هزلا في الجنس اى تواضعا على البيع بمائة دينار وعلى ان يكون الثمن الف درهم
صح البيع مطلقا اى على كل حال سوا اتفق المتعاقدان على الاعراض او على البنا او على السكوت اى انهما
لم يحضرهما شي او اختلفا في الاعراض والبنا وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا
الهزل بما سميا ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفي بالذكر قبل العقد بل يشترط
ذكر البدل فيه فبقي البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد
في اصل العقد هٰهنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد بما سميا من البدل وفرق ابو يوسف ومحمد
بين الهزل في الجنس وبين الهزل في قدره بان الجمع بين المواضعتين بما المواضعة على صحة العقد والمواضعة
على الهزل في مقدار البدل ممكن بان يجعل العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الالف موجود
والهزل بالالف الاخر شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه
هزل وليس لغيرهما ولاية المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد به العقد واذا كان
كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الاخر واما الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة في العقد وهي
ان ينعقد العقد صحيحا مع العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن لخلوه عن الثمن فتعين المسمى لان العمل
بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بها الا
باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم هذا اذا دخل الهزل على ما يحتمل
النقض وان دخل الهزل على ما لا يحتمل النقض اى لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته وهو الوجه
الثاني من النوع الاول الذي هو الانشا فاما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعتاق والعفو عن
القصاص واليمين والنذر فالهزل فيه باطل والتصرف لازم لقوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فغير المنصوص عليها الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة
لا بالقياس لان العفو عن القصاص في قبيل الاعتاق لانه احيا كالاعتاق والاعتاق مذكور في
بعض الروايات ويشبه الطلاق ايضا حيث انه اذا عفى عن بعض الدم سقط كل القصاص
كما اذا طلق بعض طليقة تقع طليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام شي كما ان اليمين
التزام الكفالة ولان الهازل رضي بالسبب دون الحكم فيما لا يحتمل حكمه الرد بالاقالة والفسخ والتراخي
بخيار الشرط فلزم لان الهزل لا يمنع انعقاد السبب واذا انعقد وجد حكمه واما ان يكون
المال فيه تبعا كالنكاح واما ان يكون المال فيه مقصودا مثل الخلع والاعتاق على مال والصلح

عن دم

عن دم العمد فهو منقسم على الاوجه الثلثة لانه اما ان يهزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او جنسه وكل
واحد من الاوجه الثلثة اما ان يتفق المتعاقدان بعد المواضعة على الاعراض عن الهزل او على البنا عليه
او على ان سكتا او يختلفا في الاعراض والبنا وانما يكون المال في النكاح تابعا اذا المقصود الاصلي
فيه ما وقع المال في مقابلته ولهذا يصح ما هو المقصود الاصلي بدون ذكر المال ويتحمل فيه من الجهالة ما لا يتحمل
في غيره فان هزلا باصل العقد في النكاح بان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزويجا باطلا
وهزلا ووافقته المراة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها فالهزل باطل والعقد
لازم وان هزلا بقدر البدل واعرضا عن الهزل فالمسمى وهو الالفان مثلا لازم وان اتفقا على البنا
فالمواضعة وهي الالف لازم بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة لان النكاح لا يبطل بالشرط بخلاف البيع
فانه يفسد بالشرط الفاسد وان سكتا اى اتفقا انه لم يحضرهما شي او اختلفا في الاعراض والبنا فالمسمى
ثابت وهو الالفان كالبيع وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة فان التسمية في الصحة مثل ابتدا البيع
وفي ابتدا البيع جعل ابو حنيفة العمل بصحة الايجاب اولى من العمل بصحة المواضعة او المواضعة ثابتة
وهو رواية محمد عن ابي حنيفة فانه ذكر عنه ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا
فلا يجعل مقصودا بالصحة وان هزلا في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة الدراهم
فان اعرضا اى اتفقا على الاعراض فالمهر ما سميا وان بنيا اى اتفقا على البنا فمهر المثل واجب
بالاتفاق بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان سكتا اى اتفقا
انه لم يحضرهما شي او اختلفا في الاعراض والبنا فمهر المثل واجب بلا خلاف في رواية محمد والمسمى
واجب عند ابي حنيفة في رواية ابي يوسف وبطلت المواضعة ومهر المثل واجب عند ابي يوسف
ومحمد وان قصد المال مثل الخلع والعتق بمال والصلح عن دم عمد فهو منقسم ايضا على الاوجه
الثلثة المنقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال مقصودا في هذا النوع لان المال لا يجب فيه
بدون الذكر فلما شرط المال علم انه مقصود والهزل باطل عندهما في جميع الوجوه سوا هزلا باصله
او بقدره او بجنسه لان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمل شرط الخيار لانه تصرف يمين
من جانب الزوج كانه قال ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها
شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كساير الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وصح
الهزل عند ابي حنيفة فيجب المسمى عندهما ويقع الطلاق مطلقا سوا اختارته او لا وعند ابي حنيفة
يتوقف على اختيارها لان الهزل بمنزلة خيار الشرط في الخلع من جانبها وقد نص عن ابي حنيفة
في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال حتى تشا المراة فيقع الطلاق
ويجب المال وان هزلا باصل التصرف والبدل جميعا واعرضا عن المواضعة بطل الهزل ووقع الطلاق

ووجب المال اتفاقا اما عندهما فظاهر لان الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما
عنده فكذلك لبطلان الهزل باتفاقهما بالاعراض عنه وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز لازم
بالاجماع وان اختلفا في الاعراض والبناء فعند ابي حنيفة القول لمدعي الابتداء اي الاعراض حتى لزم
التصرف ووجب المال لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالمنع عن الوقوع كما جعله مؤثرا
في البيع ثم عند اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر قول من يدعي الاعراض ترجيحا للجد الذي
هو الاصل عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل فكذا ههنا وعندهما القول لمدعي البناء اي التصرف
لازم واجب ولا يعتبر اختلاف المتعاقدين في البناء على الهزل والاعراض عنه لان الهزل عندهما
لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال في حال اتفاقهما على البناء ففي حال الاختلاف اولى والهزل في الاقرار
يبطل الاقرار سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الاقرار يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل
على عدم المخبر به وكالاقرار تسليم الشفعة بعد الطلب والاشهاد هزلا باطل طلب الشفيع على
ثلاثة اوجه طلب مواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلبها على الفور بطلت شفعته
وطلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند
العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا قد اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت
الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب حتى يستقر شفعته حتى لا يبطل بالتاخير
بعد وطلب الخصومة والتملك فاذا سلم الشفيع هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته
لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة
على الفور وانما يبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل اعراض فكذا بالسكوت
حكما بعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد فالتسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم
من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفيع بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام
بطل التسليم وبقيت الشفعة هذا هو النوع الثاني الذي هو اخبار عن الانشاء وان دخل الهزل
على اعتقاد فان تبرأ كافر وهزل بالاسلام حكم بصحة اسلامه كالمكره لانه بمنزلة انشاء لا يحتمل
حكم الرد والتراخي قوله ومنها السفه وانه لا ينافي الاهلية ولا الاحكام ولكن يسبب للنظر
ومنع المال عنه اول بلوغه عقوبة او غير معقول فلا يقاس عليه وقالا يجب النظر للمسلمين
ولدينه لان السفيه اجاب بانه جائز ان يوجب شيء وقد تضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون
لاجل اليد التي هي نعمة طارئة والاهلية نعمة اصلية ولا يبطل الاعلى بالادنى قالا يثبت له هذه
النعم رفقا به فاذا اقتضت ردت نظرا للمسلمين لا للسفيه من حيث هو ولهذا تعددت طرق الحجر
لم فيسع القاضي على المدين الممتنع ويبيع ماله في الدين ويحجر عليه لئلا يسع ماله تلجئة ويخطر على الغرماء

ومن العوارض

ومن العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته
وحركته وفي الشرع خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام
العقل حقيقة فعلى هذا ارتكاب المحظورات من السفه وفي اصطلاح الفقهاء غلب اسم السفه على
تبذير المال واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يعم عند اطلاقه ارتكاب معصية اخرى
مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة والسفه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل
بالقدرة ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء القوى البدنية على حالها ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله
∴ لان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بحمل امانة الله فيخاطب بالاداء في الدنيا ويلام
ويجازى عليه في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا الاحكام اي لا يمنع احكام الشرع لانه اذا بقي اهلا
لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى فان
حقوق الله اعظم فانها لا يحملها الا من هو كامل الحال بخلاف حقوق العباد فثبت ان السفه لا يمنع الاحكام
ولا يوجب سقوط الخطاب واختلف في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرف واثبات الولاية
للغير عليه صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات
بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد يجوز الحجر عليه بسبب السفه عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي
ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر له واحتج ابو حنيفة بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف
في ماله كالرشيد وان كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا
والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه يثبت المحلية وبعدما صدر
التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان السفه لا يوجب
انتقاص العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التبذير مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون السفه
سببا للنظر لكونه معصية الا ترى ان من قصر في حقوق الله فسقا لم يوضع عنه الخطاب وان تعددت الواجبات
وتكثرت الفوات والدليل عليه ان السفيه يحبس في ديون العباد بطريق العقوبة ولا يبطل عباراته حتى صح
طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقوبة ولا يبطل عليه اسباب العقوبات
والحدود حتى لو شرب الخمر او زنا او سرق او قتل انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص هذه
العقوبات يدرأ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عن الاقرار بالاسباب الموجبة علمه
للعقوبة لان ضرره يلحق نفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى قوله
ومنع المال عنه اول بلوغه اشارة الى جواب سوال تقرير السوال انه منع المال عن السفيه اول بلوغه
اذا لم يونس منه الرشد فدل على ان السفه سبب النظر للسفيه تقرير الجواب ان منع المال عن السفيه ثبت
عقوبة فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال صالح للجزاء كاعجاب المال فجعل جزاء

وعقوبة او ثبت بالنص غير معقول المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وعمره غير معقول المعنى فلا
يقاس عليه غيره وقال ابو يوسف ومحمد وجب النظر للمسلمين ولدين السفيه لا للسفه فان ضرر السفيه يعود الى
المسلمين لانه اذا افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على المسلمين وعيالا عليهم ويستحق النفقة من بيت المال
والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس
وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا بالسفه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل
دينه حبيب لديه ولهذا اذا مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا للاسلام اجاب ابو حنيفة بان النظر
من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر من هذا الوجه انما يحسن
اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا الضرر وقد تضمن هاهنا ضررا فوقه لان في اثبات الحجر ابطال اهليته والحاقه بالصبي
والمجنون لاجل بر الملك التي هي نعمة طارئة فان منع المال عنه ابطال نعمة زائدة عليه وهي يد الملك والاهلية
نعمة اصلية فلا يجوز ابطال هذه لصيانة المال فانه لا يبطل الاعلى بالادنى قال ابو يوسف ومحمد ثبت للسفيه
هذه نعمة اليد واللسان والاهلية رفقا به فاذا افضى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وفي حق المسلمين
وجب رد هذه الاشياء لدفع الضرر عن المسلمين لا للسفيه من حيث هو ولان الحجر لدفع الضرر عن المسلمين تعددت
طرق الحجر فيحجر القاضي على المديون الممتنع ويبيع ماله في الدين ويحجر على المديون اذا خيف ان يبيع
ماله تلجئة ويخطره على الغرماء وفي هذا الحجر نظر للمسلمين قوله ومنها الخطأ وهو عذر يسقط
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبات فلا يأثم ولا يؤخذ بحد ولا قصاص وليس بعذر
في حقوق العباد فيجب ضمان الاموال لا العصمة المحل ووجبت الدية على وجه التخفيف والكفارة لتقصير
في السبب وصح طلاقه ومنعه الشافعي اعتبارا بالنائم قلنا منافي لاصل العمل بالعقل ولا يقام البلوغ
مقامه والعلم بدوام العمل به من غير سهو حرج فاقيم البلوغ مقامه مع انه لا يخلو عن تقصير ولم يكن سببا
للكرامة ولهذا لم يلحق الخاطي بالناسي في بقاء الصوم ومن العوارض المكتسبة الخطأ وهو ضد الصواب
والعدول عنه ومنه تعالى للذنب خطيئة قال الله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا وهو ضد الصواب
لا ضد العمد وقد يراد بالخطأ ضد العمد كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان والخطأ بهذا المعنى ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى
الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان والخطأ الذي هو
ضد العمد عذر يسقط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعدما اجتهد
لا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد الاجتهاد لا يأثم ولا يسقط بالخطأ حق العباد فانه لم يجعل عذرا
في سقوطها حتى لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال
انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطيا لا ينافي

عصمة المحل قوله وشبهة بالرفع عطف على قوله عذر اي الخطأ شبهة في العقوبات اي شبهة دارئة
في باب العقوبات حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها على ظن انها امرأته لا يأثم ولا يؤاخذ بالحد
ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا يأثم اثم القتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ
بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ووجبت بسبب الخطأ الدية لانها من حقوق العباد
وجبت ضمانا للمحل فلا يمتنع وجوبها بعذر الخطأ والخطأ في نفسه عذر صالح في سقوط بعض الحقوق
فيصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو الاداء فيما هو صلة لان مبنى الصلات على التوسيع والتخفيف ولذا لم
يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي ووجبت
الكفارة على الخاطي لانه لا يخلو عن تقصير في التثبت وصح طلاق الخاطي ومنعه الشافعي رحمه الله
اعتبارا بالنائم فان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح والمخطي غير
قاصد فلا يصح طلاقه كالنائم واصحاب ابي حنيفة قالوا ان النوم مناف لاصل العمل بالعقل لان النوم
مانع عن استعمال نور العقل وكانت اهلية القصد معدومة من غير حرج في دركه فلا يقام
البلوغ عن عقل مقام القصد في النائم لانتفاء الشرط فان الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما
ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه فيتعلق الحكم عند وجودهما الى
الدليل تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل
فانه يعرف بالنظر فيما يأتي ويذره اما في الخطأ فيقام مقام القصد البلوغ عن عقل لتحقق الشرطين
في حق الخاطي صلاحية البلوغ عن عقل لان يكون دليلا عليه والحرج في الوقوف على الاصل فان العلم
بدوام العمل بالقصد من غير سهو حرج فاقيم البلوغ عن عقل مقام القصد في الخاطي ولم يقم مقام
في النائم مع ان الخاطي لا يخلو عن تقصير في التثبت فلم يصلح سببا للكرامة فتعلق بالسبب الظاهر
فيقع الطلاق ولان الخطأ لم يصلح لان يكون سببا للكرامة لم يلحق الخاطي بالناسي في بقاء الصوم فان
من اكل ناسيا للصوم استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذه كرامة ثابتة للناسي شرعا فلم يلحق به
الخاطي وهو الذي اراد ان يمضمض فسبق الماء حلقه في استحقاق هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي
لامكان التقصير في حقه بخلاف الناسي قوله ومنها الاكراه والمختار في الاحكام ان الملجأ الى الفعل
بحيث لا يمكنه تركه وصار فعله كحركة المرتعش غير مكلف وان جاز عقلا فممتنع سمعا بقوله وما استكرهوا
عليه والمراد رفع المؤاخذة المستلزم لرفع التكليف ولزوم الغرامات لعصمة المحل وان لم يضطر
فهو مكلف عقلا وشرعا وعندنا هو مكلف مطلقا لانه مبتلى بين فرض وحظر واباحة ورخصة
ويأثم واجر فانه لا يرخص له قتل ولا جرح ولا زنا ولا خطر في الميتة والخمر والخنزير ورخص اجراء كلمة
الكفر وافساد الصوم والصلوة واتلاف المال والجناية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا وفارق الرجل

في الرخصة بسبب ان نسبة الولد عنها لا ينقطع فلم يكن بمعنى القتل ولهذا اقام الاكراه القاصر
شبهة في الزنا عنها دونه وهذا اية الخطاب ولا ينافي الاختيار ولا يبطل الاكراه لانه حامل على
موافقة الملجي فلم ينافه في شيء من الاقوال والافعال وانما اثر الكامل منه في تبديل النسبة والقاصر
في تفويت الرضا واصل الشافعي ان باطله مبطل للحكم مطلقا لابطاله الاختيار الذي ينبني عليه
صحة القول ومتى تم الاكراه بان ابيح الفعل فان امكنت نسبته الى الملجي والا بطل فيضمن الملجي المال
وجزاء صيد الحرم والاحرام ويحد الزاني لعدم الاباحة ويقتل القاتل لذلك والملجي ايضا بالتسبب
ويصح اسلام الحربي دون الذمي وبيع المديون امواله لصحة الاكراه واصلنا انه مفسد للاختيار
فان عورض باختيار صحيح ترجح وجعل الفاسد معدوما فيرجع الى ان امكن والا بقي النسبة
الى الفاسد لعدم المعارضة فالاقوال لا يصلح فيها آلة فاقتصرت عليه وفسد بالاكراه مطلقا
ما احتمل الفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة وبطلت الاقارير لاعتماد صحتها قيام المخبر به
وقد قامت دلالة عدمه وما لا يحتمله ولا يتوقف على رضا واختيار كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل
لعدم بطلانه بالهزل وشرط الخيار مع منافاة الرضا بالحكم والاختيار وهو اما مفسد لا مناف فكان
اولى واذا اكره على قبول المال في الخلع وقع الطلاق ولم يجب المال لكونه معدما للرضا بالسبب
والحكم فلم يلزم المال لعدم الرضا ووقع الطلاق بغير مال كطلاق الصبي على مال بخلاف الهزل
لمنافاته الرضا بالحكم دون السبب فكان كشرط الخيار وما يصلح فيه آلة كاتلاف مال او نفس لزم
الملجي بالكامل منه حكمه لامكان النسبة نفسا والاختيار فوجب القصاص وضمان المال وما لا يصلح آلة كالاكل
والزنا فيقتصر وما صلح فيه صورة لا محلا لا يعمل النسبة لتضمنه ابطال الاكراه كما اذا اكره محرما على قتل
صيد فقتل بنفس العمل صلح آلة لكنه يستلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية عليه الاحرام ولو جعل فيه آلة
استعمل فلم يكن جناية على احرام غيره لعدم تعلقه به فيبطل الاكراه فيقتصر على فاعله ولهذا ياثم اذا
اكره على قتل مسلم لا ينتصب عليه باعتبار انه جناية على الدين ويقتص من الملجي باعتبار تفويت المحل
وفي النقل لا تبدل المحل وكذلك من اكره على البيع والتسليم يقتصر عليه وان صلح آلة من حيث استلزامه
للاتلاف المالية بالتسليم الا انه تصرف في محل بنفسه لقيامه به فلم يصلح آلة والا لتبدل ذات الفعل لكون
التسليم اتماما للغصب فلو استعمل صار غصبا لانتقال امكن من حيث الاتلاف وقد قلتم بالاقتصار
مطلقا لانا نقول نسبناه اليه من حيث الغصبية حتى يثبت له تضمينه لو هلك المبيع في يد المشتري ولما
كان النقل حكميا قلنا المكره على الاعتاق يقتصر عليه من حيث انه اثبات قوة شرعية وما استلزم من الاتلاف
الذي يضمنه منقول الى الملجي حتى يضمنه ○ والعوارض المكتسبة الاكراه وهو حمل الغير على امر لا يريد مباشرته
بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به والمختار في الاحكام ان الملجي الى الفعل بالاكراه بحيث لا يمكنه

تركه

تركه وانتهى بالاكراه الى حد الاضطرار وصار نسبة الفعل الذي يصدر منه نسبة حركة المرتعش اليه غير مكلف
الا على القول بتكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جائزا عقلا فهو ممتنع الوقوع سمعا لقوله صلى الله عليه وسلم
رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد منه رفع المواخذة وهو مستلزم لرفع
التكليف وما يلزمه من الغرامات لعصمة المحل وليس متعلقا بفعل الملجي بل بماله او بنفسه فانه اهل للذمة
بانسانيته المنتهية بها القبول التكليف وان لم ينته الى حد الاضطرار فهو مكلف عقلا وشرعا وعند ابي حنيفة
المكره مكلف مطلقا سواء كان ملجا او مضطرا لان المكره مبتلى في حال الاكراه كما كان مبتلى في حال الاختيار
والابتلاء يحقق الخطاب والذي يدل على ثبوت الابتلاء ان المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين كونه
مباشر فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام حتى لو صبر
ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة بالاستثناء المذكور في قوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله وكذا ههنا وحظر نحو الاكراه على الزنا وقتل النفس
المعصوم واباحة نحو اكراه الصائم على فساد الصوم فانه يبيح له الافطار ورخصة نحو الاكراه على الكفر
فانه يرخص اجراء كلمة الكفر على اللسان واثم كما ياثم المكره بالاقدام كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس
واجر كما يوجر المكره بالاقدام كما في الاكراه على اكل الميتة فان المكره لا يرخص له بالاكراه قتل ولا جرح
ولا زنا اي زنا الرجل بالمراة سواء كان الاكراه ملجيا او لا لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه
اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره
والمكره عليه في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان
عدم الصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة مثل المقصود بالقتل الترخص به
لتعارض الحرمتين وكذا الجرح لو قيل لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ان يقطع طرف الغير
ولو قطع كان اثما لان طرف المومن في الحرمة كالنفس وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش ان كانت
المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا ولا حظر عند الاكراه في الميتة
والخمر والخنزير اي لا يبقى الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجي في هذه الاشيا لان حرمة هذه الاشيا
لم تثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم ورخص
في اجراء كلمة الكفر على اللسان لان فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحرمته اسم تعالى
بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك
الاقرار فبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في الايمان لبقاء اصل الطمانينة ولكن لما كان
الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى
فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه على حق الله

لشدة حاجة العبد وغنى الحق تعالى وكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق
الله لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله
فكان شهيدا ورخص ايضا في افساد الصلوة وفي افساد الصوم وهو مقيم لان حقه في نفسه يفوت
اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى بدل فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه
متمسك بالعزيمة لان حق الله وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما يحل اظهارها والصلاة في الذنب
ورخص في اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لنقتلنك او لتاخذن مال الغير فيدفعه الى فلان او هو منه
في مهلكه له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام جعل المال وقاية للنفس ولو صبر
عن اتلاف مال الغير حتى قتل كان ماجورا لان عصمة المال لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه لبقاء
حاجته اليه فبقي حرام التعرض لبقاء دليل الحرام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لرفع
الظلم عن مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا ورخص ايضا في الجناية
على الاحرام كما لو قيل له لنقتلنك لتقتلن هذا الصيد فله ان يقتله ورخص في تمكين المراة من الزنا
وفارقت المراة الرجل في الرخصة حيث رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل
في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان تعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الشرع
لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسبة الولد عن المراة
لا ينقطع فلم يكن بمعنى القتل ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانب المراة فاما الاكراه
القاصر اي الاكراه بالقيد او بالحبس فشبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم
يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد وهذا الذي ذكرنا من ثبوت الخطاب
على المكره ولانه في الاكراه الاختيار ولانه لو كان الاكراه منافيا للاختيار لسقط بالاكراه ولو
سقط الاختيار لبطل الاكراه لان الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل لا يكره على ان
يكون قصيرا وبالعكس لان الاكراه حامل للمكره على موافقة الملجي فيكون مختارا في الفعل اذ لو لم يكن
مختارا لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها واذا لم يكن الاكراه منافيا للاختيار لم يكن منافيا
لشيء من الاقوال والافعال لكونها صادرة عن اهلية واختيار قوله وانما اثر الكامل منه جواب
لما يقال اذا لم يكن الاكراه منافيا للاقوال والافعال فاين يظهر اثره تقريره بجواب ان اثر الكامل
من الاكراه في تبديل النسبة اذا حمل المكره المكره على المكره عليه ولم يمنع عنه مانع تصير الفعل منسوبا
الى المكره واثر القاصر في تفويت الرضا لا في تبديل النسبة ولا يكون الاكراه مؤثرا في اهدار
قول او فعل والاصل الجامع في هذا الباب لشيخنا رحمه الله ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم
الاقدام عليه مبطل للحكم عن المكره مطلقا فعلا كان ما اكره عليه او قولا لان الاكراه يبطل الاختيار

وصح القول بالقصد والاختيار وليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه
فبطل القول عند عدمه الا ترى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي
لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عن القلب والاكراه دليل على ان المكره
متكلم لدفع الشر لا لسان بما هو مراد قلبه فصار في الانشاد فوق الهزل لا قصد له ولم يرد شيئا آخر
ومتى تم الاكراه بان يجعل عذرا بنسخ الفعل فان امكنت نسبته الى المكره الملجي نسب اليه والا بطل
وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لان الاباحة يدل على تمام الحدر في حق الله كما في حق
المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه صار
ملجيا فكان تاما فعلى اصل اث في رحمه الله يضمن الملجي المال اذا اكره على اتلاف مال الغير لان الفاعل
يصلح آلة له في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل الى الملجي فيجب الضمان عليه ويضمن الملجي جزاء صيد
الحرم والاحرام بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل صيد فيفعلا لا شيء على
الفاعل من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لانه ضمان يعتمد مضمونا بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة
فينسب القتل الى المكره لانه قد تم الاكراه لان المباشر ابيح الاقدام عليه وعند الزاني لعدم الاباحة
الزنا بالاكراه ويقتل القاتل بالاكراه لذلك اي لعدم اباحة القتل بالاكراه فلم يتم الاكراه فلا يمكن
ان يجعل المباشر آلة ولهذا ياثم بالاتفاق ويقتل الملجي ايضا بالتسبيب لا بالمباشرة حقيقة فان
التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة وصح اسلام الحربي بالاكراه لان اكراه الحربي جائز
دون الذمي فانه لا يصح اسلامه بالاكراه لان اكراه الذمي باطل وصح بيع المديون امواله بالاكراه
لصحة اكراهه فان اكراهه حق واصل اصحاب ابي حنيفة ان الاختيار الصحيح هو ان يكون الفاعل في قصده
مستبدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر فاذا اضطر الى مباشرة امر
بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار
المكره وان لم ينعدم اصلا فالاكراه مفسد للاختيار وان عورض هذا الاختيار الفاسد باختيار
صحيح وهو اختيار المكره الملجي ترجح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد ان امكن وذلك باحتمال
نسبة الفعل الى المكره فيجعل الاختيار الفاسد للمكره معدوما في مقابلة الاختيار الصحيح للملجي واذا
جعل الاختيار الفاسد معدوما صار المكره بمنزلة عدم الاختيار فيصير المكره آلة للمكره فيصير الفعل
منسوبا اليه الى الاول فيما يحتمل ذلك اي في الاكراه الكامل والا اي وان لم يحتمل ذلك بان يكون الاكراه
قاصرا لا تستقيم نسبته الى المكره لان المكره انما يصير كالآلة عند كمال الالجاء لفساد الاختيار باعتبار
خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فلا تقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقي منسوبا
الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك ولما فرغ عن تمهيد الاصل شرع في تفريع الاحكام عليه في التصرفات

كلها منقسمة الى القسمين ما يمكن نسبته الى المكره فيجعل المكره آلة وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره
فالاقوال كلها لا يصلح فيها آلة لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره فاقتصرت على المتكلم وفسد الاكراه
مطلقا سواء كان كاملا او قاصرا ما احتمل الفسخ وتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع والاجارة
لان الاكراه سواء كان كاملا او قاصرا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله
ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فينعقد بصفات الفساد لفوات الرضا
حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق يعد من المكره كما يعد من الطائع فلو اجاز
التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه تدارك والفساد كان بمعنى في غيره فيتم به
العقد ويزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له
الاجل او الخيار او الحط ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا ههنا وبطلت الاقارير كلها
حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو او حبس وقيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة
او فيء في ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او
على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لان الاقرار خبر محتمل للصدق والكذب واعتماد صحته
على قيام المخبر به وانما يوجب الحق باعتبار رجحان الصدق ودلالة على قيام المخبر به اي وجوده
وقد قامت دلالة عدم المخبر به لان وجود الاكراه دال على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة على الفسخ به
المخبر به لانه تكلم دفعا للاكراه به عن نفسه وما لا يحتمل ولا يتوقف على رضا واختيار كالطلاق
والعتاق والنكاح لم يبطل لعدم بطلانه بالهزل وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ولعدم
بطلانه بشرط الخيار وشرط الخيار مناف للرضا بالحكم والاختيار والاكراه مفسد للاختيار
لا مناف له فلان لا يبطل به بطريق الاولى واذا اكرهت المرأة بوعيد تلف او حبس على ان تقبل
من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المرأة
شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا والاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم
جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم والتزام المال يعدم عند عدم الرضا وكان المال
لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لان وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول
فيقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال فانه يتوقف وقوع الطلاق على قبولها
فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال بخلاف الهزل في اصل الخلع وعوضه حيث لا يقع
الطلاق ما لم ترض المرأة بالتزام المال لان الهزل مناف لاختيار الحكم والرضا به ولا يكون
منافيا للرضا والاختيار في السبب واذا كان الهزل غير مناف للرضا والاختيار في السبب
صح التزام المال بالهزل موقوفا ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق

عليه كشوط

عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم
فيتوقف الحكم على وجود المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا
يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم
القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضا لا يجب المال فكان المال لم يذكر اصلا وما يصلح ان يكون
المكره فيه آلة كاتلاف مال ونفس فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه
لزم المجبر بالكامل منه حكمه لامكان النسبة الى المكره بفساد اختيار المكره فوجب القصاص
وضمان المال على المكره لان المكره ملجأ الى هذا الفعل والالجاء بالغ الجهات فيجعل الملجأ آلة
الملجي مما يصلح ان يكون آلة اذا لم يلزم منه تغير محل الجناية لان الانسان مجبول على حب الحياة
فلما هدد بالقتل طلب لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه يقدم والصبر به
عليه وان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق محمولا على هذا الفعل بقضية الطبع
واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها وصار بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في
قتله فيصير القتل منسوبا اليه لا الى آلته ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان ياخذه
فيقتل به وليس في جعله آلة تبديل محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل
لكان جناية على المقتول موجبة للقود وبان جعل الفاعل آلة ونسب الفعل الى المكره لم يتغير محل الجناية
ولصلاحيته الآلة وعدم لزوم تبدل محل الجناية جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه فلزم المكره حكم
الفعل واذا جعل المكره آلة بالطريق الذي ذكرنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى الملجي المكره لانه
نقل من المكره اليه ولزم المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من الوسط فلا يلزمه
شيء من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة وما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة كالاكل والزنا لا يحتمل
النسبة الى المكره فيقتصر على المكره وما يصلح ان يكون المكره فيه آلة صورة لا محلا اي محل الاكراه غير الذي
يلاقيه الاتلاف صورة لا يقبل النسبة من المكره الى المكره لتضمنه ابطال الاكراه كما اذا اكره محرما
على قتل صيد يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء جميعا فانه في نفس قتل الصيد يصح ان يكون المكره
آلة لكنه يستلزم نقل محل الجناية اذ المجني عليه الاحرام حقيقة وان كان الصيد صورة فلو جعل المكره
آلة للمكره انتقل محل الجناية فانه لو جعل آلة لصار محل الجناية احرام المكره اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام
غيره بنفسه فكذلك بالاكراه فلم يكن جناية على احرام غيره لقيام فعله به وحين تبدل محل الجناية محل الفعل
المكره المكره فانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفة له وبطلان الاكراه
لان الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية حسبه
فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الاكراه الى المحل الاول وهو احرام المكره لا يجب نقل

الفعل الى المكره بعد ما وجد من المكره حقيقة هو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه نبطل النقل بطلانه ايضا بعود الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره فينتسب الفعل الى المباشر لتكون جناية على احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل اقتصر الفعل على المكره ابتداء قطعا للمسافة واحترازا عن الاشتغال بالافائدة فيه ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة بعض الفعل على الفاعل ياثم المكره اذا اكره على قتل مسلم وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لا قتصار القتل على فاعله باعتبار انه جناية على الدين فان القتل من حيث انه موجب الاثم جناية على دين القاتل والمكره في الاثم لا يصلح ان يكون آلة لغيره لان الانسان في الجناية على دينه لا يصلح آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعل المكره آلة كانت الجناية واقعة على دين المكره وانه لم يامر بذلك فيعلم انه لو اخرج المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل به محل الجناية فصار في حق وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث المكره كالآلة للمكره والمكره فاعلا فنسبة الفعل اليه مفوتا للمحل ولا يلزم منه تبدل محل الجناية فصار المكره في حق الاثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره وصار المكره مختارا موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح واثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك حقيقة بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقي الاثم عليه وكما ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم يقتصر التسليم على من اكره على البيع والتسليم لان البيع ينعقد على صفة الفساد لفوات شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد ويوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة وقد وجد اتصال القبض به فان التسليم يحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع متمم لسبب الملك ولهذا كان له شبه بابتداء العقد وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه فيجعل المكره آلة فيه ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل فانه لو اخرج هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعل غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذات الفعل واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل به الملك للمشتري كما لو سلم طائعا وقد ينسب الفعل الى المكره من حيث هو غصب والحاصل ان هذا التسليم يصلح فيه ان يكون المكره آلة للمكره من حيث استلزام الاكراه للاتلاف المالية بالتسليم لكن التسليم تصرف في محل بنفسه لقيامه بالمكره فلم يصلح المكره آلة للمكره فيه واذا لتبدل ذات الفعل لكون التسليم اتمام العقد لا غصب فلو تبدل ذات الفعل صار غصبا لا اتمام

امكن التسليم ان يكون منسوبا الى المكره من الاتلاف وقد قلتم بان التسليم يقتصر على المكره البائع لانا نقول نسبنا التسليم الى المكره من حيث الغصب من حيث ان الاكراه استلزام الاتلاف بالتسليم حيث ثبت للبائع تضمين المكره لو هلك المبيع في يد المشتري فلم يجعل التسليم غصبا محضا حتى ينفذ اعتاق المشتري ولا تسليما محضا حتى يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فالبائع بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري ولما كان نقل الفعل من المكره الى المكره اي نسبته اليه امرا حكميا لا حسيا استقام ذلك النقل فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه بمعنى من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقة لا حكما فقيل ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء يقتصر على المكره من حيث ان الاعتاق اثبات قوة شرعية والمتكلم به هو المكره ولا ينسب الى المكره لان الانسان لا يمكن ان يتكلم بلسان غيره فلا يصلح المكره ان يكون فيه آلة للمكره وما استلزم الاعتاق من الاتلاف لذي تضمنه الاعتاق منقول الى الملجي لان الاتلاف المعنوي وان لم يوجد من المكره حسا يمكن نسبته اليه عقلا فيجعل المكره آلة للمكره فيه لان الاتلاف منفصل عن الاعتاق في الحكم لتحققه بالقتل بلا اعتاق فيضمن المكره فيرجع المكره بقيمة العبد عليه موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار قوله القاعدة الثانية في الادلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لانه اما ان يرد عن الرسول او غيره والاول اما متلو او غيره و والثاني اما عن معصوم او غيره والاصل هو الكتاب والسنة مخبرة عن حكم الله تعالى وهما مستند الاجماع والقياس مستنبط منهما ولما فرغ من القاعدة الاولى شرع في القاعدة التي هي في الادلة وقد ذكر حد الدليل وقدمها اي القاعدة الثانية على القاعدتين الاخريين لانه ما لم يعرف الادلة واقسامها واحكامها لم يمكن معرفة كيفية الاستدلال بها واستنباط الاحكام منها ولا ترجيح بعضها على بعض والمراد بالشرعية ان يكون طريق معرفتها الشرع او مستفادا من الشرع ووجه الحصر في الاربعة ان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او غيرها والوارد من جهته الاول اما ان يكون مما يتلى وهو الكتاب او لا يكون مما يتلى وهو السنة ويندرج فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو غير الوارد من جهة الرسول لا يخلو اما ان يرد عن معصوم عن الخطا وهو الاجماع او غيره وهو القياس والاصل فيها الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه والكتاب والسنة مستند الاجماع والقياس مستنبط منها اي الكتاب والسنة والاجماع وحاصل القياس يرجع الى التمسك بمدلول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل القياس قوله اما الكتاب فقيل القرآن المنزل المكتوب في المصحف المتواتر بلا شبهة وزاد بعضهم بالاحرف

السبعة المشهورة وليس بسديد فان النقل والتواتر والكتابة فرع تصوره فهو دور وقيل القرآن
القابل للتنزيل واحترز بالاول عن غيره من الكتب وعما انزل ولم يتل وبالثاني عن الكلام النفسي وقيل
الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وبحث الاصولي لا يبلغ النفسي والاصح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله
انه النظم والمعنى وصح رجوعه عن الاجتزاء بالمعنى في الصلوة لوجوب القراءة فيها بافرءوا ما تيسر من القرآن
ولا ينطبق حده على المعنى وحده وقولهم النظم ركن زائد غير محصل مع الدخول في الماهية ٥ ولما كان الكتاب
اصلاً للادلة الشرعية قدم ذكره ثم قدم ذكر السنة على الاجماع لانها تم عدم الاجماع على الناس لكون الاجماع اصلح
ساملا عن الخطا اما الكتاب فقد قيل في اسمه القرآن المنزل المكتوب في المصحف المتواتر بلا شبهة
فالقرآن مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته وهو بمعنى المقروء ههنا وهو الجنس
العرب يتناول جميع ما يقرأ من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية
وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل
الا معناه واللام في المنزل للعهد والمعهود هو المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم فيخرج عنه ما انزل
على غيره من الرسل من التورية والانجيل وغيرهما وبقوله المكتوب في المصحف ما نسخت تلاوته وبقيت
احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وبقوله المتواتر عما احتص بمثل مصحف ابي رضي الله عنه
وغيره مما نقل بطريق الآحاد نحو قوله فعدة من ايام اخر متتابعات وقوله بلا شبهة عما اختص
بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وراد بعضهم بالاحرف السبعة المشهورة
وقيل هذا التعريف لفظي فان القرآن اسم علم لما انزل الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتلو كالتورية
للمنزل على موسى والانجيل للمنزل على عيسى لكنه لما اطلق على المعنى القائم بذات الله تعالى ايضا في قولنا
القرآن غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل واحترز بالمكتوب في المصحف عن
المنسوخ تلاوته وهو في القيود على ما فسره نذا ورد على هذا التعريف بان هذا تعريف للشيء بما يتوقف
تصوره على تصوره لكن الشيء او الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن
معلوم عند السامع متصور في الذهن وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القرآن معلوما له لما
صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل عن بعض الاصوليين
انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يمكن له التفصي عنه ايضا بان يقول المراد
بالمصاحف ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو في الصحف فيندفع الدور واما قول المصنف وليس بسديد
فان النقل والتواتر والكتابة فرع تصوره فهو دور فليس بسديد فان في التعريف الذي ذكره لم يتعرض
للنقل فكيف يعترض به عليه فكانه لا حظ ما قال ابن الحاجب وهو قولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا احد
للشيء بما يتوقف عليه وما ذكره ابن الحاجب غير متعرض للكتابة فكيف يعترض عليه بالكتابة والحاصل

انه

اصلح

عام

فيكون دورا او اجيب بانه تعريف للكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن م

انه ان كان الاعتراض على الحد الذي ذكره فالنقل غير صحيح وان كان على الذي ذكره ابن الحاجب فالكتابة غير
صحيح واعلم ان التعريف الذي زيفه ابن الحاجب ذكره الغزالي رحمه الله في المستصفى وتقرير ترييفه على الوجه
الذي ذكره ابن الحاجب ان هذا حد للشيء بما يتوقف تصوره على تصور المحدود وذلك لان وجود المصحف ونقله
فرع تصور القرآن لان وجود المصحف فرع على اثبات السور والآيات واثباتها فرع على تصورها
وكذا النقل المضاف الى ما بين دفتي المصحف لا يمكن الا بعد تصوره فيكون معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا
متوقفة على وجود المصحف وعلى ما نقل فيه لان الذي نقل الينا نقلا متواترا لا يتصور كونه منقولا الا
بعد وجود المصحف والنقل ووجود المصحف فرع تصور القرآن فيكون معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا
موقوفا على تصور القرآن لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيكون تعريف القرآن
تعريفا للشيء بما يتوقف عليه وهو باطل ويمكن ان يدفع هذا الترييف بالعناية بان يقال ان هذا التعريف
انما ذكر لغير المتبس والاثبات والنقل لا يستدعيان تصور القرآن الا بالنسبة الى المتبع فقيل القرآن
القابل للتنزيل وقولنا القرآن احتراز عن سائر الكتب المنزلة كالتورية والانجيل وغيرهما فانها وان كانت
كتب الله تعالى فليست هي الكتاب المعهود لنا وعن الكلام المنزل على النبي عم ما ليس بمتلو وقولنا القابل
للتنزيل احتراز عن كلام النفس فانه ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني ولذلك
لم نقل فيه هو الكلام القديم ولم نقل هو المعجز لان المعجز اعم من الكتاب ولم نقل هو الكلام المعجز لان السورة
الواحدة كذلك وليست هي الكتاب بل بعضه وقيل الكلام المنزل للاعجاز بسورة قوله الكلام جنس يشمل
الكتاب وغيره وقوله المنزل يخرج النفسي ويخرج ايضا كلام البشر وقوله للاعجاز يخرج الكلام المنزل الذي
ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية والكتب المنزلة على سائر الانبياء وقوله بسورة منه واراد به بعضا
مخصوصا سمي في القدر الكوثر التي هي اقصر سورة تخرج آية او بعضها اقل من الكوثر وايضا تخرج
الكتب المنزلة التي هي غير القرآن ان قلنا ان انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز
بسورة منه فصار هذا التعريف منطبقا على جميع القرآن ويلزم منه ان لا يسمى بعض القرآن قرآنا الا
بالمجاز والاصح من مذهب ابي حنيفة ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا والمراد بالنظم العبارات وبالمعنى
مدلولاتها وصح رجوع ابي حنيفة عن الاجتزاء بالمعنى في الصلوة لوجوب القراءة فيها بقوله فاقرءوا ما تيسر
من القرآن ولا ينطبق حد القرآن على المعنى وحده بل حد القرآن ينطبق على مجموع العبارة والنظم ركن زائد
غير محصل لان الركن داخل في الماهية فكيف يتصور ان يكون زائدا غير لازم وكيف يتصور جواز ترك ما هو كونه
داخلا في الماهية قوله ما نقل احادا الثلثة ايام متتابعات حجة دنقاه الشافعي بانه لا يجوز نقله
على انه قرآن لوجوب التواتر فيه فتردد بين كونه خبرا ومذهبا فلم يكن حجة قلنا كونه خبرا راجح لانه
غير قياس ليكون مذهبا ولو كان لصرح به نفيا للتلبيس على من اعتقد نقله حجة قالوا كونه مذهبا اولى

منهم

غيره

وقولهم

اي وقولهم ركن زائد غير محصل

لموافقه براءة الذمة ولكونه لم يصرح بالخبرية قلنا بل الخبر اولى لوجوب اصل الصوم وفي التتابع الخروج
عن العهدة بيقين اتفق المسلمون على ان ما نقل الينا من القران نقلا متواترا وعلمنا انه من القران
حجة واختلفوا فيما نقل الينا احادا كمصحف ابن مسعود وغيره هل هو حجة ام لا كثلثة ايام متتابعات
عند اصحاب ابي حنيفة حجة ونفاه الشافعي بانه لا يجوز نقله على انه قران لان النبي صلى الله عليه وسلم كان
مامورا بالقاء ما انزل عليه من القران على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم
يمنع العقل تواطؤهم على عدم نقل ما سمعوه منه فيجب وجوب القاء النبي عليه السلام ما انزل عليه من القران
على اهل التواتر ونقلهم ما سمعوه منه فالراوي له اذا كان واحدا ان نقله على انه قران فهو خطأ لوجوب
التواتر فيه وان لم يذكره على انه قرآن فقد تردد بين ان يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم وبين كونه
مذهبا له فلا يكون حجة اجاب اصحاب ابي حنيفة بان كونه خبرا راجح لانه عدل فلو لم يكن مذهبا له
ولو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس على من اعتقد كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الشافعي
هل هو حجة ام لا قال اصحاب الشافعي كونه مذهبا اولى لموافقته براءة الذمة والنفي الاصلي ولكونه
لم يصرح بالخبرية وما لم يصرح بكونه خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة بالاتفاق قال اصحاب
ابي حنيفة بل كونه خبرا اولى لوجوب اصل الصوم بالاتفاق وفي التتابع الخروج عن العهدة بيقين
وفي ترك التتابع لم يخرج عن العهدة بيقين فالحمل على الخبر موافق للخروج عن العهدة بيقين فهو اولى
قوله مسئلة ما لم ينقل متواترا فقطع بانه ليس بقرآن وانما لم يكفر احد الجانبين الآخر
في التسمية لقوة الشبهة في كل طرف والحق انها ليست من القران في اول كل سورة وانما هي بعض آية
في النمل لعدم التواتر بانها قرآن في هذه المحال فوجب القطع بالنفي لغيرها قالوا كتبت في
المصحف بخط المصحف وعن ابن عباس لم يعلم انقضاء السورة حتى نزل ومن سرق الشيطان
من الناس آية بعينها قلنا غير قطعي فلا يصح للاثبات قالوا القطع بكونها من القران حاصل
والخلاف في الوضع اوائل السور ولا يشترط فيه القطع قلنا ضعيف لاستلزامه سقوط
كثير من المتكرر وهو باطل قطعا قالوا انتفى حصول العلم بانتفاء السقوط مع جوازه لتواتر
المكرر قلنا بل وجب لكونه قرآنا فلو كانت التسمية قرانا لكان كذلك وما نقل عن ابن مسعود
من انكار المعوذتين والفاتحة لم يصح وانما نقل خلو مصحفه عنها فان صح حمل الترك على ظهور
امرها دون انكارها ما لم ينقل متواترا يقطع بانه ليس بقران لان العادة تقضي بان مثل
هذا الكتاب الكريم الذي يكون هاديا للخلق معجزا على وجه لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا
بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يمتنع ان لا يتواتر في اصله
واجزائه ووضعه وترتيبه ومحله اذ الدواعي متوفرة على نقله الى عصر شائعا مستفيضا

متواترا

متواترا فما لم يبلغ حد التواتر يقطع بانه ليس من القران واتفق المسلمون على ان التسمية في قوله تعالى
في النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم من القران واختلفوا في كونها من القران في اوائل السور سوى
التوبة فقال الشافعي رحمه الله انها من القرآن في اوائل السور سوى البراءة ثم تردد في انها هل تكون
في اول كل سورة آية براسها او مع غيرها ومن اصحابه من حمل التردد على انها هل هي من القران اول كل
سورة ام لا قال الغزالي رحمه الله حمل التردد على الاول اصح والصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انها من القران
ولكنها ليست من كل سورة بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكره ابو بكر الرازي ومثله روي عن
محمد وذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى انها ليست من القران في غير النمل اذا عرفت هذا فقول المصنف
وانما لم يكفر جواب لسؤال توجيهه اما ان يحكم بان التسمية من القرآن في غير النمل او يحكم بانها ليست
من القرآن واياما كان يلزم تكفير طائفة من المسلمين لانه يلزم اما جعل ما ليس بقران قرانا او انكار ما هو من القران
وكل منهما موجب للكفر فيلزم ان يكفر احد الجانبين الآخر تقرير الجواب انما لم يكفر احد الجانبين الاخر في التسمية
لقوة الشبهة في كل طرف وقوة الشبهة منعت التكفير ثم قال المصنف والحق انها ليست من القران
في اول كل سورة وانما هي بعض آية في النمل لانها لو كانت في اوائل السور من القران لتواترت ضرورة وجوب
التواتر فيما هو من القرآن لكن عدم التواتر بانها قران في هذه المحال اي في اوائل السور يوجب القطع
بالنفي بانها ليست من القران كغير التسمية مما لم يتواتر القائلون بانها من القران في اوائل السور قالوا كتبت
التسمية في المصحف في اوائل السور بخط المصحف لم يميز بين خط التسمية وخط المصحف ولم ينكر احد من
الصحابة فيكون من القران لانها لو لم تكن من القران لمنع الصحابة من ان تكتب بخط المصحف لانهم قد بالغوا
في حفظ القرآن وصيانته وتمييزه عما ليس منه كيلا يختلط بالقران غيره وعن ابن عباس انه لم يعلم انقضاء
السورة وابتداء اخرى حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على انها من القرآن وعنه انه رضي الله عنهما
قال سرق الشيطان من الناس آية بعينها لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول السورة ولم ينكر عليه احد
فدل على كونها من القرآن في اول كل سورة اجاب المصنف بان ما ذكر من الوجوه غير قطعي فلا يصلح
للاثبات القائلون بانها من القران قالوا القطع بكون التسمية من القران حاصل بلا نزاع والتواتر حاصل
بهذا الاعتبار والخلاف في وضع التسمية اوائل السور ولا يشترط فيه القطع فان التواتر ليس بشرط
في المحل والوضع بعد ثبوت مثل ما هو من القرآن بحسب الاصل والحاصل ان التواتر يشترط في ثبوت
ما هو من القران بحسب الاصل ولا يشترط في محله ووضعه وترتيبه بل يكفي فيها نقل الاحاد فالتسمية
وان لم يتواتر في اوائل السور قرانا لم يلزم ان لا يكون قرانا قطعا فلا دليل القاطع على انها ليست من
القرآن في اوائل السور اجاب المصنف بان القول بان التواتر في الوضع والمحل ضعيف لاستلزامه
جواز سقوط كثير من المتكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن من المتكرر مثل ويل يومئذ للمكذبين ومثل

فبای آلاء ربکما تکذبان لانه اذا لم یشترط التواتر في المحل جاز ان لا یتواتر کثیر من المکررات الواقعة في القرآن
وما لم یتواتر جاز ان لا یصل الینا وما جاز ان لا یصل الینا جاز سقوطه واذا تواتر بعض من القرآن بحسب
الاصل فبعد ذلک یجوز اثبات ذلک في المواضع بنقل الآحاد فجاز ان یکون بعض قراءة المکرر قرآنا ثبت
بالتواتر وبعضها غیر قرآن ثبت بنقل الآحاد وکل واحد من الجوازین باطل قطعا قالوا یجوز سقوط کثیر
من المکررات واثبات کثیر منه لکن اتفق العلم بانتفاء السقوط واثباته بسبب انه اتفق تواتر التکرار اهل
فیما هو مکرر اجاب المصنف بانه لا یجوز سقوط کثیر من القرآن المکرر بل یجب ان یتواتر کل ما هو من
القرآن بحسب المحل وبحسب الوضع وبحسب الاصل لکونه قرآنا والقطع حاصل بان القرآن یجب ان
یکون متواترا فلو کانت التسمیة من القرآن في اوائل السور لکانت متواترة ولو کانت متواترة لحصل
القطع بانها من القرآن فلم یختلف فیها قوله وما نقل عن ابن مسعود اشارة الی جواب اعتراض تقریره
الاعتراض انه لا یشترط التواتر في القرآن ولذلک اختلف مصاحف الصحابة واختلفوا في البسملة انها
من القرآن وانکر ابن مسعود کون الفاتحة والمعوذتین من القرآن تقریر الجواب ان ما نقل عن ابن مسعود
من انکار المعوذتین والفاتحة لم یصح واما نقل خلو مصحفه عنهما حمل ترکه علی ظهور امرهما دون انکارهما
قوله مسئلة القراءات السبع مشهورة وقیل متواترة والا لکان بعض القرآن غیر متواتر کملک
ومالک ونحوهما والتخصیص تحکم لاستوائهما القراءات السبع المنسوبة الی القراء السبعة نافع وابن کثیر
وابی عمرو وابن عامر وحمزة والکسائي بشرط صحة اسنادها الیهم واستقامة وجهها في العربیة وموافقة
لفظها خط المصحف المنسوب الی صاحبها مشهورة وقیل متواترة لانها لو لم تکن متواترة لزم ان لا یکون
بعض القرآن غیر متواتر واللازم باطل بیان الملازمة ان بعض القرآن کملک ومالک قرئ باحدهما
بعض القراء وقرأ بالآخر بعضهم فاما ان یکون کل واحد منهما قرآنا فیلزم ان یکون بعض القرآن غیر
متواتر او التقدیر ان بعضها غیر متواتر ویکون بعضها قرآنا دون بعض وهو تحکم باطل
لاستوائهما في کونهما قرآنا وعدمه او لا یکون واحد منهما قرآنا فیلزم ایضا ان یکون بعض القرآن
قرآنا وهو باطل قوله مسئلة لا یجوز اشتماله علی ما لا معنی له وما عورض به من حروف المعجم وعشرة
کاملة ونفخة واحدة والهین اثنین محتمل فان الحروف اسماء السور عند الاکثر وکاملة لرفع توهم التحسر
او لرفع توهم قصور الصوم عن الهدي من جهة قصور الخلف عن الاصل واثنین وصف للتاکید فان قیل
فیه ما لا یفهم وما یعلم تاویله الا الله والراسخون في العلم یقولون آمنا به والواو للابتداء والا لعاد الضمیر
الی المجموع وهو مستحیل علی الله وآیات الصفات لا یمکن حملها علی ظاهرها لهم وما هو المراد غیر معلوم
اجیب بان من جوز التکلیف بما لا یطاق اجاز مثله في القرآن ومن منع منع منه اشتماله علی اخراج
القرآن عن کونه بیانا وجعل الواو عاطفة وخصص الضمیر بالراسخین للدلیل العقلي وآیات الصفات

بان یحفظ في صحف غیرهم

کنایات

کنایات ومجازات فهم العرب المراد منها بادلة صارفة الیها وفخر الاسلام علی وجوب اعتقاد الحقیة
في ذلک وان اهل العلم مکلفون بالوقف عن طلب معناه للابتلاء والواو عنده للابتداء لا یجوز اشتمال
القرآن علی ما لا معنی في نفسه لکونه هذیانا وکلام الله تعالی متعال عنه قوله وما عورض اشارة الی جواب
معارضة توجیهها ان مثل کلام الرب تعالی مشتمل علی ما لا معنی له من حروف المعجم التي هي في اوائل السور
اذ هي غیر موضوعة في اللغة لمعنی وقوله عشرة کاملة فان عشرة کاملة غیر مفید لمعنی وکذلک قوله تعالی
نفخة واحدة وقوله لا تتخذوا الهین اثنین فان واحدة واثنین غیر مفید لمعنی تقریر الجواب ان ما ذکرتم من
المعارضة محتمل لان حروف المعجم التي هي في اوائل السور اسماء السور عند الاکثر فلها معان وعشرة
کاملة لرفع توهم التحسر او لرفع توهم قصور الصوم عن المبدل فان الخلف قد یکون له قصور عن الاصل
وواحدة واثنین وصف للتاکید فان قیل وان کان لیس في القرآن ما لا معنی له لکن فیه ما لا یفهم معناه
فهو في حکم ما لا معنی له وذلک کقوله تعالی وما یعلم تاویله الا الله والراسخون في العلم یقولون آمنا به کل
من عند ربنا والواو في قوله والراسخون للابتداء لا للعطف علی الله والا لعاد الضمیر في قوله یقولون
الی المجموع السابق ای الله والراسخون وهو مستحیل علی الله تعالی فیجب ان یکون للابتداء ویلزم من ذلک
ان لا یکون معلوما للراسخین وایضا آیات الصفات الدالة علی الوجه والروح والید والعین ومکر الله
والاستواء علی العرش وغیر ذلک لا یمکن حملها علی ظاهرها ای علی ما هو مفهوم منه في اللغة وما هو
المراد غیر معلوم اجیب بان من جوز التکلیف بالمحال اجاز مثله وهو ان یکون في القرآن ما لا یفهم
معناه ومن منع التکلیف بالمحال منع من ذلک لما فیه من اخراج القرآن عن کونه بیانا للناس ضرورة کونه
غیر مفهوم وهو خلاف قوله هذا بیان للناس في الآیة بان جعل الواو عاطفة وخصص الضمیر في قوله
یقولون بالراسخین وان کان ظاهرا في العود الی المجموع فانه لا یبعد في تخصیصه باخراج الرب للدلیل
العقلي الدال علی امتناع عود الضمیر الیه وآیات الصفات کنایات ومجازات فهم العرب المراد منها
بادلة صارفة عن ظواهرها الیها اعلم ان المتشابه هو ما صار المراد مشتبها علی وجه لا طریق لدرکه
حتی سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقیة فیه وفخر الاسلام علی ان لا حظ لاحد في ذلک الا الواجب فیه
التسلیم الی الشرع ووجوب اعتقاد حقیته المراد عند الله تعالی في ذلک وان اهل العلم مکلفون بالوقف
عن طلب معناه تتمیما للابتلاء في حقهم والواو عنده للابتداء والوقف علی قوله الا الله واجب لانه
لو وصل فهم ان الراسخین یعلمون تاویله فینعدم الکلام قوله واما السنة فالطریقة والعادة
تعریف السنة وفي الشرع العبادات النافلة واقواله علیه السلام وافعاله وتقریره والبحث في الاقوال یاتي فیما یشترک
فیه الادلة السنة لغة الطریقة والعادة فسنة کل احد ما عهد منه المحافظة علیه والاکثار منه کان ذلک
من الامور المحمودة او غیرها وفي الشرع السنة العبادات النافلة المنقولة عن النبي صلی الله علیه وسلم وقد یطلق

على ما كان من الرسول من الادلة الشرعية مما ليس بمتلو ولا معجز ولا داخل في المعجز وهذا النوع هو المقصود
بالبحث ههنا ويندرج فيه اقواله عليه الصلاة والسلام وافعاله وتقريره والبحث في الاقوال ياتي فيما يشترك فيه
الادلة المنقولة الشرعية قوله مسئلة القاضي واكثر المحققين انه لا يمتنع على نبي قبل البعثة
معصية ولا كفر ومنعت الشيعة منه مطلقا واستثنت المعتزلة الصغيرة لاستلزامها احتقاره
في النفوس الموجب للنفرة عن الاتباع وانه مناف للحكمة قلنا لا سمع قبل البعثة ودلالة العقل مبنية على
التحسين والتقبيح العقلي ورعاية الاصلح وقد مر ما فيه واما بعد البعثة فالاتفاق انه معصوم عن تعمد
ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه فيه من دعوى الرسالة والتبليغ واختلف في جواز غلطه
ونسيانا فمنع الاولون لما يستلزم من مناقضة دليل المعجزة وجوزه القاضي ميلا الى خروجهما عن
التصديق المقصود بالمعجزة واما المعاصي القولية والفعلية فالاتفاق انه معصوم عن تعمد
الكبيرة سوى الحشوية والخوارج ومنعت الشيعة وقوعها نسيانا ايضا وما اوجب خسة وسقوط
مروة فكذلك ومستند العصمة السمع عندنا والعقل عند المعتزلة ومثل نظرة او كلمة سفه نادرة في
غضب فالاكثرون على جوازه مطلقا ومنعت منه الشيعة وجمع من المعتزلة وعندنا هو معصوم
عن المعصية دون الزلة والفرق ان المعصية مقصودة والزلة فعل غير مقصود يسوقه اليه مباح
ولا يخلو عن بيان منه او من الله تعالى ○ لما اراد ان يبحث عن افعال الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث
انها دالة على الاحكام الشرعية وجب ان يبحث عنها اولا في انها هل يكون حقه يجب علينا التاسي بها
ام لا وذلك انما يتحقق بعد بيان عصمته فيقول ذهب القاضي ابو بكر واكثر المحققين الى انه لا يمتنع
على نبي قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم وآمن بعد كفره
ومنعت الشيعة منه مطلقا اي لا يجوز ان يصدر عن النبي قبل البعثة معصية صغيرة كانت او كبيرة
ووافقهم اكثر المعتزلة واستثنت الصغيرة لان ذلك مما يوجب احتقاره والنفرة عن اتباعه وهو
منافي مقتضى الحكمة من بعثة الرسل والحق ما ذكره القاضي انه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمته عن ذلك
ودلالة العقل مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية الحكمة والاصلح في افعال الله تعالى
وقد مر ما فيه على سبيل المصادرة وبيانه في الكلام واما بعد البعثة فالاتفاق من اهل الشرائع
قاطبة على انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيه من دعوى الرسالة
والتبليغ عن الله تعالى واختلف في جواز ذلك عليه بطريق الغلط والنسيان فمنع الاولون لما يستلزم
من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى ان ما كان من النسيان والغلط
الذي من فلتات اللسان خارج عن التصديق المقصود بالمعجزة واما المعاصي القولية والفعلية
التي لا دلالة للمعجزة على عصمته عنها فما كان كفرا فلا خلاف بين ارباب الشرائع في عصمته عنه الا ما نقل

عن

عن الازارقة من الخوارج انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وما نقل عن الفضيلية من الخوارج
انهم قضوا بان كل ذنب يوجد فهو كفر مع تجويزهم صدور الذنوب على الانبياء فكانت كفرا واما ما ليس
بكفر فالاتفاق انه معصوم عن تعمد الكبيرة سوى الحشوية ومن جوز الكفر على الانبياء وان كان فعل الكبيرة
عن نسيان او تاويل خطا فقد اتفق الكل على جوازه الا الشيعة منهم فانهم منعوا وقوع فعل الكبيرة
نسيانا ايضا وما ليس بكبيرة مما اوجب الحكم على فاعله بالخسة ودناءة الهمة وسقوط المروة كسرقة
حبة او كسرة فكذلك اي الحكم فيه كالحكم في الكبيرة واختلفوا في مدرك العصمة فعند القاضي والمحققين
من اصحاب ابي حنيفة وان نفي السمع والعقل عند المعتزلة وما لا يكون من هذا القبيل كنظرة او كلمة سفه
نادرة في حالة غضب فالاكثرون على جوازه مطلقا اي عمدا وسهوا ومنعت منه الشيعة وجمع
من المعتزلة وعند اصحاب ابي حنيفة ان النبي معصوم عن المعصية دون الزلة والفرق بين المعصية
والزلة ان المعصية مقصودة والزلة فعل غير مقصود للفاعل في عينه يسوق الفاعل الى ذلك الفعل
فعل مباح قصده الفاعل فزل بفعله عنه الى ما هو حرام لم يقصده اصلا ولا يخلو عن بيان من النبي او من الله
قوله مسئلة ما كان من افعاله عليه السلام جبليا كقيام وقعود فالاتفاق انه مباح لنا وله وما اختص به
فالاتفاق على الاختصاص وما كان بيانا بقول مثل صلوا كما رايتموني اصلي او بفعل عند الحاجة لاطلاق
او عموم كالقطع من الكوع والتيمم الى المرفقين فالاتفاق انه بيان لآيتي القطع والتيمم وما لم يكن كذلك
فما علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فالجمهور الاقتداء به فيه على تلك الصفة لاتفاق الصحابة
على التاسي به في فعله على الصفة التي اتى بها وللآيات الدالة على التاسي به عليه السلام والتاسي هو ان يفعل مثل
فعله على وجهه لاجل فعله وكذلك الترك وما جهلت صفته فقيل بالوجوب وبالندب والوقف والاباحة
واختار فخر الاسلام قول الجصاص انا نفعله مع اعتقاد الاباحة خلافا للكرخي في الوقف على الاتباع
الا بدليل وفي الاحكام ان ظهر قصد القربة فمندوب والا فمباح ○ اختلف الاصوليون في فعل
النبي صلى الله عليه وسلم هل يدل على شرع مثل ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا ما كان من افعال النبي عليه السلام
جبليا اي يكون مقتضى طبع الانسان وجبلته كقيام وقعود واكل وشرب فالاتفاق على انه مباح
له عليه الصلاة والسلام ولنا وما سوى ذلك مما اختص به اي ثبت انه من خصائصه التي لا يشاركه فيها
احد فالاتفاق على الاختصاص وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والوتر والتهجد وتخيير نسائه بينه وبين
زينة الدنيا وكاختصاصه باباحة الوصال وصفي المغنم والاستبداد بخمس الخمس ودخول مكة بغير احرام
الى غير ذلك من خصائصه وما عرف كونه بيانا لنا فيحمل بقول صريح نحو صلوا كما رايتموني اصلي
وخذوا عني مناسككم او بقرائن الاحوال وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص او
مطلق اريد به التقييد ولم يبينه قبل الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا صالحا للبيان فانه يكون بيانا

حتى لا يكون موخرا للبيان عن وقت الحاجة وذلك كقطع يد السارق من الكوع بيانا لقوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكتيمم الى المرفقين بيانا لقوله فامسحوا بوجوهكم
وايديكم ونحوه فبالاتفاق انه بيان لآيتي القطع والسرقة والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب
والاباحة وما لم يكن بيانا لمجمل فما علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فالجمهور الاقتداء به فيه
على تلك الصفة اي ان كان واجبا فالاقتداء به على صفة الوجوب وان كان مندوبا فالاقتداء به
على صفة الندب وان كان مباحا فالاقتداء به على صفة الاباحة لاتفاق الصحابة على التاسي به في
فعله على الصفة التي اتى بها والآيات الدالة على التاسي مثل قوله ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
وقوله تعالى فاتبعوه دالة على الاقتداء به فيه على الصفة التي اتى بها والتاسي في الفعل هو ان نفعل
مثل فعله على وجهه من اجل فعله فقولنا مثل فعله لانه لا تاسي مع اختلاف صورة الفعل كالقيام والقعود
وقولنا على وجهه معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل ونيته فانه لا تاسي مع اختلاف الفعلين في كون
احدهما واجبا والآخر ليس بواجب وان اتحدت الصورة وقولنا من اجل فعله لانه لو اتفق فعل
الشخصين في الصورة والصفة ولم يكن احدهما من اجل الآخر كاتفاق جماعة في صلوة الظهر مثلا او
صوم رمضان اتباعا لامر الله تعالى فانه لا يقال تاسى البعض بالبعض وعلى هذا لو وقع فعله في
مكان او زمان مخصوص فلا مدخل له في المتابعة والتاسي وكذلك التاسي في الترك فهو ترك احد
الشخصين مثل ما ترك الآخر من الافعال على وجهه وصفته من اجل انه ترك واعتبارا وما فيه من القصود
ظاهر وما جهلت صفته فقيل بالوجوب وهو مذهب ابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة
وجماعة من المعتزلة وقيل بالندب وهو مذهب امام الحرمين ونقل انه احد قولي الشافعي رحمه الله
وقيل بالوقف وهو مذهب الغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي وقيل الاباحة وهو مذهب مالك واختيار
فخر الاسلام البزدوي في قول ابي بكر الجصاص الرازي وهو انه ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم
نقتدي به في اتباعه على تلك الصفة كما هو مذهب الجمهور وان لم نعلم صفته نعتقد فيه الاباحة في حقه
ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص خلافا للكرخي في الوقف على الاتباع الا بدليل اي نعتقد
الاباحة في حقه صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل
ايضا وفي الاحكام للآمدي ما لم يعلم صفته ان ظهر منه قصد القربة فمندوب والا اي وان لم يظهر منه
قصد القربة فمباح قوله الوجوب واتبعوه فليحذر الذين يخالفون عن امره وهو صادق على الفعل
وما اتاكم الرسول فخذوه وفعله ما اتى به لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وهو زجر في طي امر اي
تاسوا به فمن كان مومنا فهو متاس ومن لا فلا قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والاتباع من لوازم
محبة الله وهي واجبة فلما قضى زيد ولولا الوجوب لما رفع تزويجه الحرج عن المومنين في ازواج ادعيائهم

والماخلع

ولما خلع نعله خلعوا متابعة بين لهم علة انفراده ولما نهاهم عن الوصال وواصل سالوه فقال لست
كاحدكم فاقرهم على ما فهموه من وجوب المشاركة ولما سالته ام سلمة عن بل الشعر في الغسل اجاب اما
انا فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات من ماء ولولا الاتباع لما كان هذا جوابا ولما امرهم بالتحلل
بالحلق والذبح فتوقفوا فذبح وحلق فاقدموا الوجوب للاتباع وللاجماع ان الصحابة تركوا اختلافهم
في الغسل من غير انزال بما روت عائشة من غسله عنه ولان الحمل على الوجوب احوط كما اذا نسي بعض صلوة
من يوم او بعض مطلقة ولان فعله قائم مقام قوله في بيان المجمل والتخصيص والتقييد فكان مطلقه محمولا على
الوجوب ○ لما فرغ من تحرير المذاهب وتقرير الاقوال شرع في بيان احتجاجاتها فبدا بتقرير ادلة
القايلين بالوجوب فيما لم يعلم صفته ولما كان ادلتهم من الكتاب والسنة والاجماع والقياس راعى
الترتيب بينها فاوردها على هذا النسق اما الكتاب فمنها قوله تعالى واتبعوه امر بمتابعته عليه السلم
ومتابعته امتثال امره والاتيان بمثل فعله والامر للوجوب بحسب الظاهر وقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره امر بالحذر عن مخالفة امره فالحذر عن مخالفة امره واجب والامر يطلق على الفعل فالحذر
عن مخالفة فعله واجب فموافقة فعله ايضا واجب فالفعل الذي لم يعلم صفته واجب وقوله تعالى وما اتاكم
الرسول فخذوه امر باخذ ما اتى به الرسول والاخذ ههنا الامتثال والامر للوجوب فامتثال ما اتى به الرسول
واجب ومن جملة ما اتى به فعله الذي لم يعلم صفته وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان
يرجو الله واليوم الآخر وهذا زجر في طي امر لان تقديره لمن كان يرجو الله واليوم الآخر اسوة حسنة
في رسول الله فالاسوة الحسنة في رسول الله لازمة لرجاء الله واليوم الآخر من لوازم الايمان بالله واليوم
ولازم اللازم لازم فيكون الاسوة الحسنة في رسول الله لازمة للايمان بالله واليوم الآخر فيرجع معنى الآية
الى ان من كان يومن بالله واليوم الآخر فله اسوة حسنة ومن لم يتاس به فلا يومن بالله واليوم فان نفي
اللازم ملزوم لنفي الملزوم وهو دليل الوجوب وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دل
ان الاتباع من لوازم محبة الله ومحبة الله تعالى واجبة ووجوب الملزوم يدل على وجوب اللازم فاتباعه واجب
وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المومنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا
قضوا منهن وطرا يدل على ان فعله واجب الاتباع فانه لولا الوجوب لما رفع تزويجه الحرج على المومنين
في ازواج ادعيائهم واما السنة فمنها ما روي انه عليه السلم لما خلع نعله في الصلوة خلعوا نعالهم فهموا
وجوب المتابعة له في فعله والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهم على ذلك ثم بين لهم علة انفراده بالخلع حتى حصل
الفرق بينه وبينهم وايضا لما نهى الصحابة عن الوصال في الصوم وواصل سالوه فقالوا انك نهيتنا عن الوصال
وواصلت فقال لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما فهموه من مشاركته في الحكم

واعتذر بعذر مختص به وايضا لما سألته ام سلمة عن بل الشعر في الاغتسال اجاب النبي صلى الله عليه وسلم اما انا فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات من ما، ولولا وجوب الاتباع لما كان جوابا لها وايضا لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بالتحلل بالحلق والذبح هو فتوقفوا فشكى ذلك الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فذبحوا وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك واما الاجماع فما روي عن الصحابة رضي الله عنهم انهم لما اختلفوا في الغسل من غير انزال انفذ عمر الى عائشة رضي الله عنهما وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله واغتسلنا فتركوا اختلافهم في الغسل من غير انزال بما روته عائشة من غسل النبي عنه واما القياس فهو ان فعله يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل ان لا يكون واجبا والحمل على الوجوب احوط لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب كما اذا نسي بعض صلوة من صلوات يوم او بعض مطلقة فانه يجب عليه الاتيان بالخمس حذرا من الاخلال بالواجب ويحرم الجميع احتياطا ولان فعله قائم مقام قوله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول قوله الندب اسوة حسنة وادنى درجاته الندب لان الزائد مشكوك فيه ولان فعله حسنة فلا يخرج عن الواجب والمندوب لكن المندوب اولى لغلبته على افعاله القايلون بالندب قالوا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة جعل الله التاسي حسنة وادنى درجات الحسنة المندوب فكان محمولا عليه لان الزائد عليه مشكوك فيه ولان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون معصية فيكون حسنة والحسنة لا يخرج عن الواجب والمندوب لكن المندوب اولى لغلبته فان غالب افعاله المندوب قوله الوقف متردد بين مختص وغيره والثاني بين الواجب والندب والمباح ولا صيغة للفعل ترجح وليس البعض اولى القايلون بالوقف قالوا فعل النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يعلم صفته متردد بين ان يكون مختصا به وغير مختص به والثاني اي ما هو غير مختص به متردد بين الواجب والمندوب والمباح والفعل لا صيغة له يدل على البعض دون البعض وليس البعض اولى من البعض فلزم الوقف الى ان يقوم الدليل على البعض قوله الاباحة في الاصل والاصل عدم الحرج القايلون بالاباحة قالوا ان الاباحة هي الاصل في الافعال كلها ورفع الحرج عن الفعل والترك ولم يتغير عن الاصل ولا بدليل فتخير قوله الكرخي الاباحة متيقنة ويمكن اختصاصه به فوجب الوقف قال الحسن الكرخي الاباحة في فعله صلى الله عليه وسلم الذي لا يعلم صفته في حقه متيقنة ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل والاصل عدمه ويمكن اختصاصه به ولا يثبت لنا اتباعه فيه الا بدليل ولم يتحقق فوجب الوقف قوله وجه المختار انه المقتدى فالاتباع اصل والاختصاص عارض وجه مختار فخر الاسلام ان فعله عليه السلم اذا لم يعلم صفته نعتقد اباحته في حقه عليه السلم لانه لا يكون معصية والواجب والندب لا يثبت الا بدليل والاصل عدمه لنا اتباعه لان الاتباع هو الاصل في حقه صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله فالاصل في كل فعل منه جواز الاقتداء به الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا فكل فعل مختص يجب بيان الخصوصية

مقارنا اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي فيها قدوته امته والحاصل انه عند الكرخي الاصل هو الاختصاص والاشتراك يعارض والمختار وعند فخر الاسلام الاصل هو الاتباع والخصوصية تعارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله وجه المختار والاحكام انه اذا ظهرت القربة لم يمكن القول بالاباحة بمعنى نفي الحرج لعدم القربة فيه فتعين الندب وجه اختيار الاحكام للآمدي ان الفعل الذي لم يعلم صفته اذا ظهر فيه قصد القربة لم يمكن القول بالاباحة بمعنى نفي الحرج لان القربة لا تتحقق في مثل هذا الفعل فان القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب والقدر المشترك بينهما هو ترجح الفعل على الترك وما اختص به الواجب من اللوم على الترك فالاصل عدمه فتعين الندب وان لم يظهر قصد القربة فهو غير خارج عن الواجب والمندوب والمباح لانه وان جوز الصغيرة في فعله غير ان احتمال وقوعها من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف في النبي صلى الله عليه وسلم بل الغالب من فعله انه لا يكون معصية ولا مكروها وكل فعل لا يكون معصية ولا مكروها لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح والقدر المشترك وهو رفع الحرج عن الفعل محقق وما اختص به الوجوب والندب عن المباح من ترجح الفعل عن الترك مشكوك لا يثبت الا بدليل والاصل عدمه فحسن ان يكون مباحا قوله والجواب قلنا في اقوالهم للاجماع على ان المتابعة في الفعل انما يجب لوجوبه فاذا كان غير واجب فاتباع ما ليس بواجب غير واجب ومطلقه غير معلوم وجوبه والامر محمول على القول للاجماع على انه حقيقة فيه وان كان حقيقة في الفعل فالمشترك لا يعم والقول راجح ولو عم فالتحذير من مخالفة فعل يستدعي وجوبه فلو استفيد وجوبه من التحذير دار على ان ذكر الدعاء دليل ترجح القول واخذ ما اتى به انما يجب اذا وجب ولا يجب اخذ ما ليس بواجب وهو تناقض ولا يكون الاخذ واجبا حتى يجب الفعل فلو وجب الفعل من الاية دار على ان مقابله ما نهاكم يرجح القول وقد تقدم تفسير التاسي ومطلق فعله لم يثبت وجوبه ليكون اتباع فعلنا متاسيا هو الجواب عن آية الاتباع وغاية آية ترد الدالة على مساواة حكمنا لحكمه وجوبا وندبا واباحة ولا يلزم اتصاف جميع افعاله بالوجوب ليجب فعلنا ويمنع ان خلعهم كان للوجوب لانكاره عليهم ولو ظنوا وجوبها ولدليل آخر من ظن ان الخلع من هيئات الصلوة وهم مامورون بالاتباع فيها صلوا كما رايتموني اصلي والوصال كان مباحا وسوالهم كان للتبارك ونحن قايلون به ووجوب بل الشعر لقوله بلوا الشعر وانقوا البشرة وتحلله بيان لقوله خذوا عني مناسككم وهو ابلغ لدلالته على المقصود عيانا واستفادوا الوجوب من الامر على انهم ترقبوا ما وعدوا به من الظهور على قريش وطمعوا ان يحل ونسخ عنهم الامر فلما علل بنفسه يئسوا والغسل من غير انزال لقوله عليه السلم اذا التقى الختانان وجب الغسل ورواية عائشة لمطابقة الفعل القول والاحتياط تحري فيما ثبت وجوبه كفايته من صلوة يوم وليلة

او كان الاصل ثبوته كالثلثين من رمضان واما ما احتمل الوجوب وعدمه فلا ولا يلزم من كون
الفعل بيانا للقول ان يكون موجبا لما هو موجبه القول ه لما فرغ من الاحتجاجات على المذهب شرع في الاجوبة
وذكرها على الترتيب فبدأ بالجواب عن الوجوب اما الاية الاولى فالمراد بالمتابعة فيها المتابعة
في القول وهي الامتثال لقوله للاجماع على ان المتابعة في الفعل انما تجب لوجوبه فاذا كان الفعل
غير واجب فاتباع ما ليس هو واجب غير واجب ومطلق الفعل غير معلوم وجوبه واذا لم نعلم وجوبه لم يتحقق
متابعته على صفة الوجوب لانه يجوز ان يكون غير واجب ومتابعة ما ليس هو واجب لا يكون واجبة واما الاية
الثانية فالامر فيها محمول على القول للاجماع على ان الامر حقيقة في القول المخصوص ومختلف في الفعل
فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه اولى وان سلم ان الامر حقيقة في الفعل فيكون مشتركا والمشترك
لا يعم جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير من مخالفة الامر بمعنى الفعل اولى من القول بل الحمل على القول
اولى وان عم المشترك في جميع مدلولاته فالتحذير عن مخالفة الامر يتوقف على كون المحذر منه ولحال استحالة
التحذير من ترك ما ليس واجبا وعند ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل
ووجوبه اذا كان لا يعرف الا من جهة التحذير كان دورا على انه قد تقدم في الاية ذكر دعاء الرسول
بقوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والمراد بالدعاء انما هو القول فكان ذكر الدعاء
قبله يرجح القول واما الاية الثالثة فاخذ ما اتى الرسول انما يكون واجبا اذا كان ما اتى به واجبا
واذا لم يكن واجبا فاخذه لا يكون واجبا فان القول موجب فعل لا يكون واجبا سافر في اللفظ
والمعنى متوقف دلالة الاية على الوجوب على كون الفعل الماتي به واجبا ووجوبه اذا توقف على
دلالة الاية على وجوبه كان دورا على ان في الاية ما يدل على ان المراد موجب اخذه انما هو الامر
بمعنى القول فان مقابله ما اتاكم به ما نهاكم عنه يرجح القول فان النهي لا يكون الا بالقول فكذلك الامر
المقابل له واما الاية الرابعة فالمراد من التاسي به في فعله ان يوقع الفعل على الوجه الذي اوقعه
هو عليه السلام حتى انه لو صلى واجبا وصلينا متنفلين او بالعكس لم يكن ذلك تاسيا به ومطلق فعله لم يثبت
وجوبه ليكون موجب ما فعلنا متاسين به وهذا الجواب هو الجواب عن الاية الخامسة وهي
اية الاتباع واما الاية السادسة وهي آية زوجناكها الدالة على ان حكم امته صلى الله عليه وسلم مساو
لحكمه وجوبا وندبا واباحة ولا يلزم اتصاف جميع ما فعله بالوجوب ليجب فعلنا واما السنة فالجواب عن
حديث الخلع انا نمنع ان خلعهم كان للوجوب فانه لا يدل على انهم فعلوا ذلك لجهة الوجوب بل لعلهم رأوا متابعته
في خلع النعل مبالغة في موافقته والذي يدل على ان الخلع بطريق المتابعة لهم لم يكن واجبا انكاره صلى الله عليه وسلم
عليهم ذلك وقوله لم خلعتم نعالكم ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الاطلاق لما انكر ذلك ولو سلم انهم
ظنوا وجوبها فلا يلزم ان يكون من الفعل بل بدليل آخر او وجب ذلك عليهم بيان ذلك انهم ظنوا ان الخلع من هيئات

الصلوة

الصلوة وهم مامورون بالاتباع فيها لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي ففهموا ان صلوته بيان
لصلوتهم فلما راوه قد خلع نعله تابعوه واما الوصال فانه كان مباحا له ووجوب المتابعة فيما اصله
غير واجب ممتنع بل سؤالهم انما كان للمشاركة في اباحة الوصال ونحن قائلون بان سؤالهم انما كان للمشاركة
وعن حديث بل الشعر انه لا دلالة له على وجوب بل الشعر في حقه عليه السلام ولا في حق غيره ووجوب بل الشعر
انما هو مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم بلوا الشعر وانقوا البشرة وعن حديث التحلل ان تحلله صلى الله عليه وسلم وقع بيانا
لقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم ولا نزاع في وجوب اتباع فعله اذا ورد بيانا لخطاب سابق بل هو ابلغ
في دلالة القول المجرد عن الفعل لدلالة الفعل على المقصود عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه عيانا وهم استفادوا
وجوب التحلل من امر النبي صلى الله عليه وسلم لهم بذلك غير انهم توقفوا انتظارا وعدهم الله به من الفتح والظهور على قريش
في تلك السنة وطمعوا ان يحل ونسخ عنهم الامر بالتحلل واذا كانوا فيه من العبادة فلما تحلل عليه الصلوة والسلام
بنفسه ايسوا من ذلك فتحللوا وعن الاجماع انا لا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير انزال كان
مستفادا من فعل الرسول عليه السلام بل من قوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل وسؤال عمر لعائشة
رضي الله عنهما انما كان ليعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل وقع مطابقا للقول ام لا وعن القياس ان الاحتياط
يجري فيما ثبت وجوبه كصلوة فائتة من صلوات يوم وليلة او كان الاصل ثبوت وجوبه كما في صوم يوم الثلثين
من رمضان اذا كانت ليلة مغيمة واما ما احتمل ان يكون واجبا وغير واجب فلا واما قولنا لو لم يكن حتى
لم يتحقق منه وجوب الفعل ولا الاصل وجوبه عن قيام الفعل مقام القول في البيان انه لا يلزم من كون الفعل
بيانا للقول ان يكون موجبا لما هو موجبه القول فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب ولا كذلك الفعل
قولــه واما عن الندب فما سبق ومنع ان الغالب المندوب بل المباح ه لما فرغ من اجوبة الوجوب
شرع في جواب الندب اما اية الاسوة فجوابها مثل ما سبق في جواب الاحتجاج بها على الوجوب
وعن قوله لان فعله حسن انا لا نسلم ان غالب فعله المندوب بل غالب فعله المباح وحينئذ حمله على
المباح الذي هو الغالب اولى قولــه وعن الوقف انه ان اريد به عدم الحكم بالايجاب والندب الا بدليل
فحق او ثبوت احدها وجهل المعين فخطا لاستدعاء ذلك دليلا ولا دليل سوى الفعل ه والجواب
عن الوقف انه ان اريد بالوقف انه لا يحكم بالايجاب والندب الا بدليل على ذلك فحق وهو عين ما قررناه وان
اريد به ثبوت احد هذه الامور وجهل المعين اي لا يعرف تعيينه فخطأ فان ذلك يستدعي دليلا ولا
دليل سوى الفعل وهو قد ثبت انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عند ما اذا ظهر
من النبي صلى الله عليه وسلم قصد القربة بفعله او نفي الحرج مطلقا اذا لم يظهر قصد القربة قولــه مسئلة
اذا سكت عليه السلام عن انكار فعل بحضرته او في عصره مع القدرة والعلم فان كان معتقدا الكافر كالمختلف
الى الكنيسة فلا اثر للسكوت اتفاقا وان سبق تحريمه فسكوته وتقريره نسخ والا فدليل على الجواز

والا لكان تقريره مع تحريمه والقدرة على انكاره خصوصا مع استبشاره محرما فيجب الانكار فعدمه
دليل الجواز والاباحة وتاخير البيان عن وقت الحاجة لايهام الجواز او النسخ ٥ اذا فعل واحد بين يدي
النبي صلى الله عليه وسلم فعلا او في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت صلى الله عليه وسلم وقرره عليه وغير
نكر عليه فلا يخلو اما ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد عرف قبح ذلك وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان
الاول فلا يخلو اما ان علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده له وعلم من النبي صلى الله عليه وسلم الاصرار
على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى الكنيسة او لم يكن كذلك فان كان الاول فلا اثر لسكوته
وسكوته عنه لا يدل على جوازه واباحته اتفاقا ولا توهم كونه منسوخا وان كان الثاني وهو ان يكون
النبي صلى الله عليه وسلم قد عرف ذلك الفعل وتحريمه ولم يعلم من النبي صلى الله عليه وسلم الاصرار على قبح ذلك الفعل
وتحريمه فالسكوت عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما شاع السكوت حتى
ايهم انه منسوخ عنه فيقع في المحذور وهو تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا
على راي من يجوز التكليف بالمحال وان لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عرف
تحريمه فسكوته عن فاعله وتقريره له واستماعه او وجد منه استبشار وثناء على الفاعل يدل على جوازه ورفع
الحرج عن فاعله وذلك لانه لو لم يكن فعله جائزا لكان تقريره له على مع القدرة على انكاره ومع استبشاره
وثنائه عليه حراما وهو وان كان من الصغائر لكنه بعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم عند من جوزه الا انه في غاية
البعد ولا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب الواجب
فحيث لم يوجد ذلك منه دل على الجواز غالبا وايضا فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز او يلزم
ايهام الجواز والنسخ فان سكوته عليه مما يوهم اما عدم دخوله في عموم التحريم او النسخ واما اذا علم
ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه مسلما متبعا للنبي صلى الله عليه وسلم فلا بد من تجديد الانكار حتى لا يتوهم
نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين له فلا
يعتقدون تحريم ذلك حتى يقال يوهم نسخ ذلك بسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الانكار عليهم قوله
مسئلة لا تعارض بين فعليه لانهما ان تماثلا او اختلفا وتصور اجتماعهما كالصوم والصلوة او لم يتصور
لكنهما لا يتناقض حكماهما فلا تعارض لامكان الجمع وان تناقض كما اذا صام في وقت بعينه واكل في مثله
فكذلك لامكان كونه واجبا او مندوبا او مباحا وفي الوقت الآخر بخلافه من غير رفع وابطال اذ لا عموم
للفعلين ولا لاحدهما لكن ان دل دليل على تكرره او لزوم التاسي به في مثل ذلك الوقت فتلبس بضده
مع القدرة دل على نسخ دليل التكرار في حقه لا نسخ حكم الصوم المتقدم لعدم اقتضائه التكرار ورفع
الموجود محال او اقر من اكل في مثله من الامة كان ناسخا الدليل تعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص
او تخصيصه وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل بمعنى زوال التعبد به تجوزا ٥ لا يتصور التعارض

بين فعل

بين فعلي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحيث يكون البعض منهما منافيا للآخر او مخصصا له لانهما ان تماثلا كفعل
صلوة الظهر مثلا في وقتين متماثلين او مختلفين او اختلفا وتصور اجتماعهما كالصوم والصلوة او لا يتصور
اجتماعهما ولا يتناقض احكامهما كصلوة الظهر وصلوة العصر مثلا او يتناقض كالصيام في وقت معين والاكل
في مثل ذلك الوقت فان كان القسم الاول والثاني والثالث فلا خفاء بعدم التعارض بينهما لامكان الجمع
وان كان الرابع وهو ان يتناقض احكامهما فلا تعارض ايضا اذ امكن ان يكون الفعل في وقت واجبا ومندوبا
او جائزا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون رافعا ولا مبطلا للحكم الآخر اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما
لكن ان دل دليل على ان ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم من الصوم مما يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او دل دليل
على لزوم تاسي الامة به في ذلك الوقت فاذا ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت وتلبس بضده كالاكل مع ذكره
للصوم والقدرة عليه فانه دل ضده ذلك الفعل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرر ذلك الفعل في حقه
لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ورفع الموجود محال او انه راى بعض الامة في مثل
ذلك الوقت ياكل فاقره عليه ولم ينكر مع ذكره الصوم والقدرة على الانكار فانه يدل على نسخ حكم ذلك الدليل
المقتضي لتعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص او تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه وان قيل
نسخ فعل الرسول وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى زوال التعبد بمثله عن الرسول او الواحد من الامة فهو على سبيل
التجوز فانه قد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل بمعنى زوال التعبد بمثله تجوزا قوله مسئلة اذا تعارض
فعله وقوله فان لم يدل دليل على تكرره في حقه ولا على التاسي به واختص القول به فان تقدم الفعل كما
اذا فعل فعلا في وقت ثم قال لا يجوز لي مثله فلا تعارض لامكان الجمع لعدم تكرار الفعل فلم يكن رافعا
لحكمه في الماضي ولا المستقبل وان تقدم القول كما اذا قال يجب علي كذا في وقت كذا وتلبس بضده فيه كان
الفعل ناسخا لحكمه عند من جوزه قبل التمكن من الفعل وهو مذهبنا ومن لم يجوز منعه وقال لا يتصور بعمله
ان قيل بالعصمة والا فهو معصية وان اختص القول بنا فلا تعارض لعدم اتحاد محلهما وان عم وتقدم الفعل
فلا تعارض في حقه لما مر ولا في حقنا لعدم تعلق فعله بنا وان تقدم القول فلا تعارض في حقنا لعدم
ورودهما علينا واما في حقه فكما تقدم في خصوص القول به ٥ لما فرغ من بيان عدم تعارض افعاله صلى الله عليه وسلم
بعضها مع بعض شرع في بيان تعارض فعله مع قوله عليه السلام فان كان مع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم قول فلا يخ
اما ان لا يدل دليل على تكرر الفعل في حقه ولا على تاسي الامة به او يدل دليل على تكرر الفعل في حقه وتاسي
الامة به وحينئذ لا يخ اما ان يتاخر القول عن الفعل او يتقدم على الفعل او يجهل التاريخ فان كان القول
خاصا به وتاخر عن الفعل كما اذا فعل فعلا في وقت ثم قال بعد ذلك الفعل اما على الفور او على التراخي
لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بين القول والفعل اصلا لا في حق امته وهو
ظاهر ولا في حقه عليه السلام لامكان الجمع بينهما لعدم تكرر الفعل فلم يكن القول رافعا حكم ما تقدم من الفعل

في الماضي ولا في المستقبل وان تقدم القول على الفعل مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في وقت كذا
ثم تلبس بضد مقتضى القول في ذلك الوقت قبل التمكن من مقتضى القول كان الفعل ناسخا لحكم القول عند من جوز
النسخ قبل التمكن من الفعل وهو مذهب جمهور المحققين ومن لم يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل منع كون الفعل
رافعا لحكم القول وقال لا يتصور تعمد ذلك الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل بعصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام من
المعصية وان لم يقل بالعصمة فهذا الفعل معصية وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول لا يكون الفعل ناسخا
لمقتضى القول اللهم الا ان يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى القول فانه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرار مقتضى
القول وان جهل التاريخ ولم يتعرض المصنف ولا الآمدي له فحكمه حكم ما اذا دل دليل على التأسي دون التكرار
والقول خاص به وجهل التاريخ وان اختص القول بنا فلا تعارض بينهما اصلا تقدم القول او تأخر لعدم
اتحاد محل القول والفعل وان عم القول لنا وله فلا يخلو اما ان يكون عمومه له عليه السلام بطريق التنصيص مثل
ان يقول وجب علي وعلى امتي فعل كذا او بطريق الظهور مثل ان يقول وجب على المسلمين فعل كذا
فان عمومه له بطريق التنصيص فيقدم الفعل ولا تعارض في حقه لما تقدم ولا في حق الامة لعدم تعلق الفعل
بالامة وان تقدم القول فلا تعارض في حقنا لعدم توارد القول والفعل علينا وفي حقه حكمه كما تقدم
فيما اذا كان القول خاصا به وان جهل التاريخ فحكمه حكم ما اذا دل دليل التأسي دون التكرار والقول خاص به
وجهل التاريخ وان كان عموم القول له عليه الصلوة والسلام بطريق الظهور والقول متأخر فالحكم كما ذكر وان كان
القول متقدما وفي حق الامة كما تقدم وفي حقه عليه الصلوة ان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول فالحكم
كما تقدم وان كان الفعل قبل التمكن من مقتضى القول فالفعل مخصص لذلك القول بالنسبة الى الرسول الله صلى الله عليه وسلم
وان جهل التاريخ فكما اذا دل دليل على التأسي دون التكرار والقول عام لنا وله بطريق الظهور وجهل التاريخ
بقي ثالثه وان دل على تكرره في حقه وعلى التأسي به فان اختص القول به وعلم تقدم الفعل فالقول ناسخ
في حقه دوننا او القول فالفعل ناسخ في حقه بعد التمكن من الامتثال او قبله على الخلاف وموجب للفعل
علينا وان جهل فلا تعارض في حقنا لعدم تناول القول ايانا واما في حقه فمنهم من اوجب العمل
بالقول ومنهم بالفعل ومنهم من توقف واختار بعضهم القول وبعضهم الوقف للاستواء في التقدير فالحكم
باحدهما ولا مرجح تحكم وان اختص القول بنا فلا معارضة في حقه واما في حقنا فالمتأخر ناسخ فان
جهل فالمختار وجوب العمل بالقول ووجهه ان القول دال بنفسه وتعبيره عن المعقول والمحسوس ويقبل
التأكيد بالقول والعمل به ههنا نسخ مقتضى الفعل عنا دونه والفعل دال بواسطة انه لا يفعل المحرم
ويختص بالمحسوس ولا يقبل التأكيد والعمل به يبطل القول اصلا والجمع من وجه اولى فان قيل بين القول
وكان آكد كما بين جبريل اوقات الصلوة بالامامة وكما بين عليه الصلوة والسلام المناسك بفعله وكذلك كل
ما يصلح في التعليم آكد قوله باشارة او بشكل قلنا والقول ايضا بين مع ان اكثر الاحكام مستندها

الاقوال

الاقوال ولو سلم فما سلمت الراجح المتقدم وان عم القول فالمتأخر ناسخ مطلقا وان جهل فالمختار
المختار ه لما فرغ من القسم الاول من الاربعة شرع في القسم الثاني وهو الذي دل دليل على تكرره في حقه
وعلى تأسي الامة به فان اختص القول به فلا يخلو اما ان يعلم التاريخ او يجهل فان علم التاريخ وتقدم الفعل
على القول فالقول ناسخ لحكم الفعل في حقه عليه السلام في المستقبل دون امته لعدم تناول القول لهم وان تقدم
القول على الفعل والفعل قبل التمكن من مقتضى القول فعلى الخلاف ممن جوز النسخ قبل التمكن فالفعل ناسخ
ومن لم يجوز فلا وان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول فلا يخلو اما ان يكون مقتضيا للتكرار او لا فان
لم يكن القول مقتضيا للتكرار فلا معارضة بين القول والفعل وان كان القول مقتضيا للتكرار فالفعل
ناسخ لحكم القول في حقه عليه السلام في المستقبل وموجب للفعل علينا وان جهل التاريخ فلا تعارض بين قوله
وفعله في حقنا لعدم تناول القول لنا واما في حقه عليه السلام فمنهم من اوجب العمل بالقول لان الفعل
يحتاج الى القول في بيان وجهه وفرعه ومنهم من اوجب العمل بالفعل لان الفعل اقوى في البيان ومنهم
من توقف والمختار عند صاحب الاحكام القول للدلايل الدالة على ترجيح القول على الفعل وسيأتي والمختار
عند ابن الحاجب الوقف لانه يحتمل تقدم الفعل على القول وبالعكس على الاستواء ولا مرجح لاحدهما على
الآخر فالحكم بتقدم الفعل على القول وبالعكس ولا مرجح تحكم باطل وللقائل ان يقول ينبغي ان يفصل القول
ههنا بان يقال القول لا يخلو من ان يكون مقتضيا للتكرار او لا وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يحقق مقتضاه
اولا فان لم يقتض التكرار ولم يحقق مقتضاه يحكم بتأخر القول لانه على تقدير تقدمه يلزم النسخ قبل التمكن
وعلى تقدير تأخره يلزم النسخ بعد التمكن وارتكاب الثاني اهون وان تحقق مقتضاه ينبغي ان يحكم بتقدم
القول لانه على تقدير تقدمه لا يلزم محذور وعلى تقدير تأخره يلزم نسخ تكرر الفعل وان اقتضى التكرار
فان لم يحقق مقتضاه ينبغي ان يحكم بتأخر القول لما ذكر وان تحقق مقتضاه فالوقف لان المحذور على
تقدير التقدم والتأخر سواء وان اختص القول بنا فلا معارضة بين القول والفعل في حقه عليه السلام
تقدم القول او تأخر لعدم تناول القول له وفي حقنا ان علم التاريخ فالمتأخر ناسخ ان كان قولا وان كان
فعلا فلا يخلو اما ان يكون القول المتقدم مقتضيا للتكرار او لا فان لم يكن مقتضيا للتكرار وان لم يحصل
التمكن من مقتضى القول ففيه الخلاف في جواز النسخ قبل التمكن وان تمكن فلا معارضة لان مقتضى القول
في زمان والفعل في زمان آخر بعده وان كان مقتضيا للتكرار ولم يتمكن من العمل بمقتضى القول ففيه الخلاف
في النسخ قبل التمكن وان تمكن من العمل فالفعل ناسخ لتكرار مقتضى القول وان جهل التاريخ ففيه المذاهب
الثلثة والمختار وجوب العمل بالقول ووجهه ان القول دال بنفسه من غير واسطة والفعل انما يدل بواسطة
القول وان القول يمكن ان يعبر به عن المعقول والمحسوس والفعل لا ينبئ عن غير محسوس وان القول
يقبل التأكيد بقول آخر ولا كذلك الفعل فكان القول اولى وان العمل بالقول ههنا نسخ مقتضى الفعل

عنا دون الرسول صلى الله عليه وسلم والعمل بالفعل يستدعي ابطال القول بالكلية ومقابلات ما ذكرنا من
الصور الاربعة في الفعل فان الفعل دال بواسطة ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المحرم وذلك مما يتوقف
على الدليل الغامض ويختص المفعول بالمحسوس فقط ولا يعقل الفعل التاكيد والعمل به يبطل القول اصلا
والجمع بين الدليلين ولو بوجه اولى من ابطال احدهما بالكلية وان قيل الفعل يبين القول والمبين اقوى في الدلالة
من ذلك الشيء وبيانه ان جبريل عليه السلام بين للنبي صلى الله عليه وسلم كيفية صلوة واوقاتها بالفعل بامامته حيث صلى
في اليومين فقال يا محمد الوقت بين هذين والنبي صلى الله عليه وسلم بين الصلوة للامة بفعله حيث قال صلوا كما رايتموني
اصلي وبين المراد من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا بفعله حيث قال خذوا
عني مناسككم وكذا كل من بالغ في التفهيم اكد قوله بالاشارة او تشكيل الاشكال كما في بيان دعاوي الهندسة
بالخطوط والسطوح قلنا غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد بالقول
لكن البيان بالقول اغلب من البيان بالفعل فان اكثر الاحكام مستندها الاقوال دون الافعال
ولو تساويا اي القول والفعل في ذلك سلمت التراجيح المتقدمة وان عم القول لتناوله فالمتاخر ناسخ
للمتقدم لكن فيه تفصيل وهو ان تاخر القول عن الفعل فهو ناسخ لتكرر الفعل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم وناسخ
للتاسي في حقنا ان لم يتحقق الفعل بناء على الاختلاف في النسخ قبل التمكن وللتكرر في حقنا ان تحقق العمل
بالفعل وان كان الفعل متاخرا عن القول واشتغل بالفعل قبل التمكن من الاتيان بمقتضى القول نسخ الفعل
القول على الخلاف في النسخ قبل التمكن الا ان يتناول القول له ظاهرا فانه حينئذ يكون الفعل مخصصا
للقول وان اشتغل بالفعل بعد التمكن فلا نسخ اما ان يكون القول مقتضيا للتكرار او لا فان لم يكن مقتضيا
للتكرار فلا معارضة لا في حقه ولا في حقنا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار والمصنف
ما تعرض للتفصيل وحكم بان المتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فالمختار المختار اي المذاهب
الثلثة والمختار القول عند صاحب الاحكام مطلقا وعند ابن الحاجب الوقف هو المختار في حقه والقول
هو المختار في حقنا قوله وان دل على تكرره في حقه دون التاسي به فان اختص القول بنا فلا
معارضة لعدم المزاحمة او راو عم تعارضا في حقه لعدم دليل التاسي ه هذا هو القسم الثالث وهو
ان يدل دليل على تكرره في حقه دون تاسي الامة فان اختص القول بنا فلا معارضة اصلا لعدم المزاحمة
بين القول والفعل وان اختص القول بالرسول صلى الله عليه وسلم او عم القول له ولنا تعارضا في حقه
صلى الله عليه وسلم لا في حقنا لعدم قيام الدليل الدال على تاسي الامة به في فعله ولا يخفى الحكم بتقدم
القول او تاخره جهل التاريخ او علم قوله وان دل على التاسي دون التكرار في حقه فان
اختص القول به وتاخر عن الفعل فلا معارضة مطلقا وان تقدم كان الفعل ناسخا في حقه وان جهل
فعلى ما مر من الخلاف وان اختص بنا فلا معارضة في حقه لعدم المزاحمة لا والمتاخر ناسخ في حقنا وان جهل

فالمختار

فالمختار المختار وان عم وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه لعدم المزاحمة لا والمتاخر ناسخ في حقنا وان جهل
فالمختار المختار وان عم وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه والقول ناسخ في حقنا وان تقدم القول نسخ الفعل
مطلقا وان جهل فالمختار المختاره هذا هو القسم الرابع وهو ان يدل دليل على تاسي الامة به في فعله دون
تكرره في حقه دون تكرره في حقه فان اختص القول بالرسول صلى الله عليه وسلم وتاخر عن الفعل فلا معارضة
اصلا لا في حقه لعدم تكرر الفعل ولا في حقنا لعدم تعلق القول بنا وان تقدم القول على الفعل فالفعل
ناسخ للقول في حقه ان لم يتمكن من مقتضى القول على الاختلاف وان تمكن عليه السلام من مقتضى القول ولم يقتض القول
التكرار فلا معارضة اصلا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة
والمختار القول عند بعض والوقف عند بعض وان اختص القول بنا فلا معارضة في حقه عليه السلام لعدم المزاحمة
والمتاخر ناسخ في حقنا وفيه تفصيل لا يخفى على من يحقق عمله ما تقدم وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة
والمختار القول وان عم القول له ولنا وتقدم الفعل فلا تعارض في حقه والقول ناسخ في حقنا قبل وقوع
التاسي به على الخلاف المذكور وبعد التاسي لا معارضة بينهما في حقنا ان لم يدل دليل على تكرر الفعل في
حقنا والا فالقول ناسخ لتكرار الفعل وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ للقول في حقه قبل التمكن
من الاتيان بمقتضى القول على الخلاف الا ان يتناوله العموم له ظاهرا فانه حينئذ يكون الفعل تخصيصا
للقول وفي حق الامة ان كان الدليل على وجوب التاسي مخصوصا بذلك الفعل فنسخ للقول والا فتخصيص
الفعل بالرسول وبعد التمكن لا معارضة في حقه ولا في حق الامة ان لم يقتض القول التكرار وان اقتضى
القول التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار واعلم
ان في بعض الاقسام تفصيلا وتخلف الاحكام به والمصنف اهمله وقد تعرض لبعض منها واعرض عن
البعض الاخر اعتمادا على استخراج المحصل الفطن بقوة ما ذكر قوله واما الاجماع فالعزم والاتفاق
ايضا وفي الاصول قيل اتفاق الامة خاصة على امر ديني وليس بسديد فان اهل عصر ليسوا كل الامة وليس فيه
ذكر اهل الحل والعقد فيخرج العصر العلماء والعرفية المتفق عليهما ماحق اتفاق جملة اهل الحل والعقد
من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فالاتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير والعقد
الثاني يخرج اتفاق بعضهم واتفاق العامة والثالث يخرج اتفاق الامم السالفة والرابع يخرج عدم
اجتماع كلهم في جميع الاعصار والخامس يعم الاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية ه لما فرغ
من السنة شرع في الاجماع وقدمه على القياس ووجه تقدمه على القياس ظاهر والاجماع لغة له معنيان
احدهما العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه تعالى اجمعت على كذا اي عزمت عليه قال الله تعالى فاجمعوا امركم
اي اعزموا فعلى هذا يصح اطلاق الاجماع على عزم الواحد وثانيهما الاتفاق ومنه تعالى اجمع القوم على كذا
اي اتفقوا عليه وعلى هذا الاتفاق كل طائفة على امر ديني او دنيوي يسمى اجماعا وفي اصطلاح الاصول قيل

بحث الاجماع

اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على امر ديني وهو ليس بسديد فانه مدخول من ثلثة اوجه احدها انه يشعر بعدم انعقاد الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد صلى الله عليه وسلم جميع المسلمين من بعثته الى يوم القيمة فان اهل عصر ليسوا كل الامة وثانيها انه ليس فيه ذكر اهل الحل والعقد فانه وان صدق على اهل عصر انه امة محمد صلى الله عليه وسلم لكنه يلزم مما ذكر انه لو خلا عصر من الاعصار عن اهل الحل والعقد وكان كل من كان فيه عاميا واتفقوا على امر ديني ان يكون اجماعا شرعيا وليس كذلك وثالثها انه يلزم من تقييد الاتفاق بامر ديني ان لا يكون اتفاق الامة على امر عقلي او عرفي لا يكون اجماعا شرعا ويمكن ان يدفع الاول بانه اراد بامة محمد الموجودين في عصر فان امة محمد صلى الله عليه وسلم كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيمة يصح اطلاقه على الموجودين في عصر من الاعصار بل اذا قيل امة محمد يتبادر الذهن بحسب الغالب الى الموجودين في عصر والاتفاق صلح ان يكون قرينة للمراد واراد بامة محمد عليه الصلوة والسلم المجتهدين وكما صح ان يراد باهل الحل والعقد المجتهدون صح ان يراد بامة محمد المجتهدون على انه يجوز ان يراد بامة محمد ما هو الاعم من المجتهد والمقلد واتفاق العوام اجماع حسبه لكن لم يعتبر فانه ليس من شرط ما يقال له الاجماع الشرعي ان يكون معتبرا دائما اي بلفظ امة لكون موافقا لما في القرآن والحديث الدال على كون الاجماع حجة نحو وكذلك جعلناكم امة وسطا لا تجتمع امتي على ضلالة والامر الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان العقل المعتبر والعرفي المعتبر ليسا خارجين عن الدين او يكون المراد بالاجماع المحدود الاجماع الشرعي لا العقلي والعرفي ولا يكون بحسب هذا الاصطلاح الاتفاق على العرفي والشرعي اجماعا ولا مشاحة في الاصطلاح ثم قال المصنف والحق ان الاجماع هو اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فالاتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير والقيد الثاني وهو جملة اهل الحل والعقد يخرج اتفاق بعض اهل الحل والعقد واتفاق العامة والقيد الثالث وهو من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من الامم السالفة والقيد الرابع وهو في عصر يندرج فيه اجماع كل عصر فانه لو لم يكن هذا القيد يتوهم ان الاجماع انما ينعقد باتفاق اهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى يوم القيامة والقيد الخامس وهو على واقعة اي حكم واقعة ليعم الاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية قوله مسئلة ونفاه بعضهم قالوا ان كان عن دليل قطعي احالة العادة الاتفاق او ظني فكذلك لتباين قرائحهم ودواعيهم المقتضي للاختلاف كما تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد في وقت واحد قلنا لم ينقل القاطع لعدم الحاجة واما يكون لنقله لم ينقل اكتفاء بنفس الاجماع كما ... منه النزاع ولا يمتنع الاتفاق والدليل ظني فان اهل الكتابين والفلاسفة والمجوس متفقون على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى قدم العالم والتثنية استنادا الى شبه تناقضها القواطع فكيف يمتنع على ظني لا يعارضه قطعي وخرج ما مثلوا به لعدم

الداعي الى

الداعي اليه مع استفاضة ذلك بالواقع من اجماع الكل على اركان الاسلام وغيرها من الاحكام التي لم يكن طريق علمها ضروريا والوقوع دليل التصور لما فرغ من تعريف الاجماع شرع في بيان امكان ثبوته اختلفوا في امكان ثبوت الاجماع عادة فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون قالوا يمتنع ثبوت الاجماع عادة لان اتفاقهم على ذلك الامر ان لم يكن عن دليل فهو باطل قطعا وان كان عن دليل قطعي اي لا يحتمل التاويل فبعد احالة العادة فانه لو لم يكن محالا عادة لنقل فان العادة تحيل تواطي الجمع الكثير على اخفاء الدليل القاطع فيكون محالا عادة وان كان عن دليل ظني فاحالته اكبر فانهم مع كثرتهم وتباين قرائحهم ودواعيهم المقتضي للاختلاف في الاعتراف بالحق والعناد تحيل العادة اتفاقهم على الحكم الواحد كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد في وقت واحد قلنا لا نسلم ان اجماعهم اذا كان عن دليل قاطع تحيل عادة فانه يجوز عادة ان لا ينقل الدليل القاطع لعدم الحاجة اليه فانه انما تدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن نفس الاجماع على ذلك الحكم كافيا عنه وفيه النزاع ولا يمتنع الاتفاق اذا كان الدليل ظنيا فانه لا يمتنع عادة اتفاق جمع كثير على حكم دليل ظني فان اهل الكتابين اليهود والنصارى والفلاسفة والمجوس اتفق كل منهم على امر مستند الى شبهة ضعيفة يناقضها القواطع اما اليهود والنصارى فاتفاقهم على انكار نبوة محمد عليه السلم واما الفلاسفة فاتفاقهم على قدم العالم واما المجوس فاتفاقهم على التثنية فكيف يمتنع اتفاقهم على ظني لا يعارضه قطعي وخرج عن امتناع اتفاق الجمع الكثير على اكل طعام واحد في وقت واحد لعدم الداعي فان دواعي الاكل بالنسبة الى الطعام مختلفة على ان جميع ما ذكروه منتقض بالواقع واجماع الكل على اركان الاسلام كالصلوات الخمس المكتوبة وصوم رمضان ووجوب الزكوة والحج وغيرها من الاحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة والوقوع دليل الصحة والزيادة قوله وهو واقع ونفاه بعضهم مصيرا الى انه متوقف على السماع من كل من اهل الحل والعقد او مشاهدة فعل او قول دال عليه وهو متوقف على معرفتهم مع تفرقهم وتنائي اوطانهم وانه متعذر ومع الامكان فعدم لا يفيد اليقين بانه معتقده لجواز الاخبار والعمل على خلاف ما عنده ولو حصل اليقين فالرجوع ممكن قبل الوصول الى الباقين قلنا باطل بالواقع فانا نعلم ان مذهب جميع الحنفية جواز قتل المسلم بالذمي وان جميع الشافعية بعصمه مع تلك التشكيكات فان قيل مستند الى معرفة قول الامامين والباقون مقلدون ولا نظر في الاجماع بكونه مستندا قلنا وان تم في هذه الصور فلا يتم في اتفاق اهل الكتابين على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يظهر لنا مستندهم وقول المصنف نعلم ان المتفقين على امكان ثبوت الاجماع اختلفوا فذهب الاكثرون منهم الى امكان معرفته والاطلاع عليه ونفاه الاقلون مصيرا منهم الى ان معرفة اتفاقهم على الحكم الواحد موقوفة على السماع من كل واحد من اهل الحل والعقد او مشاهدة فعل او ترك منه يدل عليه وذلك يتوقف كله على معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والاماكن البعيدة متعذرة عادة وبتقدير المعرفة بكل واحد واحد منهم فمعرفة معتقده انما يكون بالوصول اليه والاجتماع به وهو ايضا متعذر وبتقدير

ولم ينقل الدليل القاطع

الاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله او تركه وذلك لا يفيد اليقين بانه معتقد لجواز ان يكون اخباره وما شاهد
من فعله او تركه على خلاف معتقده لغرض من الاغراض ثم بتقدير حصول العلم بمعتقده فلعله يرجع عنه
قبل الوصول الى الثاني وحصول العلم بمعتقده فلا اجماع قلنا جميع ما ذكرتموه باطل بالواقع فانا نعلم
قطعا ان مذهب جميع الحنفية جواز قتل المسلم بالذمي وان مذهب جميع الشافعية بعضهم اي امتناع
قتل المسلم بالذمي مع وجود جميع التشكيكات والوقوع في هذه الصور دليل الجواز العادي والزيادة
فان قيل علمنا بان مذهب جميع الحنفية ومذهب جميع الشافعية ذلك يستند الى معرفة قول الامامين
في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا ان مذهب كل من يقلده ذلك ولا كذلك الاجماع
فانه لا نص يجيء عن الله تعالى ورسوله عليه الصلوة والسلام يكون مستند اجماعهم ولو عرف ذلك لكان هو
الحجة قلنا هذا وان تم في هذه الصورة فلا يتم فيما نعلم قطعا من اتفاق اهل الاديان من اليهود والنصارى
على انكار رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يظهر لنا مستندهم في قول معين تقليدا فانه لم يظهر لنا انه قول موسى
ولا عيسى ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له بما سواه والجواب ههنا هو الجواب
في محل النزاع قوله سلمنا انا تصورنا الاطلاع على نقل الاجماع السابق ان كان باجماع كل
عصر كان كالحديث المتواتر وان كان بالآحاد كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله كاجتماعهم
على الاربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وتحريم الاخت في عدة الاخت كان كنقل السنة بالآحاد فهو
مقطوع بالاصل مظنون الطريق فيوجب العمل دون العلم مقدم على القياس ومن الفقهاء من انكر نقله
آحادا اذا ثبت امكان الاطلاع على الاجماع وكما تثبت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني
فكذا الاجماع فنقل الاجماع السابق ان كان باجماع كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل الحديث المتواتر
وان كان نقل الاجماع السابق الينا بالآحاد بان نقل بعض مثلا ان الصحابة اجمعوا على كذا كما روي
ان عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم على شيء كاجتماعهم على
المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الاخت كان هذا النقل بمنزلة
نقل السنة بالآحاد فهذا الاجماع مقطوع بالاصل مظنون في الطريق لانه نقل الينا بالآحاد فيوجب
العمل دون العلم متقدم على القياس ومن الفقهاء من انكر نقل الاجماع آحادا لانه دليل قاطع يحكم به
على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد ليس بقطعي وكيف يثبت به قاطع والجواب انه
لا يثبت بنقل الآحاد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل
وثبوته بنقل الآحاد غير ممتنع كخبر الواحد قوله مسألة الحق ان الاجماع حجة قاطعة خلافا
للخوارج والنظام لنا ومن يشاقق الرسول الآية توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين فكان محرما
وجمع بينه وبين المشاقة المحرمة في التوعد فانتظمتها الحرمة جميعا ولا تفرقوا وخلاف الاجماع

دون

بيان
تفرق فان تنازعتم في شيء فردوه والمشروط عدم عند عدم شرطه فالاتفاق كان ومن السنة لا تجتمع
امتي على الضلالة ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق
من خرج عن الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ونحوها مما احتج السلف على العمل بها وانهم اجمعوا
على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل اجتماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع
فوجب تقدير نص فيه وايضا اجمعوا على تقديمه على قواطع الادلة فكان قاطعا والا تعارض الاجماعات
لعدم تقديم غير القاطع على القاطع بالاجماع لما فرغ من ثبوت الاجماع وثبوت العلم به شرع في اثبات
حجيته والحق ان الاجماع حجة شرعية قاطعة يجب العمل به خلافا للخوارج والنظام من المعتزلة واحتج اهل
الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فمنه قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد
ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ووجه التمسك
بالآية انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين فكان محرما لانه لو لم يكن محرما لما توعد عليه وايضا
لو لم يكن محرما لما جمع بينه وبين مشاقة الرسول في التوعد لانه لا يحسن الجمع بين المحرم والمباح في التوعد
كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز في التوعد فانتظمت الحرمة المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين
جميعا ومنه قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه الاحتجاج بها انه تعالى نهى عن التفرق
ومخالفة الاجماع تفرق فكان منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهي عن مخالفته ومنه قوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
وجه الاحتجاج بالآية انه تعالى شرط التنازع في وجوب الرد الى الله ورسوله والمشروط يعدم عند عدم
شرطه وهذا يدل على انه اذا لم يوجد التنازع فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون
الاجماع حجة الا ذلك واما السنة فمنها قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله من خرج عن الجماعة فقد خلع
ربقة الاسلام عن عنقه ونحوها من الاحاديث التي لا تحصى كثرة وقد اجتمع السلف من الصحابة
والتابعين على العمل بها ولم ينكرها منكر ولا دفعها دافع واما المعقول فتقريره ان الدليل القطعي دال على
تخطئة مخالف الاجماع وكل ما دل الدليل القاطع على تخطئة مخالفه يكون حجة قطعية اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلانه لو لم يكن الدليل القطعي دالا على تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع الائمة المجتهدون على
القطع بتخطئة المخالف للاجماع واللازم باطل فانا علمنا بالنقل المتواتر انهم اجمعوا على تخطئة
مخالف الاجماع فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العادة تحيل اجتماع العدد الكثير من العلماء
المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع دال على ما اجمعوا عليه فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع
دال على القطع بتخطئة مخالف الاجماع ولانا علمنا بالتواتر ان العلماء المحققين المجتهدين اجمعوا.

على تقدم الاجماع على قواطع الادلة فوجب ان يكون الاجماع قاطعا لانه لو لم يكن الاجماع قاطعا لزم تعارض
الاجماعين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انا علمنا ايضا انهم اجمعوا على ان القاطع مقدم على غير القاطع
فهذا الاجماع يقتضي تقدم تقدم القاطع على غيره فلو لم يكن الاجماع دليلا قاطعا لكان الاجماع الاول الدال
على تقدم الاجماع على النص القاطع مقتضيا لتقدم غير القاطع الذي هو الاجماع على القاطع فيلزم تعارض الاجماعين
لان احدهما يقتضي تقدم القاطع على غيره والاخر يقتضي عدم تقدمه واما بيان بطلان اللازم فان العادة تقضي
بامتناع وقوع التعارض بين اقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين المجتهدين قوله فان قيل مشروط بمشاقة
الرسول سلمنا الانفراد لكن سبيل غير المومنين الكفر واللام في المومنين للاستغراق وان الاختصاص باهل عصر عصر
مع انه تحكم اجاهل والسبيل مفرد فلا يعم والا لوجب متابعتهم فيما فعلوا مباحا وقد حكموا باباحته ولوجب اتباعهم
في اجماعهم على جواز الاجتهاد في الحكم قبل الاتفاق عليه واتباعهم في امتناعه بعده وهو متناقض فيتعين التاويل
بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او في الايمان وهو ارجح لاعمال اللفظ في زمنه عليه السلام والاجماع
خاص بما بعده والصاد مشروط بسبق تبين الهدى المعرف باللام المستغرق لكل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وسبق
الهدى بدليله فلا يتقدم دليل كون الاجماع هدى وليس هو نفس الاجماع وغيره كاف عنه سلمنا الاطلاق لكن المراد
الائمة المعصومون او من فيهم المعصوم لان سبيلهم حينئذ حق على انه معارض بقوله تبيانا لكل شيء فردوه الى الله
والرسول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والنهي دليل التصور فلا عصمة وقد سال
عليه السلام معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر الاجماع واقره والاحاديث التي تشهد بخلو العصر تعويهم المحنة بلغ
لا ترجعوا بعدي كفارا حتى اذا اتخذ الناس روساء جهالا ثم يبقى حثالة كحثالة التمر والشعر لا يعبا الله بهم
وقوله ولا تفرقوا اي في الاعتصام كقولنا ادخلوا البلد ولا تفرقوا اي في الدخول فاذا لم يعلم ان الاجماع
اعتصام لم يكن التفرق منهيا وان سلم لكنه مخصوص بما قبل الاجماع فان كل مجتهد مامور بان يعمل باجتهاده
والاراء مختلفة والتفرق مامور به وسقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع انما كان بناء عليهما
فمهما كافيان والا فغيره يجوز الاجماع من غير دليل على ان اسقاط الشرط ممنوع فان الكلام مفروض في نزاع
المتاخرين للاجماع وتقديمهم واما السنة فاحاد ولئن سلم التواتر لكن يجوز ارادة عصمتهم عن الكفر من غير
تاويل وشبهة او عن الخطا في الشهادة في المعاد او فيما يوافق المتواتر مع انه يجوز ارادة كل الامة
فيخرج كل عصر وان سلم فلم يلزم ان يكون حجة على المجتهدين مع ان كل مجتهد مصيب وقد اثبتم الاجماع او السنة
يتوقف على كونه حجة وهو دور واحالة العادة مبني على التواتر وليس بشرط لما فرغ من بيان ادلة
حجية الاجماع شرع في الاعتراضات على الادلة على ترتيبها اما على الاية المذكورة فان التوعد على اتباع
غير سبيل المومنين مشروط بمشاقة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا انفراد اتباع
غير سبيل المومنين بالوعيد وغير ان يكون مشروطا بمشاقة الرسول لكن سبيل غير المومنين هو الكفر

ونحن

ونحن نسلم ان من شاق الرسول وكفر يكون متوعدا بالعقاب وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل
المومنين سلمنا ان سبيل غير المومنين ليس الكفر لكن اللام في المومنين للاستغراق فيتناول سبيل جميع
المومنين وجميع المومنين كل من امن بالله ورسوله الى يوم القيمة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع
في عصر عصر حجة فان الاختصاص باهل عصر عصر مع ان المومنين عام في كل عالم وجاهل والجهال
غير داخلين في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالاية غير دالة عليه سلمنا ان المراد بالمومنين اهل الحل
والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل وذلك لانه لو عم لوجب
اتباع اهل الاجماع بما فعلوه من المباحات لانهم فعلوه ولا يجب لانهم حكموا باباحته ولوجب اتباعهم في
اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل احد واتباعهم في امتناع الاجتهاد
فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك متناقض فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته
او بمتابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على ما ذكر من التاويل ارجح من الحمل على
الاجماع لانه يلزم من الحمل على ما ذكر من التاويل اعمال اللفظ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفيما بعده والحمل على
الاجماع يقتضي ان يكون الاعمال خاصا بما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم لاستحالة الاحتجاج بالاجماع
في زمانه سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى
المعرف باللام المستغرقة لكل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي بدليل قوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى
وانما تبين الهدى بدليله واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلا يتقدم دليل كون
الاجماع هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف في اتباعه عن اتباع الاجماع سلمنا
وجوب اتباع سبيل المومنين مطلقا لكن المراد بالمومنين الائمة المعصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا
او المومنون الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيل وسبيل المعصوم لا يكون الا حقا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون
الاجماع حجة لكنه معارض بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم
الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فقصر الرد على الكتاب والسنة وذلك
يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون نهي كل الامة عن هاتين المعصيتين وذلك يدل على تصور وقوعها منهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا
فعله موجبا للقطع فلا عصمة عن الخطا واما السنة فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم سال معاذا عن الادلة التي يحكم بها
فلم يذكر معاذ الاجماع واقره النبي عليه السلم ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك مع دعو الحاجة اليه
وبالاحاديث الدالة على خلو العصر عن يقوم الحجة بقوله فمن ذلك قوله لا ترجعوا بعدي كفارا نهي الكل عن الكفر
وهو دليل جواز وقوعه منهم وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس
روساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه

ثم سوى حتى الحيث لا يحبها الله بهم والاعتراض على الاحتجاج بقوله ولا تفرقوا ان النهي عن التفرق في كل شيء
على سبيل العموم ممنوع بل المراد التفرق في الاعتصام بحبل الله فانه هو المفهوم من الاية كقول القائل لعبده
ادخلوا البلد اجمعين ولا تتفرقوا فانه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد فاذا لم نعلم ان ما اجمع عليه
اهل العصر اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق منهيا عنه ولئن سلم ان النهي عام في كل تفرق لكنه مخصوص بما
قبل الاجماع فان كل واحد من المجتهدين مخاطب مأمور بان يعمل باجتهاده والظنون والاراء مختلفة والتفرق
ما مور به لا منهي عنه والعام بعد التخصيص لا يكون حجة وعلى الاحتجاج بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
والرسول بان سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع انما كان بناء على الكتاب والسنة فيما كانا فيه
الحكم والحاجة الى الاجماع والحالة هذه وان لم يكن سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع بناء على
الكتاب والسنة فهو يجوز وقوع الاجماع من غير دليل وذلك محال مانع من صحة الاجماع على انا لا نسلم انتفاء الشرط
فان الكلام مفروض فيما اذا وجد النزاع ممن تاخر من المجتهدين لاجماع المتقدمين واما الاعتراض على الاحتجاج
بالسنة فان يقال ان السنة احاد لا تبلغ مبلغ التواتر ولا تفيد القطع ولئن سلم التواتر لكن يجوز ان يراد
بعصمتهم عن الخطأ والضلال عن الامة عصمة جميعهم عن الكفر من غير تاويل وشبهة او ان يراد به عصمتهم عن الخطأ في الشهادة
في الاخرة او المعاد او فيما يوافق النص المتواتر سلمنا دلالة هذه الاخبار على عصمتهم عن كل خطأ وضلال
لكنه يجوز ان يراد بالامة كل الامة اي كل من آمن به الى يوم القيامة فيخرج اهل كل عصر عصر فان اهل كل عصر عصر
ليس كل الامة فلا يمتنع الخطأ والضلال عليهم وان سلم امتناع الخطأ والضلال عن الاجماع في كل واحد من الاعصار
فلم يلزم ان يكون الاجماع حجة على المجتهدين وانه لا يجوز مخالفته مع ان كل مجتهد في الفرعيات مصيب واما الاعتراض
على الاحتجاج بالمعقول فبان يقال اثبتم الاجماع بالاجماع حيث قلتم انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف واثبتم
الاجماع بنص قاطع يتوقف ثبوت ذلك النص القاطع على كون الاجماع حجة لان وجوب ثبوت النص مستفاد
من اجماعهم على القطع بتخطئة مخالف الاجماع وبان احالة العادة اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي
من غير قاطع اذا كان عددهم عدد التواتر فيلزم ان يكون عدد التواتر شرطا في الاجماع وليس بشرط وبان
العادة انما تحيل التعارض بين اقوال مثل هذا العدد اذا بلغ عددهم التواتر فيلزم ان يكون التواتر شرطا
للاجماع وليس بشرط قوله والجواب ان اتباع غير سبيلهم متوعد عند المشاقة ولا يجوز ان يكون
لغير مفسدة والا لما حسن التوعد وما تعلق به من المفسدة ان كانت من جهة المشاقة فذكرها كاف في لزوم
لزم التوعد عليه والسبيل الطريق فلا يخص بكفر ولا غيره والا كان اللفظ مبهما وهو خلاف الاصل
ولا يصح ان يحمل الكل الى القيامة لان المؤمن حقيقة في الاحياء المتصفون به ومن مات او لم يوجد ليس
بمؤمن حقيقة على ان المراد الحث على متابعة سبيلهم والحمل على ذلك يبطل ذلك كون الحامل غير مراد ومختلف
ولئن خرج فالمخصوص حجة لما سيأتي ويجب عموم لفظ السبيل لما مر ودفع الساقض ان فعلهم المباح وان كان

سالنه في وجوب اتباع الفعل عن النبي

سبيلا لحكمهم بجواز الترك سبيل ولا يلزم من مخالفته في اتباعهم في اعتقاد جواز الترك وذلك النادر بلا مخصصات
للسبيل من غير ضرورة فلا يقبل وتبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لاختصاص اطلاقه لمن عرف الهدى
اولا والا لا يكون مشاقا وايضا فتبين الاحكام الفرعية ليس شرطا في المشاقة فان من بين صدق الرسول لامر
وحاد عنه كان مشاقا وان جهلها فلا يكون شرطا للوعيد بالاتباع والحق ان الاية ظاهرة لا قاطعة
وحينئذ لا يصح التمسك بها الا بالاجماع وهو دور ولا يلزم هذا في القياس المثبت باعمر والانه الظاهر
فهو لم يثبت بالقياس واشتراط المعصوم ممنوع بما تقرر في الكلام ولكونه تخصيصا من غير ضرورة على
ان التوعد لاحق باتباع غير سبيلهم وعدمه باتباع غير سبيل المعصوم وحده وهو خلاف الظاهر وعن
المعارض انه لا ينافي ما اثبتناه من كون الاجماع حجة ومن كون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن الثاني
القول بالموجب فانا لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة واثبتناه بهما وعن
الاخرين ان المراد كل واحد من الامة ولا يلزم من جواز المعصية على الافراد جوازها على المجموع ولو دل
فالجواز عقلي فلا يلزم الوقوع ويكفيك نعم علم المسلم ان يكون من الخاطئين والكافرين مع العلم بالعصمة وبان
من مات ولم يعص علم ان الله تعالى عالم بعصمته لتعلق العلم بذلك مع كونه منهيا عنهما وترك معاد الاجماع
لكونه ليس بحجة حسبه على انه معارض بما دل على بقاء من يقوم بهم الحجة لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على
الحق الى يوم القيامة ويجب حمل النهي عن التفرق على العموم والاحاد يعين ما افاده الامر بالاعتصام والاصل
التاسيس دون التاكيد والامر والنهي انما هو مع اهل كل عصر يتقدير وجودهم وفهمهم كما سيأتي وان كان
الاجماع يستدعي دليلا فانحصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز ان يكون قياسا والسؤال الثاني
مشكل واما السنة احادا لان العلم القطعي حاصل من مجموعها بقصد تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم امته
كما علم وجود حاتم وشجاعة علي وكان اجماعهم على قول او فعل وتقادا لاجتمعوا على خطأ ولانه لا يكبر
في العمل بها ولا يقال يحتمل وجود منكر فلا قطع وفي الاستدلال بها دور لثبوتها به لانا نقول لو وجد
لاشتهر وليست ثابتة به بل باحالة العادة الاحتجاج بالاصح في الاصول ولا دور فانا اثبتنا كونه حجة
بنص مستفاد عن صورة الاجماع بطريق عادي لا بالاجماع وتوقف احالة العادة على التواتر ممنوع ۞ مر صور الاجماع
والجواب عن الاعتراضات على الترتيب اما عن الاول فان يقال اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عند
المشاقة بالاتفاق وحينئذ لا يخلو اما ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة بها او لا لمفسدة لا جائز ان يكون
لغير مفسدة لانه لو كان لغير مفسدة لما حسن التوعد عليه فان ما لا مفسدة فيه لا يتوعد عليه بالاتفاق
واللازم باطل فالملزوم كذلك فتعين ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة باتباع غير سبيل المؤمنين و
المفسدة المتعلقة به ان كانت من جهة مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف في التوعد ولا حاجة
الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان لم يكن المفسدة المتعلقة به من جهة مشاقة الرسول لزم التوعد

على اتباع غير سبيل المؤمنين سواء وجدت المشاقة او لم توجد والسبيل الطريق وذلك يعم
فيحرم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه طريق غير المؤمنين ولهذا فان من اختار ولنعم حاله وتمسك
بها وكان معروفا بها يقال انه طريقه وسواء تعددت الاحوال او اتحدت واذا قيل فلان يسلك سبيل
التجار فهم انه يفعل افعالهم ويتزيى بزيهم ويتخلق باخلاقهم ويجري على عاداتهم وعلى هذا يمتنع تخصيص
سبيل المتوعد على اتباعه اذا كان غير سبيل المؤمنين بشيء معين من كفر وغيره بل يتم ذلك كل ما كان
مخالفا لطريق الامة وسبيلهم فانه لو لم يعتبر على هذا الوجه لكان لفظ السبيل مبهما وهو خلاف الاصل
ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين سبيل كل من آمن به الى يوم القيمة لان المؤمنين حقيقة الاحيا لان لفظ المؤمنين
حقيقة انما يكون لمن هو متصف بالايمان والاتصاف بالايمان مشروط بالوجود والاحياء ومن لا حياة
له ممن مات او لم يوجد بعد ليس بمؤمن حقيقة فلفظ المؤمنين حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر دون من
تقدم او تاخر وهذا وان منع من الاحتجاج باجماع اهل العصر على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج به على
من في عصرهم وهو خلاف مذهب المخالفين على ان المراد من الاية انما هو الحث على متابعة سبيلهم وحمل
المؤمنين على كل من آمن به الى يوم القيمة يبطله اذ لا حث في يوم القيمة وكون الجاهل غير مراد مختلف فيه
ولئن سلم ان الجاهل خرج عن المؤمنين فصار المؤمنون عاما مخصصا فالعام المخصص حجة لما سياتي
ويجب ان يعتبر عموم لفظ السبيل لما مر قولهم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه من
المباحات وحكموا بكونه مباحا وهو تناقض قلنا دفع التناقض ان الاية وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين
في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم بجواز الترك سبيل ولا يلزم من مخالفة الاية في وجوب اتباع الفعل
مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه قولهم يتعين تاويلها بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم
وترك مشاقته او اتباعهم في الايمان او في الاجتهاد قلنا تلك التاويلات تخصيصات للسبيل من غير ضرورة
ودليل فلا يقبل قولهم انه شرط سبق تبين الهدى الى آخره قلنا تبين الهدى شرط التوعد على
المشاقة لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لاختصاص اطلاق المشاقة بمن عرف الهدى فان المشاقة
لا تكون الا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة وايضا تبين
الاحكام الفروعية ليس شرطا في مشاقة الرسول فان من تبين له صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وجاحده
كان مشاقا وان جهل الفروع واذا لم يكن معرفة الاحكام الفروعية شرطا في المشاقة فلا يكون شرطا
في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين ثم قال المصنف والحق ان الاية ظاهرة في وجوب متابعة
الاجماع لا قاطعة لان اتباع سبيل المؤمنين عام يتناول اتباعهم في متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم او اتباعهم
في مناصرته ودفع الاعداء عنه واتباعهم في الاقتداء به او اتباعهم في الايمان به ودلالة العام على فرد من
الافراد على التعيين ليس بقطعي لجواز تخصيص العام واخراج ذلك الفرد منه واذا كان ظاهرا غير قطعي ابيح

التمسك

التمسك به في كون الاجماع حجة للزوم الدور لان التمسك بالظاهر انما يصح اذا ثبت انه حجة والظاهر انما ثبت
كونه حجة بالاجماع ولو اثبتنا كون الاجماع حجة بها لزم الدور ولا يلزم الدور في القياس لثبوته بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار لا بالظاهر فكونه حجة لم يثبت بالقياس فلا يلزم الدور اعلم ان ما ذكره
المصنف من الترديد في التمسك بالاية انما استفاده من ابن الحاجب وفيه نظر لانه انما يلزم الدور اذا
لم يكن غير الاجماع دليلا على ان الظاهر حجة وهو ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع دالا على كون الظاهر
حجة والذي يدل على تقدير نص قاطع ان العلماء المجتهدين اجمعوا على القطع بوجوب العمل بالظاهر والعادة
تقضي ان مثل هؤلاء العلماء المجتهدين لا يجمعون على القطع الا بقاطع وذلك القاطع لا يكون اجماعا والا لزم
الدور او التسلسل فتعين ان يكون نصا قاطعا لا يقال لا يلزم ان يكون نصا قاطعا فانه يجوز ان يكون استدلالا لا
قطعيا لانا نقول هذا المنع لا يضر لان المقصود دفع الدور وهو حاصل ثم عاد المصنف الى جواب بقية
الاعتراضات قولهم المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون او من فيهم المعصوم قلنا هذا مبني على وجود الامام
المعصوم وهو باطل فان اشتراط المعصوم ممنوع لما تقرر في علم الكلام وان الاية عامة فتخصيصها بالائمة
المعصومين وبالمؤمنين الذين فيهم الامام المعصوم من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الاية دالة على ان
التوعد لاحق باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد انما هو باتباع غير سبيل الامام المعصوم وحده
وهو خلاف الظاهر والجواب عن المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى تبيانا لكل شيء انه لا ينافي ثبوت ما اثبتناه
من كون الاجماع حجة لكون الكتاب تبيانا لكل شيء وعن المعارضة بالاية الثانية وهو قوله تعالى فردوه الى الله
والرسول القول بالموجب فانها دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما تنازع فيه ونحن لما تنازعنا
في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة واثبتناه بالكتاب والسنة والجواب عن المعارضة بالايتين
الاخريين وهما قوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
بانا لا نسلم ان النهي فيهما راجع الى اجتماع الامة على ما نهوا عنه بل المراد منه رجوع النهي الى كل واحد
على انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم ان النهي دل على جواز
المعصية على المجموع فالجواز عقلي ولا يلزم من الجواز الوقوع ويكفيك في سند المنع نهيه عليه السلام ان يكون
من الجاهلين والكافرين حيث قال تعالى ولا تكونن من الجاهلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك اورد
ذلك في معرض النهي مع العلم بكون الرسول عليه السلام معصوما وذلك بان ثبت ولم يصدر منه معصية
علمنا ان الله تعالى عالم بعصمته عن المعاصي فيكون معصوما عنها لتعلق علم الله تعالى بانه لم يصدر منه معصية
مع كون ذلك الشخص منهيا عن المعاصي فانا نعلم ان كل احد منهي عن الزنى والشرب والقتل ونحو ذلك
غير ذلك من المعاصي وانما لم يذكر معاذ الاجماع وتركه لكون الاجماع ليس بحجة حينئذ اي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم
على ان حديث معاذ والاحاديث الدالة على خلو العصر عمن تقوم بهم الحجة معارض بما يدل على بقاء من تقوم بهم

الحجة نحو قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله وحتى يظهر الدجال وقوله صلى الله عليه وسلم
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيمة والجواب عن الاعتراض على الاية الثانية الدالة على كون
الاجماع حجة وهي قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا انه يجب حمل النهي عن التفرق على العموم اي التفرق
في كل شي والا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله افاده عين ما افاده الامر بالاعتصام به فكان تاكيدا
والاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد وانه غير مخصوص بما قبل الاجماع فان الامر والنهي انما هو مع اهل كل
عصر يتعذر وجودهم وفهمهم كما سياتي تقريره في الاوامر والنواهي ولا يلزم من عدم البناء عليهما تجويز
الاجماع لا عن دليل فان الاجماع وان كان يستدعي دليلا فانحصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز ان يكون قياسا
او استنباطا واما السوال الثاني وهو قولهم انا لا نسلم انتفا الشرط فمشكل جدا واما السنة اي الجواب عن
الاعتراض على السنة التي احتج بها في كون الاجماع حجة فبان يقال انها وان كان كل واحد منها احادا الا ان العلم
القطعي لكل عاقل حاصل من مجموعها بقصد النبي صلى الله عليه وسلم تعظيم امته وعصمتهم عن الخطا كما علم قطعا
جود حاتم وشجاعة علي وكان اجماعهم على قول او فعل حقا والا اجتمعوا على خطا، وبان هذه الاحاديث
لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في اثبات الاجماع من غير خلاف فيها وانكار
في العمل بها الى زمان وجود المخالفين والعادة جارية بامتناع اجتماع الجمع الكثير مع تكرر الازمان واختلاف
هممهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من اصول الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب
والسنة من غير ان ينبه احد على فساده واظهار النكير فيه ولا يقال يحتمل ان منكرا انكر ولم ينقل الينا ومع
هذا الاحتمال لا قطع فقولكم ان الصحابة والتابعين استدلوا بها على الاجماع ممنوع ولئن سلم استدلالهم
على الاجماع بهذه الاحاديث لكنه دور لثبوت الاحاديث في كونها حجة بالاجماع فيلزم الدور لانا نقول
الاجماع من اعظم اصول الدين فلو وجد فيما يستدل به على الاجماع نكير لاشتهر ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف
فيه كما اشتهر اختلافهم فيما هو دونه من مسايل الفروع كاختلافهم في دية الجنين وقوله انت على حرام وحد
الشرب ومسايل الجد والاخوة الى غير ذلك وليست هذه الاخبار في كونها حجة ثابتة بالاجماع بل باحالة
العادة الاحتجاج بما لا صحة له في الاصول والجواب عن الاعتراض على المعقول بانه لا دور لانا لم نثبت كون
الاجماع حجة بنص يتوقف ثبوته على كون الاجماع حجة حتى يلزم الدور بل اثبتنا كون الاجماع حجة بنص مستفاد
عن وجود صورة من صور الاجماع واستفادة ثبوت ذلك النص من تلك الصورة بطريق عادي لا يكون
الاجماع حجة فلا يكون دورا لان كون الاجماع حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع
يتوقف على وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ولا دلالتها على ثبوت النص القاطع
على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفادة من العادة واما
قولهم احالة العادة اجتماع العدد الكثير على القطع في شرعي بغير قاطع انما يكون اذا كان عددهم عدد التواتر
لا غيرهم

فممنوع

فممنوع فان العادة تحيل اجتماع العلما المحققين المجتهدين على القطع في شرعي من غير قاطع سوا بلغ
عددهم التواتر او لا قوله مسئلة لا اعتبار بالكافر لان ادلة الاجماع لا تشعر لها به وهو غير مقبول
القول فلا اعتبار به في حجة شرعية اتفق القايلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار بالكافر في الاجماع
لان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة وادلة الاجماع لا تشعر لها باعتبار من ليس من اهل الاهلية في الاجماع
ولان الكافر غير مقبول القول فلا اعتبار بقوله في اثبات حجة شرعية قوله مسئلة ولا بانقراض
جميع الملة الى القيمة لافضايه الى ابطاله لعدم كمال المجمعين قبلها وارتفاع التكليف بعدها اه اتفق
القايلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار ايضا في الاجماع باتفاق جميع اهل الملة الى يوم القيمة لافضايه الى ابطال
الاجماع لانه حينئذ لم يمكن الاحتجاج بالاجماع اما قبل يوم القيمة فلعدم كمال المجمعين قبل القيامة واما يوم القيمة
فلارتفاع التكليف بعد القيامة قوله ولا بقول العامي واعتبره القاضي لان قول الامة انما كان حجة
لعصمتهم ولا يمتنع كونها صفة الهيئة الاجتماعية ومخالفة حكم المجموع لحكم الافراد جائز ولانه مقلد لهم فلا يعتبر
خلافه ولانهم من اهل الاستدلال ليثبت الاحتجاج وليس هو من اهله كالصبي والمجنون والسلف متفقون على عدم
اعتباره اه اتفق الجمهور على انه لا اعتبار في الاجماع بقول العامي ايضا واعتبر القاضي ابو بكر الباقلاني
قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما كان حجة لعصمة الامة عن الخطا بما دل عليه الدلايل السمعية
ولا يمتنع كون العصمة صفة الهيئة الاجتماعية الحاصلة من الخاصة والعامة واذا كانت العصمة صفة الهيئة
الاجتماعية لا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض فان مخالفة حكم المجموع لحكم الافراد جائز واجاب الجمهور
بان العامي مقلد للمجتهدين فان العامي يلزمه المصير الى اقوال العلما بالاتفاق فلا يعتبر خلافه فيما يجب عليه
التقليد ولان اهل الاجماع انما يعتبر قولهم اذا كان مستندا الى الاستدلال ليثبت الاحتجاج فان اثبات
الاحكام من غير دليل محال والعامي ليس هو من اهل الاستدلال والنظر فلا يكون قوله معتبرا كالصبي والمجنون
والسلف متفقون على انه لا عبرة بموافقة العامي ولا بمخالفته قوله مسئلة ومن ادخله ادخل
الاصولي والفقيه الحافظ بطريق الاولى ومن منع فمنهم من ادخلهما نظرا الى تفاوت الرتبة ومنهم من طرد
نظرا الى عدم اهلية الاجتهاد واخر فصل فاعتبر الفقيه ومنهم الاصولي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد ه
من قال بادخال العامي في الاجماع قال بادخال الاصولي الذي ليس بفقيه وبادخال الفقيه الحافظ
لاحكام الفروع في الاجماع بطريق الاولى لما بينهما وبين العامة من التفاوت في الاهلية وصحة نظر هذا في الاصول
وهذا في الفروع ومن منع ادخال العامي في الاجماع اختلفوا فمنهم من ادخل الاصولي والفقيه الحافظ نظرا الى
تفاوت الرتبة فانهما اشتملا على الاهلية ما لا وجود له في العامي من الاهلية ودخولهما في عموم لفظ الامة في الاحاديث
السابقة كلها ومنهم من طرد المنع نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة في ائمة اهل الحل والعقد من المجتهدين ومنهم
من فصل بين الاصولي والفقيه وهولاء اختلفوا فمنهم من اعتبر الفقيه الذي ليس باصولي لا الذي هو الاصولي

الذي ليس بفقيه ومنهم من اعتبر قول الاصولي دون الفقيه لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد بعلمه
بمدارك الاحكام على اختلاف اقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها
ومعقولها بخلاف الفقيه قوله مسألة ولا بقول المجتهد المبتدع الذي لا نكفر ببدعته ومنهم من
اعتبره نظرا الى دخوله في مفهوم الامة واهل الحل والعقد وفسقه به لا يخل باهلية الاجتهاد ولان الظاهر
صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده او بالقراين لنا انه ليس من اهل الكرامة فلا يقبل قوله في اخباره فالتحق
بالكافر ولانه لا يقلد في الفتوى فلم يعتبر خلافه كالصبي ش المجتهد المبتدع الذي لا يكفر ببدعته قد
اختلفوا في اعتباره في الاجماع فمنهم من ذهب الى انه لا اعتبار بقوله ومنهم من اعتبر قوله نظرا الى دخوله
في مفهوم الامة المشهود لهم بالعصمة وانه من اهل الحل والعقد غايته انه يكون فاسقا ببدعته وفسقه
غير مخل باهلية الاجتهاد والظاهر من حاله صدقه فيما يخبر عن اجتهاده وقد يعلم صدقه بقراين الاحوال
في مباحثاته واذا علم صدقه وهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين قال المصنف انه ليس من اهل الكرامة
فلا يقبل قوله كالكافر ولانه لا يجوز تقليده فيما يفتي به فلا يعتبر خلافه كالصبي والمبتدع الذي يكفر
ببدعته لا اعتبار بقوله في الاجماع بلا خلاف قوله وليس بمخصوص باجماع الصحابة خلافا للداود
واحمد في رواية لنا ان الادلة غير فاصلة قالوا بل خطاب للموجودين كنتم خير امة وجعلناكم امة وسطا
ومن لم يوجد غير متصف بالايمان فكانوا كل الامة ومن بعدهم ليسوا كلهم ومن دون من تقدمهم وبموتهم
لم يخرجوا من الامة ولذلك منع خلاف الواحد منهم اجماع التابعين واذا لم يكونوا كلهم لم ينعقد اجماعهم
ثم ان كان عن اجماع الصحابة فالاول كاف او عن قياس وجب اتفاقهم عليه لكونه مناطا وهذا المختلف فيه منهم
او عن نص وجب معرفة الصحابة له لانهم طريق معرفة التابعين فلو كان متمسكا به لما تواطئوا على تركه
والادلة مخصوصة لهم كاصحابي كالنجوم اقتدوا بالذين من بعدي ثم يفشو الكذب ثم يفشو الكذب ثم يفشو الكذب فوجب
الاقتصار عليهم ولانهم مجمعون ان كل مسألة خلت عن نص او اجماع يجتهد فيها فلو قيل باجماع التابعين
في واقعة خلت عنهما استلزم خرق اجماعهم في انها اجتهادية قلنا يلزم ان تقدح موت الموجود
وقت الخطاب في انعقاد اجماع الباقين لخروج بعض المخاطبين وان لا يعتد بخلاف من اسلم بعد الخطاب
ويلزم من كون التابعين ليسوا كل الامة عدم اجماع المختلفين من الصحابة فيقول اذا هم كل الامة
المعتبرين في الاجماع والدليل كان معلوما للصحابة عن النازلة الواقعة مختصة بالتابعين فاختصوا
باثباتها واصحابي كالنجوم لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم والمفهوم ليس بحجة وهذا مفهوم اللقب
وظهور الكذب في الاعصار لا يستلزم عدم من يقوم الحجة بهم من العلماء ولا يمكن حمل اجماعهم على تجويز
الخلاف مطلقا والا لما تصور اجماع التابعين ممن اتصف من الاجماعين بل لا بد من قيد عدم الاجماع
فارتفع التناقض ش ذهب اكثر القايلين بكون الاجماع حجة الى ان الاجماع الحجة به غير مختص باجماع

الصحابة بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا للداود واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لنا ان ادلة
الاجماع من الكتاب والسنة والمعقول غير فارقة بين اهل عصر وعصر بل هو متناول لاهل كل عصر حسب تناوله
لاهل عصر الصحابة القايلون بان الاجماع مخصوص بالصحابة قالوا ادلة الاجماع غير خارجة عن الايات والاخبار
التي سبق ذكرها وهي خطاب للموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى كنتم خير امة وقوله تعالى
وجعلناكم امة وسطا ومن لم يوجد من الامة بدون من تقدمهم دون تقدمهم وبموتهم لم يخرجوا عن كونهم من الموضع
من الامة فالصحابة اذا اتفقوا على شيء يكون اجماعا لانهم كل الامة ومن بعدهم اذا اجمعوا على شيء لا يكون
اجماعا لانهم ليسوا كل الامة والذي يدل على ان الصحابة لم يخرجوا بموتهم عن كونهم من الامة منع خلاف الواحد
من الصحابة اجماع التابعين فانه لو ذهب واحد من الصحابة الى حكم واتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم
منعقدا واذا لم يكن التابعون كل الامة لم ينعقد اجماعهم سلمنا انعقاد اجماع التابعين لكنه معارض
بما يدل على عدم انعقاد اجماعهم وذلك لان اجماع التابعين لا بد له من دليل فان كان اجماعهم عن اجماع
الصحابة فالحكم ثابت باجماع الصحابة وهو كاف وان كان اجماع التابعين عن قياس وجب اتفاق التابعين
على ذلك القياس لكونه مناطهم وليس كذلك لوقوع الخلاف في انه هل ينعقد الاجماع عن قياس فقياس
التابعين ولئن كان اجماع التابعين عن نص وجب معرفة الصحابة له لان الصحابة طريق معرفة التابعين بالنصوص عن تقدم
فانه لا طريق لمعرفة التابعين بالنقل الا من جهة الصحابة فلو كان ذلك دليلا لا يصح ان يكون متمسكا به لما
تواطى الصحابة على تركه واهماله ولان الاصل ان لا يرجع الى قول احد سوى الصادق المؤيد بالمعجز الدال
على صدقه لتطرق الخطأ والكذب الى من عداه لكن الادلة الواردة من النبي صلى الله عليه وسلم بالثناء على
الصحابة مختصة لهم نحو قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي وقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب وقوله عليه السلام ثم يفشو الكذب فوجب الاقتصار على الصحابة
وان يحتج باجماعهم دون غيرهم ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسألة خلت عن نص او اجماع يجوز الاجتهاد
فيها ما دام لم يكن اجماع من الصحابة ولا وجد نص فسائر المسائل مجمعا على جواز الاجتهاد فيها فلو اجمع
التابعون على حكم تلك المسألة فان منعنا من اجتهاد غير التابعين في هذه المسألة استلزم خرق اجماع
الصحابة لانهم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها وان جوزنا اجتهاد غير التابعين في المسألة لا يكون اجماع
التابعين حجة والجواب عن الاول هو ان الايات والاحاديث لو كانت خطابا للموجودين في زمن النبي
صلى الله عليه وسلم فقط يلزم حينئذ ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند نزول هذه
الايات لانه حينئذ لا يكون اجماعهم اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها لخروج بعض المخاطبين ويلزم
ان لا يعتد بخلاف من اسلم من الصحابة بعد نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين وقد اجمعوا على ان
اجماع من بقي من الصحابة بعد رسول الله حجة وقولهم التابعون ليسوا كل الامة يلزم عليه ان لا ينعقد اجماع

ويعرض الصحابة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع خلاف المجمع عليه والقائلين بالاجماع وليس كذلك الا لان موت
الماضي لا يمنع لان يكون الباقي بعد موته كل الامة فيكون حينئذ التابعون كل الامة المعتبرين في الاجماع فينعقد اجماعهم
وان كان لبعض الصحابة قول على خلاف ما اجمع التابعون عليه والجواب عن المعارضة ان الدليل الذي يحكم الذي اجمع
التابعون عليه كان معلوما للصحابة عن ان الواقعة لم تقع في زمن الصحابة فلم يتعرض لحكمها ولما كانت الواقعة
مختصة بالتابعين اختصوا باثباتها وقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا يدل على عدم
الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم اللقب وكذلك القول في قوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي وظهور الكذب في الاعصار لا يستلزم عدم من يقوم الحجة بهم من العلماء في كل عصر
ولا يمكن حمل اجماع الصحابة على جواز الخلاف والاجتهاد فيما مطلقا سواء كان مقترنا بالاجماع او غير مقترن به
لانه لو حمل اجماع الصحابة على جواز الخلاف والاجتهاد مطلقا لما تصور اجماع الصحابة على حكم بالمعارض
الاجماعين حينئذ اجماعهم على جواز الخلاف والاجتهاد واجماعهم على الحكم فيه بل لا بد من قيد عدم الاجماع اي كل
مسئلة لم يكن فيها نص ولا اجماع يجوز الاجتهاد فيها ما لم يقترن بها الاجماع اما اذا اقترن بها اجماع
فلا يبقى للخلاف والاجتهاد مجال فيها فيرتفع التناقض قوله مسئلة ولا يعتبر اجماع الاكثر
مع مخالفة الاقل خلافا لاحمد في رواية وللطبري والرازي منا وبعضهم ان بلغ الاقل عدد التواتر
منع والجرجاني ان اجاز والاجتهاد المخالف اعتد به كالعول وان انكروه فلا كالمتعة لنا ان ادلة
الاجماع متناولة للكل حقيقة فوجب الحمل عليه ولان الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد كابي بكر في قتال
مانعي الزكوة وابن عباس في العول وابن مسعود في الفرائض الى غيرهم ولو كان حجة لانكروه ولم تنقل
فانكار مناظرة قالوا يصدق على الاكثر كبنو تميم يحمون الجار وعليكم بالسواد الاعظم ولان اعتماد
الامة في خلافة ابي بكر الاجماع وقد تخلف قوم قلنا مجاز ولذلك صح نفيه والسواد الاعظم هو الكل لانه
الاعظم والتاخر عن البيعة كان لعذر ثم اتفقوا ه اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل
والاكثر على انه لا يعتبر اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل خلافا لاحمد بن حنبل في احدى الروايتين ولمحمد بن
جرير الطبري ولابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة وذهب بعضهم الى ان عدد الاقل ان بلغ التواتر منع الاقل
انعقاد اجماع الاكثر وان لم يبلغ عدد الاقل عدد التواتر لم يمنع الاقل انعقاد اجماع الاكثر وقال
ابو عبد الله الجرجاني ان سوغ الاكثر اجتهاد المخالف كان خلافه معتدا به فلا ينعقد اجماع الاكثر بدونه
كخلاف ابن عباس في مسئلة العول وان انكر الاكثر اجتهاد المخالف فينعقد اجماع الاكثر بدونه كخلاف
ابن عباس في المتعة والمختار مذهب الاكثر والذي يدل عليه امران احدهما ان ادلة الاجماع دالة على
كون اجماع الكل حجة فان اطلاق الامة على الكل حقيقة فوجب الحمل على الكل لان حملها على الكل مما يوجب
العمل بالاجماع قطعا لدخول العدد الاكثر في الكل ولا كذلك اذا حمل على الاكثر فانه لا يكون الاجماع مقطوعا به

لاحتمال

لاحتمال ارادة الكل والاكثر ليس الكل وثانيهما ان الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد فيما ذهب اليه مع
مخالفة الاكثر ولو كان اجماع الاكثر حجة ملزمة للغير لما سوغوا ذلك فمن ذلك اتفاق اكثر الصحابة على امتناع
قتال مانعي الزكوة مع خلاف ابي بكر لهم وقد سوغوا الاجتهاد لابي بكر ومنها اتفاق اكثر الصحابة على اثبات
العول وتحريم المتعة مع خلاف ابن عباس لهم في منع العول وتحليل المتعة وكذلك خلاف ابن مسعود للاكثر
فيما انفرد به من مسائل الفرائض الى غيرهم كابي موسى في قوله النوم لا ينقض الوضوء وابي طلحة في قوله
ان اكل البرد لا يفطر ولو كان اجماع الاكثر حجة لبادروا بالانكار والتخطئة وما نقل منهم من الانكار في هذه
الصور انكار مناظرة في المأخذ كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض لا انكار تخطئة المخالفين
فالايات والاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطا ولفظ الامة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ منه
الواحد والاثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويريدون به الاكثر وكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص
عليه ومنها قوله عليه السلم عليكم بالسواد الاعظم عليكم بالجماعة يد الله على الجماعة اياكم والشذوذ والواحد
والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شذوذ ولان اعتماد الامة في خلافة ابي بكر على انعقاد الاجماع عليه
لما اتفق عليه الاكثرون وقد تخلف قوم كعلي وسعد بن عبادة والجواب ان اطلاق الامة على الاكثر
بطريق المجاز ولذلك يصح نفيه اذا شذ عن اجماعهم واحد بان يقال ليس هم كل الامة ولا كل المؤمنين بخلاف
ما اذا لم يشذ واحد فيجب حمل لفظ الامة على الكل لكون الحجة فيه قطعية لما ذكر وعلى هذا يجب حمل قوله
عليكم بالسواد الاعظم على الكل لان الكل هو الاعظم لانه لا اعظم منه وما ذكروه في عقد الامامة لابي بكر
فلا نسلم ان الاجماع معتبر في انعقاد الامامة بل البيعة بحضور عدلين كافية على انا لا نسلم عدم انعقاد
اجماع الكل على بيعة ابي بكر فان كل من تاخر عن البيعة تاخر لعذر وطرو امر مع ظهور الموافقة منه بعد
ذلك قوله مسئلة ولا اجماع الصحابة مع مخالفة تابعي من اهل الاجتهاد ومن الانعقاد ومن شرط
انقراض العصر اعتبر خلافه مطلقا وبعض المتكلمين واحمد في رواية لا يعتبر اصلا لنا عدم صدق
اجماع الامة عند خروج التابعي المجتهد عنهم وما نقل من ان الصحابة جوزوا للتابعين الاجتهاد معهم في الوقائع
ورجعوا اليهم ولو كان باطلا لما سوغوه ضعيف لجواز ان يختص التجويز بوقائع الخلاف دون الوفاق
الامرى ان قول التابعي انما يعتبر بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم وفاق احتجوا عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء بعدي اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر اصحابي كالنجوم ولهم مزية الصحبة وشهود
الوحي والتاويل وهم المرضيون فالحق لا يعدوهم ونقض على حكم شريح في ابني عم احدهما اخ لام
حين اعطى الاخ الكل ملنا سوق جواب النصوص في اجماع عن الصحابة واعتبار المزية يوجب
رد الادنى مع الاعلى كالانصار مع المهاجرين ومنهم مع العشرة وباقيهم مع الاربعة ونقض على
لبيان عدم اعتباره والا لما انقاد لحكمه عليه على خلاف مذهبه او لاطلاعه على نص مع الاجتهاد ه

اختلفوا في التابعي اذا كان من اهل الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ام لا فمنهم من قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل انعقاد اجماع الصحابة فلا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع الصحابة لا يعتد بخلافه ومن شرط انقراض العصر اعتبر خلافه مطلقا اي لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان مجتهدا وقت اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن في عصرهم وذهب بعض المتكلمين واحمد في رواية انه لا يعتبر مخالفة التابعي اصلا اي ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة التابعي سواء كان مجتهدا حال اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم في عصرهم والمختار انه ان كان من اهل الاجتهاد حال اجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم مع مخالفته والدليل عليه انه لا يصدق اجماع الامة عند خروج التابعي المجتهد والادلة الدالة انما هي على اجماع الامة لا اجماع البعض وما قيل ان الصحابة جوزوا للتابعين الاجتهاد معهم في الوقايع الحادثة في عصرهم ورجع الصحابة الى التابعين كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي وائل والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم حتى ان عمر وعليا رضي الله عنهما وليا القضا لشريح ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه وحكم شريح على علي في خصومة عرضت له عنده على خلاف رأي علي ولم ينكر عليه وروي عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقال اسألوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها مني وسئل الحسين بن علي رضي الله عنهما فقال اسألوا الحسن البصري وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فقال اسألوا مسروقا وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي فسوغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقايع ولو كان قول التابعي باطلا لما سوغ الصحابة تجويز اجتهاده والرجوع اليه فضعيف فقوله وما قيل مبتدأ وقوله ضعيف خبره ووجه ضعفه انه يجوز ان يختص تجويز الصحابة اجتهاد التابعي معهم بمواقع الاختلاف بين الصحابة دون الوفاق ولا يلزم من تجويزهم اجتهاد التابعي في مواقع الخلاف تجويزهم اجتهاده في مواقع الوفاق ومحل النزاع الاخرى اي ان قول التابعي انما يعتبر بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم اتفاق واما اذا كان منهم اتفاق فلا يعتبر المخالفون احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولان للصحابة رضوان الله عليهم اجمعين مزية صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهود التنزيل والوحي وسماع التأويل وهم المرضيون قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وذلك يدل على ان الحق معهم لا يعدوهم ونقض

على

على رضي الله عنه حكم شريح في ابني عم احدهما اخ لام لما جعل شريح المال كله للاخ والجواب عن النصوص سبق في مسئلة انعقاد الاجماع عن الصحابة وعن مزية الصحابة ان مزية الصحابة على غيرهم لو كانت مما يوجب اختصاص الاجماع بهم لوجب رد الادنى مع وجود الاعلى فيلزم رد الانصار مع المهاجرين لمزيتهم على الانصار ورد الجميع مع العشرة لمزية العشرة عليهم ورد باقيهم مع الخلفاء الاربعة ولم يقل به احد فانه لم يقل احد ان اجماع المهاجرين مع مخالفة الانصار معتبر ولا اجماع العشرة مع مخالفة باقيهم ونقض على حكم شريح ليس لعدم اعتبار قول شريح فانه لو كان نقض علي حكم شريح لعدم اعتبار قوله لما انقاد علي رضي الله عنه لحكم شريح عليه على خلاف مذهب علي رضي الله عنه بل انما نقض حكمه بمعنى انه رد عليه بطريق الاستدلال والاعتراض كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض او نقض على حكم شريح لاطلاع علي على نص يمنع الاجتهاد قال مسئلة ولا اجماع اهل المدينة وحدهم خلافا لمالك واول بعضهم على ترجيح روايتهم وآخرون على اولوية اتباعهم وآخرون على اجماع الصحابة لنا ان ادلة الاجماع لا تخص احتجوا ان المدينة تنفي خبثها والخطا خبث فينتفي وهي دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة فلا يعدوا اجماعهم الحق قلنا لا يدل على عدم نفي الخبث عن غيرها ولا يدل على اعتبار اجماع اهلها فانه يدل على فضائلها لم يدل على ذلك فلا اثر للبقاع في العلم والاجتهاد ○ اتفق الاكثرون على ان اجماع اهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم حال انعقاد اجماعهم ولا ينعقد اجماع اهل المدينة وحدهم خلافا لمالك فانه قال اجماع اهل المدينة وحدهم حجة ومن اصحاب مالك من اول كلام مالك بانه اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم واول آخرون على ان اتباع اجماع اهل المدينة اولى ولا يمتنع مخالفته وآخرون على اجماع اصحاب رسول الله والمختار ما اتفق عليه الاكثرون والدليل عليه ان ادلة الاجماع غير مختصة باهل المدينة بل المجتهدين من اهل المدينة والخارج عن اهلها واهل المدينة بدون من هم خارجون عنهم لا يكونون كل الامة ولا كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة القائلون بان اجماع اهل المدينة حجة احتجوا بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فكان منفيا عنها وبان المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام فلا يخرج الحق عن اجماع اهلها اجاب المصنف بان الخبر وان دل على نفي الخبث عن المدينة لا يدل على ان من كان خارجا عنها لا ينفي الخبث عنهم ولا على اختصاص الاجماع المعتبر بهم وتخصيص المدينة بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا يدل على نفي الفضيلة عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها ولهذا فانه يدل على فضائلها المختصة بها كالبيت الحرام والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وهي مولد النبي عليه السلام ومبعثه ومولد اسمعيل ومنزل ابرهيم لم يدل على اختصاص الاجماع المعتبر بهم فلا اثر للبقاع في اعتبار اجماع اهلها دون غيرهم بل الاعتبار بالعلم واجتهاد المجتهدين قوله مسئلة ولا اهل البيت وحدهم خلافا للشيعة لنا مر

واحتجوا بيريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطا من الرجس فينفى والاهل علي وفاطمة والحسنان
لقوله عليه السلم هولاء اهل بيتي وبما ورد اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي ولا حجة في
غيرهما ولانهم المختصون بشرف النسب والمعصومون لما قرر في الامامة فكانوا بل الواحد منهم حجة قلنا
نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وسلم لرفع التهمة عنهن وسياق الايات يدل عليه والاشارة الى علي ومن معه
لا ينفيهن وانما ذكر الضمير تغليبا للذكر والخبر من الآحاد على انه ورد كتاب الله وسنتي وقول العترة على
رواتهم جمعا بين الادلة وهو معارض باصحابي كالنجوم واقتدوا باللذين من بعدي واما النسب فلا اثر له
في الاجتهاد والعصمة ممنوعة لما قرر في الامامة فلم يكن قول الواحد حجة يعضده ان عليا لم ينكر على مخالف
ولا في زمن ولايته ولو كان حجة لكان الترك خطا قادحا في العصمة ٥ لا ينعقد اجماع اهل البيت وحدهم
مع مخالفة غيرهم لهم خلافا للشيعة لما مر من الدلايل الدالة في المسايل المتقدمة احتج الشيعة بقوله
تعالى يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بارادة الله اذهاب الرجس
عن اهل البيت بانما المفيدة للحصر والخطا رجس فينفى عنهم واهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين
يدل على انه لما نزلت هذه الاية لف النبي صلى الله عليه وسلم الكسا عليهم وقال هولاء بيتي وبما ورد من قوله
صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلا تنحصر الحجة على غير الكتاب
واهل البيت ولان اهلهم المختصون بشرف النسب وبانهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة والوقوف
على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال البيت الرسول واقواله لكثرة مخالطتهم له وانهم المعصومون
عن الخطا لما قرر في موضعه في الامامة فكان اقوالهم وافعالهم حجة على غيرهم بل قول الواحد منهم حجة
لعصمته عن الخطا والجواب عن الاية انها نزلت في نساء النبي عليه السلم لرفع التهمة عنهن يدل على ذلك
سياق الاية اولها واخرها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن
بالقول الى قوله وقرن في بيوتكن الى قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس واشارة النبي صلى الله عليه وسلم
الى علي ومن معه بقوله هولاء لا ينفي كون النساء من اهل البيت يدل على ذلك الاية المخاطبة لهن باهل البيت
وتذكير الضمير في الاية في قوله ليذهب عنكم لا ينافي كون النساء من اهل البيت فانه انما ذكر تغليبا للتذكير
فان الاية وان كانت خطابا مع النساء غير انه لما خاطبهن باهل البيت ادخل معهن غيرهن من الذكور
كعلي والحسنين في الخطاب الذكر لان الجمع اذا اشتمل على مذكر ومؤنث على جمع الذكر وصار
كما في قوله تعالى في حق زوج ابرهيم فبشرناها باسحق ومن وراء اسحاق يعقوب قالت يا ويلتى
االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا ان هذا لشيء عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته
عليكم اهل البيت والجواب عن الخبر انه من الاحاد وعندهم ليس بحجة على انه ورد كتاب الله وسنتي وان
كان ورد عترتي كما ذكروه فيمكن حمله على رواتهم عنه عليه السلم فيجب الحمل على رواية العترة عنه جمعا

بين

بين الادلة ثم هو معارض بقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله اقتدوا باللذين من
بعدي واما النسب واختصاصهم بشرفه فلا اثر له في الاجتهاد واستنباط الاحكام من مداركها بل
المعول في ذلك على الاهلية للنظر والاستدلال وكثرة المخالطة للنبي يشاركهم غيرهم فيها كالازواج ومن كان
معه من الصحابة في السفر والحضر والعصمة ممنوعة فلا يمكن التمسك بها لما قرر في مباحث الامامة فلم يكن
قول الواحد منهم حجة يعضده ان عليا رضي الله عنه لم ينكر على احد ممن خالفه فيما ذهب اليه من الاحكام ولم ينقل
ان الحجة فيما اقوله في غير زمن ولايته ولا في زمن ولايته وظهور شوكته فلو كان قول علي حجة لكان ترك
الانكار لذلك خطا قادحا في العصمة قوله مسئلة ولا اجماع الاربعة وحدهم خلافا لاحمد في رواية
وابي حازم منا ولا اجماع الشيخين خلافا لبعضهم قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
والعطف للتشريك واستدل الاخرون اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر قلنا عام فلا دلالة على
الحصر في الاربعة ولو دل عورض باصحابي كالنجوم وهو جواب الاخرين ٥ لا ينعقد اجماع الائمة الاربعة
ابي بكر وعمر وعثمن وعلي وحدهم مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثرين خلافا لاحمد بن حنبل في احدى
الروايتين عنه وللقاضي ابي حازم من اصحاب ابي حنيفة وكذلك لا ينعقد اجماع الشيخين ابي بكر وعمر مع مخالفة
غيرهما لهما خلافا لبعض ان سند دليل الاكثرين ما سبق غير مرة القايلون بانعقاد اجماع الاربعة قالوا قوله
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والعطف للتشريك فوجب اتباع سنتهم كما وجب اتباع سنته عليه السلم
والمخالف لسنته عليه السلم لا يعتد بقوله فكذلك المخالف لسنتهم استدل الاخرون اي القايلون بانعقاد اجماع
الشيخين بقوله عليه السلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب عن الاول انه عام في جميع الخلفاء الراشدين
ولا دلالة فيه على الحصر في الائمة الاربعة وان دل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وهذا جواب الاخرين ايضا قوله مسئلة لا يشترط فيه عدد التواتر لنا ان الامة والمؤمنين
صادق على جميع لم يبلغوا عدد التواتر فيتناولهم ادلة الاجماع فان قيل لا يتصور مع بقاء التكليف بالدين
وادلته اليقينية واما نقل عن المسلمين فلا يتصور نقصهم عن عدد التواتر ولئن سلم فانهم غير معلوم فكيف يعلم
صدقهم في الخبر ولو سلم فلو بقي من الامة واحد فما حكمه قلنا ان كان المجمعون المجتهدين فنقصانهم لا يستلزم انقطاع
الحجة بالتكليف لاتصاف العامة وان دخلوا وبعض المجموع فكذلك لامكان الدوام باخبارهم مع غيرهم ولئن لم
يتعقدوا الدين بحمل القليل من المسلمين مع القرآن المعتبر للعلم وقد يعلم انهم يخبرهم للقرآن ولو كان
المخبر واحدا لجواز خلق الله علما ضروريا به واما حكم الواحد فقايل بوجه كصدق الامة عليه وحده ان ابرهيم
كان امة والاصل الحقيقة فتناولته نصوص الاجماع وقايل لان الاجماع يشعر بالاجتماع بين اثنين ٥ اختلفوا
في اشتراط عدد التواتر في الاجماع والحق انه لا يشترط لان الامة والمؤمنين صادق على جمع لم يبلغوا عدد
التواتر وكانت الادلة السمعية تقتضي عصمتهم عن الخطا عليهم ووجوب اتباعهم فان قيل ما ذكرتموه انما يصح ان قدر

عود عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وذلك غير متصور مع بقاء التكليف من الله بدين الاسلام وذلك
لان التكليف به انما يكون مع قيام الحجة على ذلك والحجة على ذلك انما يكون بالنقل المفيد لوجود النبي عليه السلام
وتحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من الكتاب والسنة وادلته اليقينية ولا يفيد ذلك غير التواتر
من اخبار المسلمين فانه لا نقل لذلك غير المسلمين لمبالغة غير المسلمين في جحود ذلك واعدامه ولا يتصور نقص
المسلمين عن عدد التواتر ولئن سلم امكان بقاء التكليف مع نقص المسلمين عن عدد التواتر فاما ان الناقصين
عن عدد التواتر غير معلوم او لا نعلم ايمانهم واسلامهم بقولهم ولا يعلم ايمانه فكيف نعلم صدقه في الخبر عن
الدين ولئن سلم حصول العلم باقوال من عدده اقل من عدد التواتر فلو لم يبق من الامة الا واحد ما حكمه
هل يكون الحجة بقوله ام لا والجواب عنه ان المجيبين ان كانوا من المجتهدين فنقصانهم عن عدد التواتر لا
يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف بالدين لاستماع العامة فانه يمكن حصول المعرفة بالتكليف بالدين من
اخبار المجتهدين والعامة جميعا وان كان المجمعون غير المنحصرين في المجتهدين بل العامة دخلوا في الاجماع
ونقص عدد مجموع المجتمعين من المجتهدين والعامة عن عدد التواتر فكذلك اي فلا يلزم ايضا انقطاع
الحجة بالتكليف لامكان ادامة الله الحجة باخبارهم واخبار غيرهم من الكفار معهم وان لم يعتقدوا دين الاسلام
او لامكان ادامة الله تعالى ذلك بخبر العدد القليل من المسلمين مع القرائن المفيدة العلم باخبارهم يدل على ذلك
قوله عليه السلام لا تزال طائفة من امتي تقوم بالحق حتى ياتي امر الله وانه قد نعلم ايمان المجمعين الناقصين عن عدد التواتر
بخبرهم للقرائن المفيدة للعلم المقترنة بالخبر ولو كان المخبر واحدا لانه يجوز حصول العلم بخبره لجواز خلق الله تعالى
علما ضروريا بذلك واما حكم المجتهد الواحد فما اختلف فيه الاصوليون فقائل يقول ان قوله
حجة متبعة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق الامة عليه وحده يدل على ذلك قوله تعالى ان ابرهيم
كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد ولتحصيل الاطلاق الحقيقة واذا كان الواحد امة تناولته
نصوص الاجماع وقائل انكر ذلك مصيرا منه الى ان الاجماع يشعر بالاجماع واقل ما يتحصل الاجتماع اثنان
فصاعدا اقول مسئلة اذا افتى مجتهد وسكت اهل عصره بعد علمهم ونظرهم فهو اجماع
وحجة وشرط الجبائي انقراض العصر والشافعي نفاهما في قول والبوهاشم حجة لا اجماع وابن ابي هريرة
ان كان فتوى فاجماع او حكم فلا لنا انه لولا الوفاق لبعد سكوتهم عادة لان الفتوى بعد العرض والاجتهاد
واجبة فالسكوت عن خلاف حرام النافون السكوت يحتمل الوفاق وعدم الاجتهاد فيها بعد
مع الوقف او مع المخالفة والكتم للتروي والتفكر او لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او الخوف فتنة
او لمهابة كما وافق ابن عباس عمر في العول وخالفه بعده وقال هبته ومع الاحتمالات فلا اجماع ولا حجة
قلنا خلاف الظاهر اما عدم الاجتهاد فبعيد مع وجوبه عليهم وكذا الوقف مع كثرة الامارات وقيام
الاهلية والتاخر للتفكر وان جاز لكن يحيل العادة استمراره في حق الكل مع تطاول الزمان واما

اعتقاد

اعتقاد الاصابة فمما لا يمنع البحث والنظر في المآخذ الشرعية ليعرف الحق كما كان يجري بين الصحابة في مسائل
الجد والعول ونحوهما واما التقية فبعيد فان مباحث المجتهدين ما هو نه العواقب ومحاباة ذي الشوكة منهم
غش والظاهر النصيحة كقول معاذ لعمر ليس لك سبيل على ما في بطنها لما راى جلد الحامل حتى قال لولا
معاذ لهلك عمر وكقول عبيدة السلماني لعلي حين تجدد له راي في بيع ام الولد رايك مع الجماعة احب الينا
من رايك وحدك وحديث ابن عباس لا يكاد يصح فقد كان عمر شديدا لانقياد للحق وجعل الهيبة عذرا
في عدم المبالغة في المناظرة مع الثبات على مذهبه قال ابن ابي هريرة العادة قاضية بان السكوت في الفتيا
وفاق دون الحكم للزوم اتباعه قلنا الزوم قبل استقرار المذاهب عن مانع منها ابدا الخلاف ٥ اذا افتى
مجتهد بحكم وسكت اهل عصره بعد علمهم بما افتى به ونظرهم ولم ينكروا عليه فهو اجماع وحجة عند بعض الحنابلة
واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي وشرط ابو علي الجبائي انقراض العصر في كونه اجماعا وحجة
ونفى الشافعي كونه اجماعا وحجة في قول وقال ابو هاشم انه حجة لا اجماع وقال ابن ابي هريرة ان كان ذلك
فتوى فهو اجماع وان كان حكما من حاكم فلا يكون اجماعا والاول هو المختار والدليل عليه انه لولا انهم
موافقون لما افتى به لبعد سكوتهم عادة فان العادة تقتضي ترك السكوت والاعتراض على ما ليس بحق ولان
الفتوى بعد العرض على المجتهد واجبة فالسكوت عن خلاف الحق حرام احتج النافون لكونه اجماعا
وحجة بان سكوت من سكت يحتمل الوفاق ويحتمل انه لم يجتهد في المسئلة بعد ويحتمل انه اجتهد ووقف
بسبب انه لم يؤد اجتهاده الى شيء وان ادى اجتهاده الى شيء يحتمل ان يكون ذلك الشيء مخالفا لما افتى به
المجتهد المفروض لكنه لم يظهره وكتم للتروي والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من اظهاره او لم يظهر
لاعتقاده ان القائل بذلك مجتهد ولم ير الانكار عليه لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب او سكت لخوف فتنة
او لمهابة كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في العول وخالف عمر بعده وقال هبته وكان رجلا مهيبا ومع
هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع اشتهار قول المجتهد فيما بينهم اجماعا ولا حجة اجاب المصنف
عنه بان ما ذكروه من الاحتمالات وان كانت متعددة عقلا فهي خلاف الظاهر من احوال المجتهدين الذين هم
اهل الحل والعقد في الدين اما احتمال عدم الاجتهاد في المسئلة فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير لما فيه
من اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوب الاجتهاد عليهم والزامهم بالاجتهاد وكذا احتمال الوقف
لعدم تادية الاجتهاد الى شيء فبعيد ايضا مع كثرة الامارات وقيام اهلية المجتهد لان الظاهر انه
ما من حكم الا ولله تعالى عليه امارات ودلايل يدل عليه والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد انما هو الاطلاع
عليها والظفر بها واما احتمال تاخر الانكار للتروي والتفكر وان جاز لكن يحيل العادة ذلك في حق الجميع
لا سيما اذا مضت عليه ازمنة متطاولة الى انقراض العصر من غير انكار واما احتمال السكوت
لاعتقاد انه مجتهد واعتقاد ان كل مجتهد مصيب فذلك مما لا يمنع المباحثة والمناظرة في المآخذ الشرعية

ومدارك الاحكام وطلب الكشف عن ماخذه لا طريق الانكار بل لتحقيق الحق وتبطيل الباطل كما كان
يجرى بين الصحابة كمناظرتهم في مسائل الجد والاخوة والعول ونحوهما كقول القائل انت حرام ونحوه
والجنين واما احتمال التقية فبعيد ايضا فان التقية انما تكون مما يحتمل المحاباة وظاهرا وليس كذلك
فان مباحث المجتهدين مأمونة العواقب فان مباحثتهم لاظهار الحق خالصة عن شائبة الحسد والحقد
وايضا فان من افتى بما هو خلاف معتقده ان كان جاهلا غير خوف ولا تقية وان كان ذا شوكة
وقوة كالامام الاعظم فمحاباة ذي الشوكة منهم غش في الدين والظاهر ان الكلام معه بطريق النصيحة
والغالب انما هو سلوك طريق النصح وترك الغش من ارباب الاجتهاد كما نقل من قول معاذ لعمر ان جعل
الله لك على ظهرها سبيلا فليس لك سبيل على ما في بطنها لما راى عمر رضي الله عنه جلد الحامل حتى قال عمر
لولا معاذ لهلك عمر ومن قول عبيدة السلماني لعلي رضي الله عنه لما ذكر انه قد تجدد له راي في بيع ام الولد
رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك الى غير ذلك من الوقائع وحديث ابن عباس انكاره ونحوه فان
عمر رضي الله عنه اشد الناس انقيادا للحق او جعل ابن عباس الهيبة عذرا في عدم المبالغة في المناظرة
والمباحثة مع الشان على مذهبه قال ابن ابي هريرة العادة قاضية بان السكوت في الفتيا وفاق
فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد والامن الانكار عليه عند ظهور المخالفة بخلاف حكم الحاكم
فان الحاضر مجالس الحكام يحترز عن ان يصرح بخلافهم احتراما مما ذهب اليه من عدم انكار لما في الانكار من
الافتيات عليهم ولان حكم الحاكم يقطع الخلاف ويسقط الاعتراض اجاب بان لزوم اتباع حكم
الحاكم قبل استقرار المذاهب غير مانع من ابداء الخلاف والسكوت عليه حينئذ ظاهر في الوفاق ٥
قوله مسئلة اذا لم ينتشر فتوى مجتهد وجهل المخالف لا يكون اجماعا الا ان الوفاق يستلزم
سبق تصورهم مع احتمال انه لا قول لهم فيها او لهم ولكنه مخالف او موافق ومع الجهل فلا حكم
بالوفاق ٥ اذا افتى مجتهد في حكم مسئلة ولم ينتشر فتواه بين اهل الحل والعقد الذين هم في عصره
ولم يعرف له مخالف لا يكون اجماعا الا ان وفاقهم يستلزم تصورهم فانه اذا لم يعلموا به يمتنع وفاقهم
او خلافهم لاحتمال ان لا يكون لهم قول في تلك المسئلة لعدم خطورها ببالهم او يكون لهم فيها قول
ولكنه مخالف او موافق احتمالا على السواء ومع الجهل بهذه الامور فلا الحكم بالوفاق فان من لا قول له في
نفس الامر في المسئلة او له قول لكنه متردد بين الموافقة والمخالفة فلا يتحقق منه الوفاق والاجماع
قوله مسئلة لا يشترط انقراض عصر المجمعين خلافا لاحمد وابن فورك وقيل ان كان سكوتيا
فشرط والا فلا لنا ان ادلة الاجماع لا شرط واستدل ان الحجة ان كانت الانقراض وحده فمحال
او مع الاتفاق فيكون موتهم موثرا في كون اقوالهم حجة ولا يصح كموت الرسول فتعين الاتفاق وحده
وهو ضعيف لجواز ان يكون هو اتفاقهم ابتداء مشروطا بعدم مخالف في عصرهم واحالة ذلك محل النزاع

والفرق ان قول الرسول عليه السلم مستند الى الوحي الحجة فلا انقطاع لقول غيره بخلاف غيره فان قوله عن
اجتهاد يقابله مثله واستدل لو اشترط لما تصور اجماع لتلاحق المجتهدين وتكون مخالفة الناس
في عصرهم وهو ضعيف اما اولا لان اللاحق لا مدخل له في رواية من اشترط او لان الشرط انقراض عصر
المجمعين الاولين خاصة قالوا لتكونوا شهداء على الناس ومتى حظر عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم
وعلي رضي الله عنه اظهر الخلاف في بيع ام الولد بعد وفاته لقول عبيدة رايك مع الجماعة احب الينا وعمر خالف
ابا بكر في تسوية القسمة وقرره الباقون ولو لم يشترط لامتنع رجوع المجتهد ولو لم يعتبر المخالف في عصرهم
لم يعتبر مخالفة من مات لان الباقين كل الامة وان قولهم لا يزيد على قول النبي عليه السلم وموته عليه السلم
شرط استقرار الحكم فلذلك فيهم ولانه لو لم يشترط فتذكر واحد نصا لخالفوا ان رجعوا كان الاجماع خطا والجواب
[illegible] وعلى حكم ظهر دليل يقتضيه قلنا لا منافاة والمفهوم ليس بحجة وليس فيه دليل على دليل على خلاف
الامة فانه قال وراي عمر على انه لعل ان جابرا خالف عمر في زمانه فلا اجماع وعمر في التسوية خالف ابا بكر
في زمانه واستقر بالنقل وامتناع الرجوع بعد الوفاق لكون الاجماع قطعيا فلا يترك بالظني ويمنع ان
الناس كل الامة بالنسبة الى قول الميت فان فتواه لا تبطل بموته وهذا ممتنع على قول ابي حنيفة ان
الاختلاف السابق مانع من الاجماع اللاحق ويخرج على قوله ان القضاء ببيع ام الولد نافذ وقول بعضهم
هذا على انه اجماع مجتهد فيه فكان نظيرا [illegible] القضاء فيه واما قول محمد فالقضاء باطل والخلاف السابق علم
غير مانع وابطل دليلهم بالاجماع اللاحق ولم يسلم لعدم وقوعه وثبت الاجماع والراي قبله حجة والفرق بين
النبي عليه السلم وغيره ان الحكم قبل موته يمكن نسخه ورفع القطعي بقطعي لا يمتنع بخلاف رفع حكم الاجماع
القاطع بالاجتهاد وفرض العثور على نص مخالف للاجماع محال اما لعصمة الامة عن الاجماع حسدا او لعصمة
الراوي عن النسيان الى تمام انعقاده ٥ لا يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع عند اصحاب ابي حنيفة
واصحاب الشافعي والاشاعرة والمعتزلة خلافا لاحمد والاستاذ ابي بكر بن فورك وقيل ان كان الاجماع
سكوتيا فانقراض العصر شرط في انعقاده والا اي وان لم يكن الاجماع سكوتيا بل قد اتفقوا باقوالهم
او افعالهم او بهما لا يكون انقراض العصر شرطا فيه والدليل على الاول ان ادلة الاجماع لا تشترط فيها انقراض
العصر فانه اذا اجمع اهل عصر من الاعصار على حكم حادثة فهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسئلة وعصمتهم
في ذلك عن الخطا على ما سبق من النصوص في مسئلة كون الاجماع حجة وذلك غير مشروط بانقراض العصر
واستدل على الاول ايضا بدليل ضعيف الاول ان الاجماع بعد انقراض العصر حجة بالاتفاق اذا لم يوجد
مخالف فالحجة ان كان نفس الانقراض وحده فمحال لانه لا يمكن ان يكون انقراض العصر بدون الاتفاق حجة
وان كان المجموع الانقراض مع الاتفاق فيكون موتهم موثرا اي جعل اقوالهم حجة فلا يصح ان يكون موتهم موثرا
في كون اقوالهم حجة كموت الرسول عليه السلم فتعين ان يكون الحجة هو اتفاقهم دون انقراض عصرهم وهو ضعيف

لجواز يكون الحجة اتفاقهم مشروطا بعدم المخالف لهم في عصرهم ودعوى احالة ذلك محل النزاع ولا يلزم من عدم اشتراط عدم مخالفة النبي عليه السلام في صحة الاحتجاج بقوله عليه السلام عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه اذ هو تمثيل خال عن جامع معتبر كيف والفرق ثابت فان قول الرسول صلى الله عليه وسلم مستند الى الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فلا يقابله قول غيره لانه ليس عن وحي حتى يقابل قوله بخلاف قول غيره فان قول غيره مستند الى الاجتهاد وقول المخالف له ايضا مستند الى الاجتهاد فيقابله مثله عن اجتهاد والثاني انه لو اشترط انقراض عصر المجمعين في انعقاد الاجماع لما تصور اجماع اي لما امكن اجماع للاحقين المجتهدين لكونه مخالفة السابقين في عصرهم فانه اذا لم ينعقد اجماع السابقين جاز لمن لحقهم ان يخالفهم واذا كان اللاحق من اهل الاجماع لم ينعقد الاجماع الا بعد انقراضهم وقد لا ينقرض عصرهم حتى يلحق طائفة اخرى والكلام فيه كالكلام في الاول وهلم جرا الى يوم القيمة وهو ضعيف اما اولا فان اللاحق لا مدخل له فان القائلين باشتراط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم فذهب احمد حنبل في احدى الروايتين عنه الى انه لا مدخل للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر مع انه اشترط انقراض العصر وفائدة اشتراط لذلك امكان رجوع المجمعين او بعضهم عما حكموا به اولا لجواز وجود مجتهد آخر وعلى هذا فالاشكال مندفع واما ثانيا فان الشرط انقراض عصر المجمعين الاولين خاصة لا عصر من ادرك عصرهم وحينئذ يكون للتابعي الذي ادرك المجمعين مدخل وفائدة اشتراط انقراض عصر المجمعين الاولين امكان رجوعهم او رجوع بعضهم او ادخال التابعي المجتهد الذي ادرك عصرهم في اجماعهم وعلى هذا ايضا يندفع الاشكال المشترطون لانقراض العصر بالوا قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ومتى حظر عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم فان من لم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع منعهم من الرجوع فيكون رجوعهم حراما فيكون شهادتهم حجة على انفسهم والذي يدل على اشتراط انقراض العصر وعدم انعقاد الاجماع قبل انقراض العصر ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال اتفق رأيي ورأي عمر على ان لا تباع امهات الاولاد والان فقد رأيت بيعهن اظهر الخلاف بعد الوفاق ودليله قول عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك وقول عبيدة دليل سبق الاجماع وما روي ان عمر خالف ابا بكر رضي الله عنهما فيما كان عليه ابو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسمة واقر الصحابة على ذلك ولم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع لامتنع رجوع المجتهد مع اجتهاده لان اجماعهم قد يكون عن اجتهاد وظن واللازم باطل فانه لا حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده والا كان الاجتهاد مانعا عن الاجتهاد ولو لم يعتبر المخالف في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته لان من بقي بعده كل الامة وذلك خلاف الاجماع ولان قول المجمعين لا يزيد على قول

النبي

النبي عليه السلام وموته صلى الله عليه وسلم شرط في استقرار الحكم بما يقوله فاشتراط ذلك في استقرار قول الجماعة اولى ولانه لو لم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع فلو ذكر المجمعون نصا مخالفا لاجماعهم او جماعة منهم او واحد منهم فان رجعوا الى النص كان اجماعهم خطأ والا اي وان لم يرجعوا واستمروا على حكم الاجماع يلزم ان يستمروا على حكم ظهر دليل نقيضه وهو ايضا خطأ والجواب عن الاول اي الاية انه لا ينافيه بمن لم يكونوا شهداء على الناس وحجة عليهم ومن كونهم حجة على انفسهم الا بطريق المفهوم ولا حجة في المفهوم على ما يأتي بل ربما كان قبول قولهم على انفسهم اولى من قبول قولهم على غيرهم لعدم التهمة ويكون فائدة التخصيص التنبيه بالادنى على الاعلى ولهذا فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه وان كان لا يقبل شهادته على غيره وليس في قول علي ما يدل على انه خالف الامة فانه قال رأيي ورأي عمر وليس في هذا ما يدل على اتفاق الامة على انه نقل ان جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن عمر ومع مخالفته فلا اجماع وقول السلماني ايضا لا يدل على اتفاق الجماعة على ذلك لانه يحتمل انه اراد به رأيك مع رأي الجماعة ويحتمل انه اراد رأيك في زمن الجماعة والالفة والطاعة للامام احب الينا من رأيك في زمن الفتنة وتفرق الكلمة نفيا للتهمة عن علي في تطرقها اليه في مخالفة الشيخين وعمر في التسوية خالف ابا بكر في زمان ابي بكر فانه قال له اتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه وماله كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما اجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ ولم يرو ان عمر رجع الى قول ابي بكر وانما فضل في زمانه لانه كان مصرا على المخالفة وبان امتناع الرجوع عن حكم الاجماع وان كان عن اجتهاد وظن بعد الوفاق لكون الاجماع قطعيا والمجتهد انما يصح رجوعه عن اجتهاده اذا لم يصر الحكم المرتب على الاجتهاد قطعيا واما اذا صار قطعيا بسبب الاجماع فلا يترك بالظني وبانه يمنع ان الباقين كل الامة بالنسبة الى هذه المسئلة التي خالف فيها من مات فان فتوى من مات لا يبطل بموته ولا ينعقد اتفاق الباقين بعد موته اجماعا لانه قول بعض الامة وهذا منع على قول ابي حنيفة ان الاختلاف السابق مانع من الاجماع اللاحق بحيث حكي ان القضاء ببيع ام الولد لا ينفذ فانه لما كان بيع ام الولد في الصدر الاول مختلفا فيه ثم حصل الاتفاق على عدم جوازه لم يحصل ذلك اجماعا لا ينقض حكم القاضي بخلافه واول بعضهم قول ابي حنيفة على انه اجماع مختلف فيه فكان ظنيا ينفذ قضاء القاضي به ولا ينقض قضاؤه ومما هو صحيح قول من جعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع اللاحق ان خلاف الاجماع اعتبر لاتبعه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيح الاجماع نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه يتبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وان القول الاخر خطأ فيجب نسبة قائله الى الضلال اذ الخطأ بعض من الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضال في انكاره العول واما على قول محمد فقضاء القاضي

بيع ام الولد باطل فانه على خلاف الاجماع والخلاف السابق عن مانع من انعقاد الاجماع فالدلايل
التي اسلفناها كون الاجماع حجة اوجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف
فتخصيصها وتقييدها بما لم يسبقه خلاف تقييد بها وتخصيص لها من غير دليل يوجبه وكان
باطلا الا ترى ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر قول من ياتي بعدهم بخلاف
ولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة
في هذا الوقت. قولهم دليل مخالف الاجماع باق مسلم لكنه ابطل العمل به بعدما انعقد الاجماع اللاحق
على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج القياس من ان يكون معمولا به لانه يبين انه لم يكن للابتلاء كان
سهوا ولا يلزم التضليل ايضا لعدم وقوعه وقت الاجماع لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع واذا
ظهر الاجماع رد الراي كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما اعرض ذلك على الرسول صلى الله عليه وسلم رد
قول بعضهم لا ينسب صاحبه الى الضلال والفرق بين النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الامة ان حكم النبي عليه السلم
حال حياته يمكن نسخه من الله تعالى وذلك انما يكون بالوحي القطعي ورفع القطعي بالقطعي على طريق النسخ لا يمتنع
بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع من طريق الاجتهاد وفرض تذكر الخبر المخالف لاجماعهم والعثور عليه محال
اما العصمة الامة حسبا عن الاجماع فان الله تعالى يعصم الامة عن الاجماع على خلاف الخبر او يعصم الراوي
عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع وعلى هذا الحكم فيما نقل عن اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع
السابق قوله مسلم لا اجماع الا عن مستند خلافا لشواذ لنا ان الفتوى بغير دليل خطا
ولا اجماع على خطاء ولان اشتراط الاجتهاد في المجمعين مجمع عليه فلو انعقد بدون دليل لم يكن في
اشتراطه فايدة قالوا لو توقف لكان الدليل هو حجة المجمع عليه لا الاجماع قلنا ممنوع وفايدة كون
الاجماع حجة الاحذية واسقاط البحث عن دليله وحرمة الخلاف الجايز فيقال على ان ذلك يوجب عدم
انعقاده عن دليل ولا قايل به ثم قول النبي عليه السلم حجة في نفسه وان استند الى الوحي ○ اتفق
الجمهور على انه لا اجماع على حكم الا عن ماخذ ومستند خلافا لطايفة شاذة فانهم قالوا بجواز
انعقاد الاجماع عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند واحتج المصنف الا الوصف بعر
على مذهب الجمهور بان الفتوى بغير دليل خطا فان القول في الدين من غير دليل ولا امارة خطا فلو
اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطا ولا اجماع على خطا وبان اشتراط الاجتهاد في المجمعين مجمع عليه
فلو انعقد الاجماع من غير دليل لم يكن في اشتراط الاجتهاد في المجمعين فايدة ورد الاول بان القول
في الدين من غير دليل وامارة انما يكون خطا اذا لم يجمع عليه واما اذا اجمعوا عليه فلا نسلم انه خطا
فانه دعوى محل النزاع والثاني بان اشتراط الاجتهاد في غير حال الاجماع مسلم وفي حال الاجماع ممنوع فان

الحكم

الحكم اذا قال بجواز الانعقاد وامتناع الخطا على الاجماع من غير دليل كيف يسلم اشتراط الاجتهاد في مثل
هذه الصور واحق ان يقال لا يجري العادة باتفاق اهل الحل والعقد على حكم من غير دليل القايلون بانعقاد
الاجماع من غير مستند قالوا لو توقف انعقاد الاجماع على دليل لكان ذلك الدليل هو حجة الحكم المجمع عليه
لا الاجماع ولم يكن حينئذ لكون الاجماع حجة فايدة اجاب المصنف بان قولكم لا الاجماع ممنوع فان
الاجماع ايضا حجة وفايدة كون الاجماع ايضا حجة جواز الاخذ به من غير اعتبار دليل آخر واسقاط البحث
عن الدليل وحرمة المخالفة الجايزة قبل الاجماع على ان ما ذكره يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل
ولا قايل به ثم ما ذكره منقوض بقول النبي عليه السلم فانه حجة بالاتفاق في نفسه مع انه لا يقول ما يقول
الا عن مستند وهو ما يوحى به اليه يدل على ذلك قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
قوله مسلم وقد يستند عن قياس ومنعت الظاهرية ونفاة القياس جوازه وآخرون
وقوعه وجوز آخرون بجليه دون خفيه لنا انه فرض وقوعه لا يستلزم المحال لذاته واما وقوعه فلان
الصحابة اجمعوا على استخلاف ابي بكر وقال جماعة رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا وعلى
قتال مانعي الزكوة وقال ابو بكر لا فرق بين ما جمع الله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وعلى تحريم شحم الخنزير
اعتبارا باللحم واراقة الزيت السيال لموت فارة اعتبارا بالسمن وعلى حد الشارب ثمانين وقال
علي اذا شرب سكر فهذى وافترى فارى عليه حد الفرية وعورض بان عمر الا يخلو من نفاة القياس
فيمتنع الاتفاق عنه وبانه اصل معصوم عن الخطاء والقياس فرع معرض له فلا يصلح مستندا وبان
مخالفة المجتهد جايز بالاجماع فلو انعقد به حرمت المخالفة المجمع عليها فيناقض وبمستند ما نقل بصوص
ظهر بعضها دالنفي بالاجماع فيما لم ينقل فينقض قلنا ممنوع فان الخلاف في القياس حادث كيف وفي
خبر الواحد خلاف في انعقاده عنه واذا اجمع على حكم القياس يتبعه الاجماع على صحته فلم يكن
ظنيا والقياس الذي هو مستند الاجماع ليس فرعا للاجماع بل للكتاب والسنة فلا يكون منافيا للاصل
على فرعه والاجماع على جواز مخالفة المجتهد المنفرد لا الامة وما ظهر ان مستنده نص فيسلم فيما لا نص
فيه وقد صرح بالقياس فلا جواب عنه ○ القايلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا
في جواز انعقاده عن قياس فمنعت الظاهرية ونفاة القياس جواز انعقاد الاجماع عن القياس
ومنع آخرون وقوع الاجماع عن قياس وجوز آخرون انعقاد الاجماع بالقياس الجلي دون الخفي
والقايلون بثبوته اختلفوا فمنهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجة يحرم مخالفته وهم الاكثرون
ومنهم من قال لا يحرم مخالفته والمختار جوازه ووقوعه وانه حجة يحرم مخالفته اما جوازه العقلي فلانه
لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته عقلا ولا معنى للجايز عقلا الا ذلك واما وقوعه فلان الصحابة
اجمعوا على امامة ابي بكر من طريق القياس والاجتهاد وقال جماعة من الصحابة رضيه رسول الله لنا

فلا نرضاه لدنيانا واجمعوا على قتال مانعي الزكوة بطريق الاجتهاد وقال ابو بكر والله لا فرقت
بين ما جمع الله قال الله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه
واجمعوا على اراقة الشيرج والدبس السيال اذا وقعت فيه فارة وماتت قياسا على السمن واجمعوا
في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد وقال علي لانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى
افترى فارى عليه حد المفتري وعورض بانه كان في عصر الاول فيه جماعة من نفاة القياس فيمتنع انعقاد
الاجماع مستندا الى القياس وبان الاجماع اصل قطعي معصوم عن الخطا والقياس فرع ظني معرض
للخطا فلا يصلح مستندا للاجماع وبان مخالف المجتهد في اجتهاده جائز بالاجماع فلو انعقد الاجماع
بالقياس حرمت مخالفة المجمع عليها الجائزة فتناقض واما ما ذكر في بيان الوقوع فلا نسلم ان اجماعهم
في جميع الصور عن القياس والاجتهاد بل مستند ما نقل من الصور نصوص طرت للمحصين ظهر بعضها
لنا وذلك كتمسك ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وباستثناء
النبي عليه السلم الا بحقها في قوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال الصحابة
على تقدم ابي بكر بفعل النبي عليه السلم حيث قالوا ايكم يطيب نفسا ان يتقدم قدمين قدمهما رسول
الله واكتفي بالاجماع عما لم ينقل فيه نصا والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لا يخلو عصر من نفاة القياس
فان الخلاف في القياس حادث لم يقع في العصر الاول فوقوع الخلاف في القياس بعد العصر الاول يمنع
انعقاد الاجماع على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا يمنع من ذلك مطلقا كيف وهو منقوض
بخبر الواحد فانه مختلف فيه وفي اسباب تركه ومع ذلك لا خلاف في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد
وعن الثاني ان الامة اذا اجمعوا على ثبوت حكم القياس فاجماعهم على ذلك يستلزم اجماعهم على صحة ذلك القياس
فلم يكن القياس حينئذ ظنيا واذا استند الاجماع اليه لم يؤد الى قطعي الا الى ظني والقياس الذي هو
مستند الاجماع ليس فرعا للاجماع بل فرعا لغير الاجماع من الكتاب والسنة فلا يكون بناء الاصل على
فرعه والاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاده كالواحد والاثنين دون اجتهاد
الامة في الصور المذكورة اجمعوا عن نصوص الجواب عنه ان ما ظهر ان مستند اجماعهم نص فمسلم
فما لا نص فيه ولم يظهر فيه نص مع تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة بجامع فلا جواب عنه قوله
مسئلة اذا اختلف اهل عصر على قولين لم يسغ ثالث عند الجمهور وخص بعض اصحابنا بالصحابة والاصح
الاطلاق مثاله وطئ بكر ثم وجد عيبا قيل يمنع الرد وبه مع الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد
قيل يرث مع الاخ الكل وقيل يقاسم فحرمانه ثالث وكالام مع زوج وابوين او زوجة وابوين
قيل ثلث الاصل وثلث الباقي فالفرق ثالث وكالنية قيل تعتبر في جميع الطهارات وقيل في البعض
فتعميم النفي ثالث ومنهم من فصل واختاره في الاحكام ان كان الثالث رافعا للاتفاق فممتنع كالبكر

فانها

فانها لا ترد مجانا وكالجد فانه يرث اتفاقا وان وافق كلا من وجه فجائز فانه حينئذ غير مخالف
للاجماع كفسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة دون بعض وكالتفصيل في الام فانه يوافق في كل صورة
مذهبا قال هولاء الرافع خالف الاجماع فامتنع وغيره وافق كلا فساغ وهذا كما لو قيل لا يقتل مسلم
بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يجوزان ويصحان فالقائل بجوازه وعدم الصحة او بالعكس ليس مخالفا وهذا
للاجماع بالاجماع فان قيل لا قائل بالتفصيل لان كلا قائل بنفيه قلنا عدم القول به ليس قولا بالامتناع
الاجتهاد في واقعة لم يسبق فيها قول وليس النفي صريحا ولا مستفادا من اطلاق النفي والاثبات والا
امتنع في مسئلة القتل واستدل الجمهور بان الثالث عن غير دليل امتنع او عنه لزم تخطية الامة بالجهل به ولان حصر
الاختلاف في قولين اجماع معنى على المنع من ثالث لايجاب كل طائفة الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحريم
الاخذ بغير ذلك المخالف الاختلاف مسوغ للاجتهاد والثالث صادر عنه ولان الصحابة لو اجمعوا على
الاستدلال بدليلين ساغ للتابعي دليل ثالث فكذا قول ثالث على انه دليل الجواز الوقوع فان الصحابة على
القولين في الام وابن سيرين قايل بثلث الاصل في الزوج والابوين وثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي
آخر بالعكس ولم ينكر وكذلك في نية على حرام على ستة اقوال احدث مسروق سابعا انه لا يتعلق به حكم
اجيب ان تسويغ الاجتهاد مشروط بعدم الاجماع والدليل الثالث مؤكد والقول مبطل فافترقا والثالث مردود
وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه وللمفصل انه يجب بانه من قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة ٥ اذا اختلف
اهل عصر في مسئلة على قولين لم يسغ قول ثالث بعدهم عند الجمهور وخص بعض اصحاب ابي حنيفة بالصحابة
اي اذا اختلف الصحابة في مسئلة على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث قال المصنف والاصح الاطلاق
اي اذا اختلف اهل عصر على قولين سواء كانوا الصحابة وغيرهم لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث مثاله وطي المشتري
بكرا اشتراها ثم بعد الوطي وجد بها عيبا قيل يمنع الوطي الرد وقيل الرد مع الارش فالقول بالرد مجانا قول
ثالث وكذا الجد مع الاخ قيل يرث الجد مع وجود الاخ كل المال وقيل يقاسم الجد الاخ فالقول بحرمان الجد قول
ثالث وكالام في زوج وابوين او زوجة وابوين قيل للام ثلث الاصل وقيل للام ثلث ما بقي بعد نصيب
الزوج او الزوجة في المسئلتين فالقول بالتفريق بان يقال للام ثلث الاصل في احدى الصورتين وثلث ما بقي
في الصورة الاخرى قول ثالث وكالنية في الطهارة قيل تعتبر النية في جميع الطهارات وقيل تعتبر النية في البعض
فتعميم النفي بان يقال لا تعتبر النية في شيء من الطهارات قول ثالث ومنهم من فصل واختاره صاحب الاحكام فقال ان
القول الثالث ان كان رافعا لما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لانه مخالفة الاجماع وذلك كما في مسئلة وطي
المشتري البكر فانه لما اتفقت الامة فيها على قولين وهما المنع من الرد والرد مع الارش فالقولان متفقان
على عدم الرد مجانا فالقول بالرد مجانا رافع لما اتفق عليه القولان فانهما لا ترد مجانا على القولين وكذلك في مسئلة
الجد مع الاخ فانه اذا اتفقت الامة على قولين فيها وهما ارث الميراث كله للجد ومقاسمته مع الاخ فقد اتفق القولان

على عدم حرمان الجد فالقولان متفقان على انه يرث فالقول بحرمان الجد قول ثالث رافع للاجماع وان لم يكن
القول الثالث رافعا لما اتفق عليه القولان بل وافق القول الثالث كل واحد من القولين من وجه وخالفه من وجه
فهو جائز فانه حينئذ غير مخالف للاجماع وذلك كما في مسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة التي هي الجنون
والبرص والجذام في الزوجين والجب والعنة في الزوج والقرن والرتق في الزوجة فقيل يفسخ النكاح بالعيوب
الخمسة وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض قول ثالث غير رافع للاجماع
فانه موافق لكل من القولين من وجه ومخالف له من وجه وكالتفصيل في الام بان يجعل للام ثلث الاصل في احدى
المسئلتين وثلث الباقي في المسئلة الاخرى فانه موافق في كل صورة مذهبا قال بعض اي القايلون بالتفصيل
القول الثالث الرافع لما اتفق القولان عليه خالف الاجماع فامتنع اعتباره وغيره اي القول الثالث الذي
لم يرفع ما اتفق القولان عليه وافق كل واحد من القولين فساغ اذ ليس فيه خرق الاجماع وهذا كما لو قيل
لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقيل يقتل مسلم بذمي ويصح بيع الغايب فالقايل بجواز قتل مسلم
بذمي وعدم صحة بيع الغايب او بالعكس اي صحة بيع الغايب وعدم جواز قتل مسلم بذمي ليس مخالفا للاجماع
بالاجماع وكان ذلك جائزا فان قيل لا قايل بالتفصيل لان كل واحد من الفريقين قايل بنفي التفصيل فالقول
بالتفصيل خرق للاجماع قلنا عدم التفصيل لا يمنع القول بالتفصيل والا امتنع الاجتهاد في واقعة لم يسبق
فيها قول فان نفي التفصيل ليس صريحا ولا مستفادا من اطلاق النفي والاثبات والا امتنع القول بالتفصيل
في مسلم بذمي وبيع الغايب احتج الجمهور على امتناع القول الثالث مطلقا بانه ان كان القول الثالث عن
غير دليل امتنع اعتباره وان كان عن دليل يلزم منه تخطية الامة بسبب الجهل بذلك الدليل وهو محال ولان حصر الامة
الاختلاف في قولين اجماع وحجة المعنى على المنع من احداث قول الثالث لان كل طايفة موجب الاخذ بقولها
او بقول مخالفها وتحريم الاخذ بغير ذلك وللقايل الذي يقول على الاول انما يلزم من ذلك تخطية الامة لو كان الحق
في المسئلة معينا وليس كذلك وعلى الثاني ان الخصم انما سلم ايجاب كل واحد من الطايفتين الاخذ بقولها
او بقول مخالفها بتقدير ان لا يكون اجتهاد الغير قد افضى الى القول الثالث احتج المخالف اي القايل بجواز
احداث قول ثالث بان اختلاف الامة على قولين دليل تسويغهم الاجتهاد في المسئلة والقول الثالث
حادث عن الاجتهاد فكان جائزا ولان الصحابة لو اجمعوا في مسئلة من المسايل على الاستدلال بدليلين ساغ
للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا قول ثالث على ان دليل جواز احداث قول ثالث وقوع القول الثالث
وغير انكار من الامة فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس
للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج او الزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجة
وقد احدث التابعون قولا ثالثا فان ابن سيرين قايل بثلث الاصل في زوج وابوين وثلث الباقي في الزوجة
والابوين وتابعي آخر بالعكس ولا نكير عليه من الصحابة وغيرهم وكذلك الصحابة اختلفوا في مسئلة انت علي حرام

على

على ستة اقوال واحدث مسروق وهو تابعي قولا سابعا وهو انه لا يتعلق بقوله حكم اجيب بان
تسويغ الاجتهاد مع عدمه ممنوع وان الاستدلال بالدليل الثالث مؤكد لما صار اليه الامة ولا يبطله بخلاف
القول الثالث فانه مبطل على ما حقق فافترقا اي الاستدلال بدليل ثالث واحداث قول ثالث والقول
الثالث في الصور المذكورة مردود او غير منقول وعدم نقل الانكار لا يدل على عدم الانكار وفي نفسه وللمفصل
ان يجيب بانه انما لم ينكر احد لانه من قبيل العيوب الخمسة التي يكون القول الثالث فيها غير رافع للاجماع
قوله مسئلة الاكثرون ان اهل عصر اذا استدلوا بدليل او اولوا تاويلا فلغيرهم احداث
تاويل آخر ودليل لم ينص الاولون على ابطاله لنا انه قول عن اجتهاد غير مصادم للاجماع فيجوز ولانه لو امتنع
لانكر لما وقع ولم يزل المتاخرون يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم منها ولا نكير قالوا
اتباع لغير سبيل المومنين قلنا معناه لما اتفقوا عليه لا لما لم يتعرضوا له والا امتنع الاجتهاد فيما لم يتعرض
الاجماع له بنفي او اثبات قالوا يامرون بالمعروف عام واذا لم يامروا بالثاني لم يكن معروفا فكان منكرا
قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر موجب النهي ولم ينهوا عن المنكر موجب النهي ولم ينهوا فلم يكن
منكرا قالوا ذهبوا عنه فلو كان صوابا لكان ذهابهم عنه خطا قلنا استغنوا عنه بدليلهم او تاويلهم
فلم يكن خطا مع صحته ش ذهب الاكثرون الى ان اهل العصر اذا استدلوا في مسئلة بدليل او تاولوا
تاويلا يجوز لمن بعدهم احداث تاويل آخر ودليل لم ينص الاولون على ابطال ذلك الدليل وذلك التاويل
ومنعه الاقلون احتج الاكثرون بان احداثه قول عن اجتهاد غير خارق للاجماع فيجوز كما لو لم يسبقه تاويل
او دليل آخر ولانه لو امتنع احداث دليل آخر او تاويل آخر لانكر لما وقع واللازم باطل لان الناس في
كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لادلة من تقدم وتاويلاته ولم ينكر عليهم احد
وكان ذلك اجماعا الاقلون قالوا احداث تاويل آخر ودليل آخر اتباع لغير سبيل المومنين فان الدليل الآخر اخرهم
والتاويل الآخر ليس من سبيلهم اجاب المصنف بان معناه التوعد على اتباع غير سبيلهم فيما اتفقوا عليه من
نفي او اثبات لا لما لم يتعرضوا له بنفي او اثبات قالوا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف
دل على انهم يامرون بكل معروف لانه ذكر المعروف معرفا باللام المستغرقة فيكون عاما فلو كان الدليل الآخر
او التاويل الآخر معروفا لامروا به فلما لم يامروا به لم يكن معروفا وكان منكرا اجاب المصنف بانه
معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر فانه يقتضي كونهم ناهين عن كل منكر لانه ذكر المنكر معرفا باللام
الاستغراقية فيكون عاما فلو كان الدليل الآخر او التاويل الآخر منكرا لنهوا عنه فلما لم ينهوا عنه
لم يكن منكرا فكان معروفا قالوا ذهب الامة عن الدليل الآخر والتاويل الآخر فلا يكون ذهابهم خطا
لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا فلو كان التاويل الآخر او الدليل الآخر صحيحا لكان ذهابهم
عنه خطا واللازم باطل اجاب المصنف بان ذهابهم عن التاويل الآخر او الدليل الآخر مع صحته

انما يكون خطا لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتاويلهم واللازم باطل فانهم استغنوا عنه بدليلهم وتاويلهم
فلم يكن ذهابهم خطا فاجماعهم حجة قوله مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول وقد
استقر خلافهم جايز وحجة ومنعه الصيرفي والاشعري واحمد والغزالي والجويني لنا لو لم يكن
حجة لزم تخطية الامة الاحيا في اجماعهم قالوا اجمع الاولون على جواز الاخذ بكل من القولين والثاني مانع
عن المصير الى احدهما فامتنع سمعا والا لزم تخطية الاجماع الاول لاستحالة كون الحق في احدهما وترك محـا
قلنا الاجماع ممنوع فان احد القولين خطا لقوله اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فاجران
ولا اجماع على خطا سلمناه لكن شرط عدم اجماع لاحق وان سلم فالاول اجماع على احدهما والثاني موافق
لمقتضاه ولا يمتنع ثم هو واقع في قضية دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وامامة ابي بكر وقتال مانعي الزكوة
بعد اختلافهم واتفاق التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلاف الصحابة وفي الصحيح كان عثمن ينهى
عن المتعة وقال البغوي ثم حصل الاجماع ○ اذا اختلف اهل عصر من الاعصار في مسئلة من المسايل على
قولين واستقر خلافهم في ذلك ولم يوجد له نكير فاتفاق اهل العصر الثاني على احدهما جايز وحجة ومنع جوازه
الصيرفي من اصحاب الشافعي والاشعري واحمد والغزالي والجويني اي امام الحرمين واختار المصنف
الاول واحتج عليه بانه لو لم يكن اتفاق العصر الثاني على احد القولين حجة لزم تخطية الامة الاحيا في
اجماعهم واللازم باطل فان الادلة السمعية دالة على عصمة الامة عن الخطا بيان الملازمة لو لم يكن حجة لم يجب
اتباعهم فيجوز ان لا يكون حقا والا وجب اتباعهم المانعون قالوا ان الامة اذا اختلفت على القولين واستقر
خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد فقد اجمعوا على جواز الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد
او تقليد وهم معصومون من الخطا فيما اجمعوا عليه لما سبق فلو اجمع من بعدهم على احد القولين فالاجماع
الثاني مانع للمجتهد عن المصير الى احد القولين وهو القول الذي انعقد الاجماع الثاني على خلافه فامتنع
الاجماع الثاني سمعا لانه لو لم يمتنع الاجماع الثاني مع ان الامة في العصر الاول اجمعوا على جواز الاخذ به
لزم تخطية اهل الاجماع الاول فيما ذهبوا اليه لاستحالة كون الحق في جواز الاخذ بذلك القول والمنع من
الاخذ به معا فلا بد وان يكون احد الامرين خطا ويلزم تخطية احد الاجماعين القاطعين وهو محال فثبت
ان اجماع من بعدهم على احد القولين يفضي الى امر ممتنع فكان ممتنعا لكن ليس هذا الامتناع عقليا بل سمعيا
اجاب المصنف بان اجماع اهل العصر الاول على جواز الاخذ بكل واحد من القولين ممنوع فان احد القولين
خطا لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فاجران واجماع الامة على تجويز
الاخذ بالخطا خطا سلمنا اجماعهم على ذلك لكن اجماعهم على تجويز الاخذ بكل من القولين مشروط بعدم
اجماع لاحق على احدهما وان سلم ان اجماعهم على ذلك غير مشروط بعدم اجماع لاحق فالاجماع الاول اجماع
على جواز الاخذ باحدهما والاجماع الثاني موافق لمقتضى الاجماع الاول على جواز الاخذ به لانه مخالف لاجماعهم

وما يكون

وما يكون موافقا للاجماع الاول لا يكون ممتنعا سمعا سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه على الامتناع سمعا
لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيان الجواز انه واقع في قضية دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيت عايشة
فان الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله في بيت عايشة بعد اختلافهم في مواضع دفنه واتفقوا على امامة
ابي بكر بعد اختلافهم في ان من يكون اماما واتفقوا على قتال مانعي الزكوة بعد اختلافهم في ذلك واتفاق
التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلاف الصحابة في ذلك وكذا اجمع التابعون على عدم جواز نكاح المتعة
وهو ان ينكح الرجل المراة الى مدة فاذا انقضت بانت منه بعد اختلاف الصحابة على قولين ذهب الاكثرون الى
عدم جوازه والاقلون الى جوازه وفي الخبر الصحيح ان عثمن ينهى عن المتعة هكذا قال البغوي ثم صار عدم
جوازه اجماعا باتفاق التابعين قوله مسئلة اتفاق عصر بعد اختلافهم اجماع وحجة وبعد
استقراره الخلاف من شرط انقراض العصر قطع بالجواز ومن لم يشترط بين مجوز ومانع وهذه اظهر من التي
قبلها لانه لا قول لغيرهم على خلافه ○ اتفاق اهل عصر صحابة او اهل اي عصر كان على حكم مسئلة بعد
اختلافهم فيها وقبل استقرار خلافهم اجماع وحجة وبعد استقرار خلافهم اختلفوا فيه فمن شرط انقراض
العصر في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يشترط انقراض العصر في الاجماع اختلفوا فمنهم من جوزه بشرط ان يكون
مستند اتفاقهم على اختلاف القياس والاجتهاد او لا دليل قاطع ومنهم من منع ذلك مطلقا ولم يجوز
انعقاد اجماعهم على احد الاقوال وهذه المسئلة كالمسئلة التي قبلها اختلافا واحتجاجا واعتراضا وجوابا
لكن كون هذا الاتفاق اجماعا وحجة ههنا اظهر من المسئلة التي قبلها لانه ههنا لا قول لغيرهم على خلاف
ما اتفقوا عليه حتى يلزم ان لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الامة بخلاف ثمه فان اهل العصر الثاني بعض الامة
لان لغيرهم قولا على خلاف ما اتفقوا عليه قوله مسئلة ثبوت الاجماع بخبر الواحد جايز وواقع
كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والاسفار
بالصبح وتحريم الاخت في عدة الاخت وهذا ظني موجب العمل مقدم على القياس لكونه يقيني
الاصل وانكره بعض فقهائنا والغزالي لنا ان نقل الخبر الظني موجب للعمل قطعا فنقل القطعي اولى
قالوا فيه اثبات اصل بظاهر والاصول لا تثبت به وجوابه المنع ○ ثبوت الاجماع بخبر الواحد جايز
وواقع كما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شي كاجتماعهم
على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
والاجماع الثابت بخبر الواحد ظني بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد موجب العمل دون العلم ومقدم على
القياس عند اكثر العلماء لكونه يقيني الاصل فان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم
ثم اذا انتقل الينا بخبر الواحد كان موجبا للعمل مقدما على القياس فكذا الاجماع المنقول بخبر
الواحد وانكر بعض اصحاب ابي حنيفة والغزالي كونه موجبا للعمل واحتج المصنف على وجوب العمل به

فان نقل الخبر الظني بطريق الاحاد موجب للعمل قطعا فنقل القطعي اي الاجماع اذا كان منقولا
بطريق الاحاد اولى بان يجب العمل به لان الاول بحسب الاصل والنقل والاجماع ظني بحسب النقل
قطعي بحسب الاصل المنكرون قالوا الاجماع المنقول الينا بطريق الاحاد اصل من اصول الفقه
فلو اثبتناه بخبر الواحد لزم اثبات اصل بظاهر واللازم باطل لانه حجة قطعية يتوصل بها الى المسائل
العلمية والظاهر لا يفيد العلم فان الملازمة ان الدليل الذي ذكرتم وهو القياس على الخبر الواحد ظاهر
ليس بقطعي اجاب المصنف عنه بالمنع فان القياس الذي احتج به قطعي لانه قياس بطريق الاولى
فلا يكون اثباته به اثباتا للاصل بالظاهر قوله مسئلة جاحد حكم الاجماع القطعي كافر
قال فخر الاسلام واما اجماع التابعين فهو كالخبر المشهور والاجماع المسبوق بالخلاف كخبر الواحد
الصحيح والنسخ جار في جميع ذلك بمثله والمختار في الاحكام ان حكمه ان كان كالعبادات الخمس والتوحيد
والرسالة ونحوها مما يدخل في مفهوم الاسلام كفر والا فلا ٥ انكار حكم الاجماع القطعي كفر لان انكار
الاجماع القطعي يتضمن انكار مستند قاطع وانكار السند القاطع يتضمن انكار صدق الرسول عليه السلام
الموجب للكفر وقال فخر الاسلام الاجماع كآية من الكتاب او حديث متواتر في وجوب العلم والعمل به
فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم
بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهدا فيه في السلف اي مختلفا فيه يعني ان الحادثة
اذا كانت مختلفا فيها في عصر ثم اتفق اهل عصر آخر بعدهم على احد القولين كان كالصحيح من الاحاد
والنسخ في ذلك اي اجماع من بعد الصحابة جائز بالاجماع مثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز لمن يجتمع
او بدليل على خلافه فينتسخ به الاول ويجوز ذلك ان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا ويستوي في ذلك
ان يكون في عصرين او عصر واحد يعني به في جواز النسخ والمختار في الاحكام انما هو التفصيل وهو ان
اعتقاد وجوب حكم الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد
التوحيد والرسالة او لا يكون كذلك كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحوهما فان كان الاول فجاحده
كافر لمزايلة حقيقة الاسلام له وان كان الثاني فلا قوله مسئلة لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف
صحته كوجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة للزوم الدور وما لا يتوقف وهو دنيوي فالاجماع فيه
صحيح اتفاقا عقليا كالرؤية لا في جهة ونفي الشريك او شرعيا كوجوب العبادات وهو دنيوي كتدبير
الجيوش وترتيب امر الرعية فللقاضي فيه قولان والمختار انه حجة لانه لشمول ادلة الاجماع ٥ ذكر هذه
المسئلة في بيان ما يكون الاجماع حجة فيه وما لا يكون فالمجمع عليه لا يخلو اما ان يتوقف صحة الاجماع عليه او لا
فان كان الاول فلا يصح التمسك بالاجماع فيه وذلك كالاحتجاج على وجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة
المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم للزوم الدور فان صحة الاجماع متوقفة على النصوص الدالة على عصمة

الامة

الامة عن الخطاء وصحة النصوص متوقفة على وجود الباري المرسل وكون النبي محمد رسولا ودلالة
المعجزة على صدقه فاذا توقف معرفة الباري ورسالة رسوله ودلالة المعجزة على صدقه على صحة الاجماع
لزم الدور وان كان الثاني وهو ما لا يتوقف صحة الاجماع عليه فالمجمع عليه ان كان من الامور الدينية فالاجماع
فيه صحيح وحجة مانع من المخالفة ان كان قطعيا من غير خلاف عند القائلين بالاجماع وسواء كان ذلك
الامر المتفق عليه عقليا كرؤية الباري تعالى لا في جهة ونفي الشريك له تعالى او شرعيا كوجوب العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما وان كان المجمع عليه من الامور الدنيوية كتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية
فللقاضي عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع المخالفة والاخر جوازها وبناء على كل واحد من القولين
جماعة والمختار انما هو المنع من المخالفة وانه حجة لازمة لشمول ادلة الاجماع فانها عامة فيها ايضا قوله
ويشترك هذه الاصول الثلثة في السند والمتن فالنوع الاول السند وهو الاخبار عن طريق المتن وفيه
فصول فصل في حقيقة الخبر واقسامه يطلق بالمجاز على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية كاخبرتني
عيناك وخبرتنا الغراب وكم لسواد الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وبالحقيقة على الصيغة
والمعنى النفسي لكنه بالصيغة اشبه للتبادر عند الاطلاق ٥ لما فرغ من المباحث المخصوصة بكل واحد من
الادلة الثلثة الكتاب والسنة والاجماع شرع في المباحث المشتركة بينها ويشترك الكتاب والسنة والاجماع
في السند والمتن فهما نوعان فالنوع الاول السند وهو الاخبار عن طريق المتن اي بيان ان كل واحد من الثلثة
طريق ثبوته اما التواتر او الاحاد وفي النوع الاول فصول فصل في حقيقة الخبر واقسامه واسم الخبر يطلق
بالمجاز على الاشارات الحالية والدلائل المعنوية كما في قولهم اخبرتني عيناك بكذا وخبرنا العرب بكذا وفي
قول ابي الطيب وكم لسواد الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب ويطلق بالحقيقة على قول مخصوص
ثم القول المخصوص يطلق على الصيغة كقول القائل قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق على المعنى النفسي المعبر
عنه بالصيغة والاشبه انه في اللغة حقيقة في الصيغة لتبادرها الى الفهم عند اطلاق لفظ الخبر قوله
ثم قيل لا يحد لكونه ضروريا لان كل احد يعلم وجوده وان الشي لا يكون موجودا معدوما معا ومطلق
الخبر جزء منه والعلم بالخاص علم به لتوقف العلم بالكل على العلم بجزئه ولان كلا يجد تفرقة بين الخبر وغيره
وهو مستلزم لسبق تصوره ويقال الاستدلال دليل عدم الضرورة اذ الضروري لا يعلم ويجاب بان
كون العلم نظريا او ضروريا قابل له كما استدل على ان العلم بكون الكل اعظم من الجزء ضروري بان تصور
طرفيه كاف في الجزم بالنسبة بخلاف الاستدلال على حصول ضرورة فانه مناف للضرورة ورد بانه
لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصوره او تقدم تصوره لعدم استلزام العلم الضروري بالثبوت
العلم بالتصور لكون التصور غير الثبوت واذا انفك تصور الخاص عن ثبوته لم يلزم تصور مطلق الخبر منه
ويقال ايضا لو كان المطلق جزءا لزم انحصار الاعم في الاخص فان قيل مشترك بين جزئياته فكان جزءا

آخر بحث الاجماع

اجاب ليس من ضرورة الشركة الوجود في الانواع او الاشخاص بل هو افقه حد الطبيعة التي عرض
انها كلية لحد ما تحتها من الطبائع الخاصة وعلى الثاني بانه لا يلزم من المعرفة بين امرين ضرورة تصورهما
ضرورة على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا وهو محدود وايضا فان حقائق انواع اللفظ مبنية على
الوضع الذي لا يمتنع التبدل فلم يكن ضرورية وحد القاضي والمعتزلة في آخرين بالكلام الذي
يدخله الصدق والكذب ونقض بمحمد ومسيلمة صادقان ويلزوم الدور لان الصدق هو الخبر
المطابق والكذب ضده وبانهما متقابلان فلا يجتمعان واللازم اما امتناع الخبر او وجوده مع عدم
صدق الحد وكذبه تعالى واجيب بانهما خبران في المعنى واما يوصف بها الخبر الواحد حيث
هو خبر ودوانه وان كان في معنى خبرين لاتحاده حكما التشخيص لكن لا يمتنع وصفه بهما كما لا يمتنع
في الشخص وكل موجود ممكن حادث واجيب بانه كذب لانه اضاف الخبر اليهما معا وهو لا حد منهما
وهذا حق ولكن لم يدخله الصدق وقوله كل اخباري ان طابق فصدق والا فكذب ولا خلو
عنهما والدور لا جواب عنه واجيب بان المحدود جنس الخبر وهما يجتمعان فيه كالسواد والبياض
مع جنس اللون ورد بان اللازم صدق الحد على الآحاد الشخصية واللازم وجود الماهية بدون
حدها واعترض ان الواو وان افادت الجمع لكن المراد للترديد بين القسمين تجوز الكل بجب حلول الحد على
مثله وحده ما دخله الصدق او الكذب ونقض بالاشكالين الاولين وبان او للترديد وهو ينافي للتعريف
واجيب بان المراد قبوله لاحدهما وهو جازم وحده ما لا يدخله التصديق والتكذيب ويرد بعض
بالدور والترديد وحده ابو الحسين بالكلام المفيد بنفسه نسبة والكلام عنده يصدق على الكلمة
فاحترز بالمفيد نسبة عن المفرد وبنفسه عن مثل قائم فانه وان افاد نسبة الى الضمير لكن بواسطة الموضوع
ويرد مثل قم فانه يفيد بنفسه نسبة القيام الى المامور او الطلب الى الامر ومثل النسب التقييدية
كحيوان ناطق ومثل ما احسن زيدا والمختار كلام محكوم فيه بنسبة خارجية اي ثابتة في نفس
الامر ذهنية كانت او خارجية فيدخل مثل طلبت القيام ويخرج الامر وغير الخبر انشاء وتنبيه منه الامر
والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والندا ونحو ذلك مثل بعت واشتريت وطلقت التي
يقصد بها الوقوع انشاء لانها لا خارج لها ولا يحتمل صدقا ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولما
قبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينها ولهذا يسال المطلق رجعيا عن قوله طلقتك ثانيا ٥
اختلفوا في تحديد الخبر فقيل لا يحد لكونه ضروريا لان كل احد يعلم انه موجود بالضرورة وان الشيء
الواحد لا يكون موجودا معدوما معا وهما خبران خاصان ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص
موقوف على العلم بالخبر المطلق لتوقف العلم بالكل على العلم بالجزء واذا كان الخبر الخاص ضروريا كان
الخبر المطلق اولى ان يكون ضروريا ولان كل احد يحكم بالضرورة بالتفرقة بين الخبر وغيره من الاستفهام

والامر

والامر والنهي ووجدان التفرقة بين الشيئين مستلزم لسبق تصورهما فوجدان التفرقة بين الخبر وغيره
مستلزم لسبق تصور الخبر فيكون تصور الخبر ضروريا لان السابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا
وبعد الادلة الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري دليل عدم ضرورته لان الضروري لا يقبل النظر
والاستدلال فان ما يقبله نظري لا ضروري ويجاب عنه بان الاستدلال على ان العلم بالخبر ضروري لا على
حصول الخبر ضرورة وكون العلم بالشيء نظريا او ضروريا قابل للاستدلال فان توقف ضرورة العلم بالخبر
على الاستدلال والنظر وقبولهما لا يستلزم قبول الخبر لهما كما يستدل على ان العلم بكون الكل اعظم من
الجزء ضروري بان تصور طرفيه كاف في الجزم بالنسبة كذا في الاستدلال على حصول الخبر ضرورة فانه مناف
لضرورة الخبر والحاصل انه يحتمل ان يكون الخبر ضروريا وضرورته نظرية والاستدلال على الثاني وقبوله له
لا ينافي ضرورية الاول وعدم قبوله للاستدلال والحق ان الخبر اذا كان ضروريا يكون وصف الضروري
لازما بينا له بحيث اذا تصور مع الملزوم يحصل الجزم بالنسبة بينهما بلا واسطة فلا يستدل عليه بل قد
يحتاج الى التنبيه وما يذكر على صورة الاستدلال تنبيه على ثبوت الوصف له ورد الاول من الدليلين بانه
لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصور الخبر او تقدم تصوره لان العلم الضروري بالخبر الخاص هو العلم
الضروري بثبوت النسبة والعلم الضروري بثبوت النسبة غير مستلزم للعلم بالتصور لكون التصور غير
الثبوت واذا انفك تصور الخبر الخاص عن ثبوته لم يلزم تصور مطلق الخبر من العلم بالخبر الخاص ويقال
ايضا ان الخبر المطلق ليس بجزء من الخبر الخاص لان الخبر المطلق اعم من الخبر الخاص فلو كان جزءا من الخبر الخاص
لكان الاعم منحصرا في الاخص وهو محال فان قيل الاعم لا بد وان يكون مشتركا فيه بين جزئياته التي هي تحته
فكان جزءا لانه لا معنى لاشتراك الجزئيات فيه سوى كونه جزءا من معناها يجاب ليس معنى كون الاعم
مشتركا فيه انه موجود في الانواع او الاشخاص التي هي اخص منه بل بمعنى موافقة حد الطبيعة التي عرض
لها انها كلية لحد ما تحتها من الطبائع الخاصة واعترض على الثاني من الدليلين بانه لا يلزم من العلم الضروري
بالتفرقة بين الشيئين تصورهما ضرورة على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا حينئذ وليس كذلك لان الامر
محدود وما هو محدود لا يكون ضروريا وايضا فان حقائق انواع اللفظ مبنية على الوضع والاصطلاح
الذي لا يمتنع تبدله فلم يكن ضرورية وحد القاضي عبد الجبار والمعتزلة في آخرين الخبر بالكلام الذي
يدخله الصدق والكذب ونقض بمثل قول القائل محمد صلى الله عليه وسلم ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة
فانه لا يدخله الصدق والا كان مسيلمة صادقا ولا الكذب والا كان محمد صلى الله عليه وسلم كذلك فلا يكون
الحد منعكسا وبمثل قول القائل الكاذب في جميع اخباره كل اخباري كاذب بان قوله هذا خبر ولا
يدخله الصدق ولا الكذب لانه ان صدق كذب هذا لانه ان صدق يلزم ان يكون جميع اخباره كاذبا
ومن جملة اخباره هذا فيكون كذبا وان كذب كان جميع اخباره مع هذا الخبر كذبا لان الغرض انه كاذب

في جميع اخباره وصدق في قوله كل اخباري كاذب متناقض فلا يدخله الصدق والكذب فيلزم عدم الانعكاس ونقض ايضا بلزوم الدور لان معرفة الصدق والكذب موقوفة على معرفة الخبر لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب ضده اي الخبر الغير المطابق فتعريف الخبر بهما دور ونقض ايضا بان الصدق والكذب متقابلان لا يجتمعان في خبر واحد ويلزم من ذلك اما امتناع وجود الخبر مطلقا وهو محال واما وجود الخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه فيكون الخبر الذي هو المحدود متحققا مع عدم صدق الحد فيلزم عدم الانعكاس ايضا ونقض ايضا بخبر الله تعالى فانه خبر لا يدخله الكذب فيلزم عدم الانعكاس ايضا واجاب ابو هاشم عن الاول بان قول القائل محمد ومسيلمة صادقان خبران في المعنى احدهما خبر بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم والآخر بصدق مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق والكذب وانما يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد من حيث هو خبر ورد هذا الجواب بانه وان كان في معنى خبرين لافادته حكما لاحد الشخصين فهو غير مانع عن وصفه بالصدق والكذب كما لا يمتنع في افادته حكما واحدا في اشخاص في قولك كل موجود حادث ممكن حادث واجاب عنه ابو عبد الله البصري بانه كذب لانه اضاف الخبر اي الصدق اليهما معا والصدق لاحدهما وهذا الجواب حق ولكن لم يدخله الصدق فيلزم الاخلال من هذا الوجه واما النقض بقول القائل الكاذب في جميع اخباره فالجواب عنه ان قوله كل اخباري كاذب لا يخلو اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او غير مطابق ان طابق فصدق وان لم يطابق فكذب ولا يخلو عنهما فلم يمتنع عنه الصدق والكذب واما النقض بلزوم الدور فلا جواب عنه هكذا قال المصنف تبعا لابن الحاجب وقد اجاب القاضي عبد الجبار عن لزوم الدور بان الخبر معلوم لنا ضرورة وما ذكرناه لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتميزه عن غيره فاذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر فلا يكون دور او هو غير صحيح فانه اذا كان تميز الخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتميز الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الامرين في تميزه عن غيره على الآخر وهو الدور قال صاحب الاحكام لو قيل ان الصدق والكذب وان دخلا في حد الخبر وتميزه عن غيره فلا نسلم ان الصدق والكذب مفتقر في معرفته الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان اولى وفيه نظر فان جعل الصدق والكذب ضروريا ماخوذا في تعريف الخبر ليس باولى من العكس بان يجعل الخبر ضروريا ماخوذا في تعريف الصدق والكذب وقيل في دفع الدور انه انما يلزم اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب المصطلحين وهما بالخبر المصطلح اما اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب اللغويين ثم عرفنا الصدق والكذب بالخبر اللغوي لم يلزم الدور وهذا ضعيف لانه انما يصح ذلك اذا كان لكل من الصدق والكذب والخبر مفهومان لغوي واصطلاحي وليس كذلك لان مفهومها اللغوي بعينه مفهومها الاصطلاحي فلا يسقط الدور وقيل في الجواب عن لزوم الدور ان المعنى الذي علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة متميز لكل احد غير معلوم من حيث علق به لفظ الخبر

معرفه

فعرفه وهذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور والحاصل ان الخبر والصدق والكذب مدلولاتها ضرورية مجهولة حقيقة انها مدلولات لهذه الالفاظ فتعريفاتها لفظية لا حقيقية فلا دور فيها لتصور الدور واجيب عن النقض بانهما متقابلان فلا يجتمعان بان المحدود انما هو جنس الخبر والصدق والكذب يجتمعان فيه كالسواد والبياض المجتمعين في جنس اللون ورد بان الحد وان كان لجنس الخبر فاللازم صدق الحد على كل واحد من الآحاد الشخصية والا لزم وجود ماهية الخبر بدون حدها وهو محال ولا يكفي في آحاد الاخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب قال المصنف والحق ان الواو وان افادت الجمع لكن المراد الترديد بين القسمين تجوزا لكن يجب خلو الحد عن مثل هذه التجوزات وحد الخبر بما يدخله الصدق او الكذب ونقض بالاشكالين الاولين ولا الاشكالات الواردة على الحد الاول وبان او للترديد وهو مناف للتعريف واجيب بان المراد فيقول الخبر لاحد هذين الامرين من غير تعيين وهو جازم لا تردد فيه وهو الماخوذ في التحديد وانما التردد في اتصافه باحدهما بعينه وهو غير داخل في الحد والحاصل ان او يتعلق بمفهوم احدهما من حيث هو مشترك بين الامرين وهو محقق لا تردد فيه وبمفهوم احدهما من حيث هو مخصص وهو غير محقق فيه تردد والاول هو المعتبر في الحد دون الثاني وحد الخبر بما يدخله التصديق والتكذيب وقيل بما يدخله التصديق او التكذيب ونقض الحدان بالدور فانه تعريف للخبر بالتصديق والتكذيب المتوقف على الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والثاني منهما بالترديد وحد ابو الحسين البصري الخبر بانه الكلام المفيد بنفسه نسبة امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله المفيد نسبة عن المفرد غير المشتق اسمه
لا بالكلام فان الكلام عنده يصدق على الكلمة فانه حد الكلام بما انتظم من الحروف المسموعة المتميزة من غير اعتبار قيد آخر وهذا صادق على الكلمة واحترز بقوله بنفسه عن مثل قائم من المشتقات فان قائما في زيد قائم يفيد نسبة القيام الى ضمير زيد لكن لا بنفسه بل بواسطة الموضوع الذي هو زيد ويرد على طرد هذا التعريف باب قم اي فعل الامر فانه كلام يفيد بنفسه نسبة لان قم يفيد بنفسه نسبة القيام الى المامور او نسبة الطلب الى الآمر ويرد ايضا مثل النسب التقييدية كحيوان ناطق فانه افاد بنفسه اثبات النطق للحيوان وليس بخبر وفيه نظر فان المركبات التقييدية لا تفيد نسبة لا بنفسه ولا بغيره لكن يرد عليه ايضا نحو ما احسن زيد او ساير المركبات الانشائية ثم قال المصنف والمختار ان الخبر كلام محكوم فيه بنسبة خارجية اي ثابتة في نفس الامر ذهنية كانت او خارجية ونعني بالكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمة والمركب الاضافي والمركب التقييدي والمزجي فانه ليس شيء منها بكلام والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام النفس الثابت في نفس الامر الذي يتعلق به كلام النفس المطابقة واللامطابقة سواء كانت تلك النسبة الثابتة في نفس الامر ذهنية نحو طلبت القيام او خارجية نحو زيد قائم فانه يدل على الحكم الموجود في النفس وهو اسناد الطلب الى المتكلم واسناد القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم الكلام النفسي وهو متعلق بامر آخر

من حيث المطابقة واللامطابقة ويسمى تلك الامر النسبة الخارجية فيدخل في هذا التعريف نحو طلبت
القيام فانه قد حكم بنسبة لها خارجي وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي وهذه النسبة
خارجة عن الحكم النفسي التي تعلق بها الحكم النفسي بالمطابقة واللامطابقة ويخرج الامر نحو قم فانه دال على
الحكم النفسي وليس له متعلق خارجي وغير الخبر اي الكلام الذي هو غير الخبر يسمى انشاء وتنبيها ومن التنبيه
الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والندا واختلفوا في ان الصيغ التي يقصد بها الوقوع
اي الصيغ المستعملة في الشرع لاستحداث بها الاحكام مثل بعت واشتريت وطلقت انشاء او اخبار والحق
انها انشاء لوجوه منها انها غير محكوم فيها بنسبة خارجية اذ لا خارج له والكلام الذي فيه الحكم فيه بنسبة
خارجية انشاء ومنها انها لا تقبل صدقا ولا كذبا فلا يكون خبرا لان الخبر قابل للصدق والكذب فان قبول
الصدق والكذب وان لم يصلح لان يكون معرفا للخبر لكنه يكون خاصة مساوية له ومنها انه لو كان خبرا لكان
ماضيا لان صيغته صيغة الماضي واللازم باطل لانه لو كان ماضيا لم تقبل التعليق لان التعليق هو
توقيف دخول الشي في الوجود على دخول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقيف دخوله
في الوجود على دخول غيره ومنها انه لو كان خبرا لم نقطع بالفرق بين ... غيره من الاخبار في كونهما
خبرين واللازم باطل فانا نقطع بالفرق بين طلقت اذا قصد به وقوع الطلاق وطلقت اذا قصد به
الاخبار والذي يدل على هذا الفرق لو قال الرجل للمطلقة الرجعية طلقتك يسأل المطلق وجوبا عن قوله طلقتك
ثانيا ماذا تريد بقولك ايقاع الطلاق او الاخبار عن الطلاق السابق ولولا الفرق لم يسأل قوله
ينقسم وهو صادق وكاذب لانه اما مطابق او غير مطابق قال الجاحظ وعار عنهما وزاد
الاعتقاد وعدمه مع المطابقة وعدمها وما ليس كذلك فهو الثالث احتج بقوله افترى على الله كذبا
ام به جنة والمراد الحصر منهما والثاني ليس بكذب لتقدمه ولا صدق لعدم اعتقاد صدقه فالاخبار
حال الجنون عار عنهما ولان من اخبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن صادقا لانه غير ممدوح ولا كاذبا
للمطابقة وليس الكذب عدم المطابقة والا لزم الكذب في العام المخصوص والمطلق المقيد ولانه
لو اخبر معتقدا للمطابقة ولم يكن لم يكن كاذبا والا لزم ولا صادقا لعدم المطابقة واجيب بان المراد
افترى او لم يفتر او المخبر كاذب ام ليس فان المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة القصد والمدح والذم
تابعان للقاصد فان الامة حاكمة بصدق المكذب برسول الله صلى الله عليه وسلم مع عدم اعتقاده ومكذبه
لمنكر الرسالة مع اعتقاده وتخصيص العموم وتقييد الاطلاق من المجاز وليس بكذب ومثله اطلاق
المشترك وارادة بعض محامله ○ لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيم الخبر ينقسم الى صادق
وكاذب ولا واسطة بينهما عند الجمهور لان الخبر لا يخلو اما ان يكون مطابقا او غير مطابق
والاول هو الصادق والثاني هو الكاذب قال الجاحظ الخبر ينقسم ثلثة اقسام صادق وكاذب

بخبره

في قوله محمد رسول الله صلعم

وعار عن

وعار عن الصدق والكذب وذلك لان الخبر اما مطابق او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون
معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني وهو الذي لا يكون معه اعتقاد المطابقة اما ان يكون معه اعتقاد
اللامطابقة اولا وان كان غير مطابق فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا والثاني اما ان يكون
معه اعتقاد المطابقة اولا فهذه ستة اقسام والاول منها وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة
صادق والرابع هو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد اللامطابقة كذب والاربعة الباقية ليس بصدق
ولا كذب وهو الثالث احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه التمسك انه لما اخبر
الرسول صلى الله عليه وسلم عن بعث نفسه حصر الكفار دعواه النبوة في الافترا اي الكذب واخبار من به
جنة على طريق منع الخلو والثاني اي اخبار من به جنة ليس بكذب لانهم جعلوه قسيما للكذب مقابلا
له قوله لتقدمه اي لتقدم الكذب على الثاني على سبيل المقابلة ولا صدق لعدم اعتقادهم صدقه فثبت
قسم آخر لا يكون صدقا ولا كذبا فالاخبار حالة الجنون عار عن الصدق والكذب ولان من اخبر خبرا
مطابقا غير معتقد لم يكن صادقا لانه غير ممدوح فان من اخبر بان زيدا عالم على اعتقاد انه ليس بعالم
وكان زيد عالما فان المخبر لا يوصف بكونه صادقا ولا يستحق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقا
ولا كاذبا لانه مطابق وايضا ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لانه لو كان الكذب عدم المطابقة
لزم الكذب في العام المخصوص والمطلق المقيد واللازم باطل فان العام المخصوص والمطلق
المقيد كثير في كلام الله تعالى والكذب في كلام الله محال بيان الملازمة ان العام المخصوص والمطلق
المقيد غير مطابق للمخبر ولانه لو اخبر مخبر معتقد للمطابقة ولم يكن مطابقا لم يك كاذبا فانه لو اخبر
مخبر ان زيدا في الدار على اعتقاد انه فيها ولم يكن فيها لا يوصف المخبر بكونه كاذبا ولا يستحق
الذم على ذلك ولا يوصف بانه صادق لعدم مطابقة الخبر للمخبر واجيب عن الاية بان المراد افترى
في هذا الاخبار ام لم يفتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افترا سواء قصد به الافترا او لم
يقصد المجنون فانه يستلزم عدم خبرية كلامه لانه لا قصد له يعتد به ولا شعور فلا يكون كلامه خبرا
فيكون مرادهم الحصر في كونه خبرا كاذبا او ليس بخبر فان المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة القصد
كالنائم والساهي اذا صدرت منه صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وعن الوجهين الاخيرين بانا لا نسلم
ان من اخبر عن كون زيد عالما على اعتقاد انه ليس بعالم وهو عالم لا يكون صادقا وان كان لا يستحق
المدح على الصدق وكذلك لا نسلم ان من اخبر بان زيدا في الدار على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبا
وان كان لا يستحق الذم على كذبه لان المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب بل المدح والذم تابعان
للقاصد فالصدق مع قصده والكذب مع قصده يستتبعان المدح والذم ولهذا فان الامة حاكمة
بان الكافر الذي علم منه انه مكذب برسول الله صلى الله عليه وسلم صادق باخباره بنبوة محمد لما كان خبره مطابقا

للمخبر مع اعتقاد انه ليس بنبى و مكذبه له اى حاكمه بكذبه فى نفى الرسالة اى فى اخباره انه ليس برسول مع عدم
اعتقاده لما اخبر به لما كان خبره غير مطابق للمخبر واما تخصيص العموم وتقييد الاطلاق فانهما لم يكن كذبا لانه
من المجاز وصرف اللفظ عن مفهومه الحقيقى الى مفهوم المجازى ليس بكذب ومثله اطلاق المشترك وارادة بعض
محامله كما لو قال رايت عينا واراد به العين الجارية دون الباصرة فانه لا يعد كاذبا وكذلك من اخبر بلفظ
هو حقيقة فى شى ومجاز فى آخر واراد به جهة المجاز دون الحقيقة لا يعد كاذبا كما لو قال رايت اسدا
واراد به الرجل الشجاع قوله ينقسم آخر الخبر منه معلوم الصدق ومعلوم الكذب وما لا يعلم
واحد منهما فالاول ما علمت مطابقته ضرورة اما بنفسه كخبر التواتر او بغيره كخبر من وافق ضروريا او نظرا
كخبر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وخبر الاجماع وخبر من شهد بخبر الله تعالى او رسوله او الاجماع بصدقه
وخبر من وافق خبره خبر الصادق والثانى ما خالف معلوم الصدق والثالث منه مظنون الصدق كخبر
من اشتهر بالعدالة ومظنون الكذب كخبر المشهور بالكذب ومشكوك كخبر المجهول وقول القايل كل خبر لم يعلم
صدقه كذب قطعا والا لنصب له دليل كخبر المتحدى بالرسالة غير محقق فانه مقابل بمثله فى نقيضه على انه
يلزم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم لم يقم قاطع بصدقهما والعادة هى القاطعة بكذب المتحدى اذا لم تعارنه
المعجزة لا امر العقل ٥ ينقسم آخر للخبر الخبر ينقسم الى خبر معلوم الصدق والى خبر معلوم الكذب
والى خبر لا يعلم واحد من صدقه وكذبه والاول وهو معلوم الصدق ما علم صدقه ضرورة او نظرا وما علم
صدقه ضرورة اما بنفس الخبر اى بتكرره كخبر التواتر او بغير نفس الخبر كخبر من وافق ضروريا ويعنى
بالموافق للضرورى ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير تكرر ونظر وما علم صدقه نظرا كخبر الله تعالى
وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع وخبر من ثبت بخبر الله تعالى او خبر رسوله عليه السلم
او خبر الاجماع صدقه بان اخبر الله او الرسول او اهل الاجماع انه صادق وخبر من وافق خبره خبر الصادق
وكخبر من وافق خبره دليل العقل فان كل واحد منها علم صدقه بالنظر والاستدلال والثانى وهو معلوم
الكذب هو ما خالف معلوم الصدق لاعتبارات المذكورة بان يكون مخالفا لضرورة العقل او نظره او الحس
او اخبار التواتر او النص القاطع او مخالفا للاجماع القاطع والثالث وهو ما لا يعلم واحد منهما منه ما هو
مظنون الصدق كخبر من اشتهر بالعدالة لرجحان صدقه على كذبه وما هو مظنون الكذب كخبر المشهور بالكذب
لرجحان كذبه وما هو مشكوك صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال وقول القايل كل خبر لم يعلم صدقه كذب
صدقا نصب عليه المعجز واذا كان كذبا لم ينصب فقول غير محقق خبر لقوله قول القايل اى باطل لانه مقابل
اى معارض بمثله فى نقيضه بان يقال لو كان كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه
على انه يلزم ما ذكره ان يقطع بكذب كل شاهد وكفر كل مسلم لم يقم دليل قاطع على صدقهما والمتحدى
بالرسالة اذا لم يظهر المعجز الدال على صدقه انما يقطع بكذبه لا لاجل عدم نصب دليل على صدقه بل لاجل

فلانه لو كان [illegible] كذبا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل [illegible]
من ادعى الرسالة وانه اذا كان

العاده

العاده فان العاده هى القاطعه بكذب مدعى الرساله اذا لم تعارنه المعجزه لا صرف العقل بخلاف
الاخبار عن الامور المعتاده فان العاده لا تقضى بكذبه وغير صارف عقلى قوله وينقسم الى
متواتر وآحاد فصل فى المتواتر التواتر لغة تتابع اشيا بينها مهلة وفى الاصول خبر جماعة مفيد
للعلم بنفسه والجماعة فصل عن خبر الواحد والمفيد للعلم عن خبر جماعة لا تفيده وبنفسه عما افاده بغيره كالخبر
المعلوم صدقه بالقرائن او موافقة دليل عقلى او غيره اكـ٥ ينقسم آخر للخبر الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد
ولما كان النظر فى كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الاعظم من هذا النوع وجب التعرض لمباحث كل منهما
وابتدا بالمتواتر والتواتر لغة تتابع اشيا واحدا بعد واحد بينها مهلة قال الله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترى اى رسولا بعد رسول بفترة بينهما وفى اصطلاح الاصول المتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه
فالخبر كالجنس للمتواتر وما اضافه الى جماعة خرج عنه خبر الواحد وبقوله مفيد العلم خرج عنه خبر جماعة
لا تفيد العلم بالقطع وبقوله بنفسه خرج عنه خبر جماعة افاد العلم بغيره كالخبر الذى علم صدق المخبرين فيه
بسبب القرائن الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة وعن غيرها والقرائن التى لا ينفك عن المتواتر الشرائط
المعتبرة فى المتواتر كما سياتى والقرائن الزائدة المفيدة للعلم قد يكون عادية كالقرائن التى يكون على من يخبر
عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وقد يكون عقلية كخبر جماعة يقتضى البديهة او الاستدلال
صدقه وقد يكون حسية كالقرائن التى يكون على من يخبر عن عطشه قوله مسلم العقلاء على ان خبر التواتر
بشرطه مفيد للعلم بصدقه لانا نجد علما ضروريا بالبلاد النائية والامم الماضية والملوك والانبياء بمجرد
الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات ومنكر ذلك مباهت وما اورده البراهمة والسمنية تشكيك فى الضرورى فلا
يسمع قالوا اجتماع الخلق الكثير مع تباين امزجتهم واراءهم واغراضهم على خبر ممتنع كما يمتنع على حب طعام
واحد ولو سلم فكل واحد يمكن كذبه لو انفرد والجملة مركبة منه فامكن لها فاستحال العلم على انه يلزم تناقض
المعلومين بتعارض التواترين متساويين فى الكمية والكيفية فكان باطلا ولحصل العلم بنقل اهل الكتابين ما يضاد
الاسلام ولما فرقنا ضرورة بين التواتر وبين المحسوسات والبديهيات لان الضرورى لا يختلف قلنا خالفنا كم
فان الضرورى لا يخالف قلنا مردود فانا قد علمنا وقوعه ولا يلزم من ثبوت امر للآحاد ثبوته للجملة فان المعلوم
الواحد متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية والواحد جزء العشرة وليست العشرة جزءا منها وكل لبنة
جزء من الدار وليست الدار جزءا منها وفرض اجتماع تواترين محال واخبار اهل الكتابين ليس على شرط
التواتر ليحصل به العلم وليس بديهيا لتساوى المحسوس والبديهى بل هو عادى فيجوز قصوره عنهما فى سرعة
الحصول مع انه علم واثباته بالقياس تعالى والا كان خلاف السوفسطائية لكم فى المحسوس قادحا والجواب
واحد ٥ اتفق العقلاء على ان خبر التواتر بشرطه مفيد للعلم بصدقه لانا نجد علما ضروريا بالبلاد النائية
والامم الماضية والقرون الخالية والملوك والانبياء والائمة والفضلاء المشاهير والوقائع الجارية بين السلف

الماضين بمجرد الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات عند ادراكنا لها بالحواس وما يورده البراهمة والسمنية
من قولهم لا علم في غير المحسوسات تشكيك في الضروري فلا يسمع فانه قد سقط مكالمتهم وظهرت مجاحدتهم
قالوا اما ذكرتموه فرع اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بخبر واحد وذلك غير مسلم فان اجتماع
الخلق الكثير والجم الغفير مع تباين امزجتهم وارائهم واغراضهم على خبر واحد ممتنع عادة كما يمتنع اجتماع
اهل بلد والبلاد على حب طعام واحد معين ولو سلم امكان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على خبر
واحد فكل واحد ممكن ان يكون كاذبا في خبره لو انفرد والجملة مركبة من كل واحد فامكن لها ما امكن لكل
واحد بخبر الجملة امكن كذبه فاستحال العلم على انه يلزم منه تناقض المعلومين فانه لو جاز ان يخبر جماعة
مما يفيد العلم لخبرهم على مثلهم في الكمية والكيفية الخبر بعض خبرهم كما لو اخبر الاولون بان زيدا كان في وقت
كذا ميتا ونقل اخرون حياته في ذلك الوقت بعينه فان حصل العلم بخبرين لزم اجتماع العلم الضروري
بموته وحياته في وقت واحد بعينه فلزم تناقض المعلومين وان حصل العلم باحد الخبرين دون الاخر
فلا اولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية والكيفية فكان باطلا ولانه لو حصل العلم بخبر اجماع الكثير لحصل
العلم بنقل اهل الكتابين اليهود والنصارى عن موسى وعيسى بما يضاد الاسلام والامر المكذب لرسالة
نبينا صلى الله عليه وسلم التي دلت المعجزات القاطعة على صدقه فيها ولانه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر
لما فرقنا ضرورة بين التواتر وبين المحسوسات والبديهيات في ذلك لان الضروري لا يختلف لكن وجدنا فرقا الجلاء
وتفاوتا بين علمنا بما اخبر به اهل التواتر من وجود بعض الملوك وعلمنا بانه لا واسطة بين النفي
والاثبات واستحالة اجتماع الضدين وان الجسم الواحد في ان واحد لا يكون في مكانين ولانه لو حصل
العلم الضروري بخبر التواتر لما خالفنا كم فيه لان الضروري لا يخالف فيه العقلاء والجواب عن الاول
انا علمنا وقوع العلم بخبر التواتر فدل على امكان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على خبر واحد وعن
الثاني انه لا يلزم من ثبوت امر لاحاد ثبوته للجملة وامكانه لها فان كل واحد من معلومات
الله تعالى متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية والواحد جزء العشرة وليست العشرة جزء من العشرة
وكذا كل لبنة جزء من الدار وليست الدار جزء من الدار وعن الثالث ان فرض اجتماع تواترين محال فانه
مهما اجتمع مما يحصل منه العلم بالمخبر فيمتنع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال بما يناقض ذلك
محال وعن الرابع ان اخبار اهل الكتابين ليس على شرط التواتر ليحصل به العلم وليس العلم يحصل من خبر كل
جماعة ولا ان خبر كل جماعة تواتر وعن الخامسة انه انما يلزم ذلك لو ادعينا ان ما يحصل من العلم بخبر
التواتر من البديهيات وليس كذلك فان العلم الحاصل بخبر التواتر ليس بديهيا لتساوي المحسوس والبديهي
بل هو علم عادي والعلم العادي يجوز ان يتفاوتون عن البديهي في سرعة الحصول مع انه علم وعن السادس
ان مخالفتهم عناد لحاصلها يرجع الى المكابرة والمحاجة وذلك غير متصور في العادة وحلي لا يتصور

عليهم

عليهم التواطؤ على الخطأ ثم لو كان الخلاف مما يمنع من كونه علما ضروريا لكان خلاف السوفسطائية لكم
في حصول العلم بالحسيات قادحا في كون العلم بالمحسوسات ضروريا وما هو جواب السمنية في خلاف
السوفسطائية في العلم بالحسيات يكون جوابا لنا في خلافهم لنا في المتواترات قوله مسئلة
الجمهور ان العلم بخبر التواتر ضروري وابو الحسين والكعبي نظري والغزالي ضروري بمعنى عدم
الحاجة الى الشعور بالواسطة مع حضورها في الذهن وليس بضروري بمعنى استغنائه عنها اذ لا بد
منها وتوقف المرتضى وصاحب الاحكام لنا لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين والقطع واقع مع
انتفاء ذلك ولما وقع لمن ليس من اهل النظر كالصبي ولساغ الخلاف فيه عقلا كسائر النظريات لابي الحسين
لو كان ضروريا لما افتقر الى ترتيبه على علم آخر وقد افتقر لان العلم به تابع للعلم بان المخبر عنه محسوس وجماعة
لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم ان يكون صدقا قلنا يمنع احتياجه الى سبق
علم بذلك بل يعلم هي عند حصول الخبر بالوصول الترتيب ممكنة قلنا مطرد في سائر الضروريات قالوا
لو كان ضروريا لعلم كونه ضروريا لعدم حصول العلم من غير شعور به قلنا معارض بمثله في النظري والحق
انه لا يلزم من الشعور بالعلم الشعور بوصفه ه اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة
على ان العلم الحاصل بخبر التواتر ضروري وقال ابو الحسين البصري والكعبي نظري وقال الغزالي انه ضروري
بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع حضور الواسطة في الذهن
وليس بضروري بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على
الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة ولكنه لا يتوقف على ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم
ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وتوقف الشريف المرتضى وصاحب الاحكام فيه والدليل على
ما ذهب اليه الجمهور انه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين بين التواتر والعلم واللازم باطل بالضرورة
فان القطع حاصل مع انتفاء توسيط المقدمتين ولانه لو كان نظريا لما وقع العلم بخبر التواتر لمن ليس اهلا
للنظر والاستدلال كالصبيان واللازم باطل ولانه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه من العقلاء كسائر
النظريات قال ابو الحسين لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لما افتقر الى ترتيب علوم يتوصل بها اليه لكن افتقر
الى ترتيب علوم يتوصل به اليه فهو النظري واللازم باطل فان العلم الحاصل بخبر التواتر مفتقر الى العلم بان المخبر عنه
من المحسوسات والى العلم بان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم الى تواطئهم على الكذب والى العلم بان ما كان كذلك
لا يكون كذبا والى العلم بان ما لا يكون كذبا يكون صادقا اجاب المصنف عنه بانا نمنع احتياج العلم
بخبر التواتر الى سبق العلم بذلك المجموع بل يعلم هذه الامور عند حصول العلم بصدق الخبر المانحون
من حصول العلم بخبر التواتر ضرورة قالوا لو كان حصول العلم بخبر التواتر ضروريا لما امكن فيه صورة

الترتيب واللازم باطل اجاب بان امكان صورة الترتيب لا ينافي كونه ضروريا فان صورة الترتيب مطردة
في ساير الضروريات قالوا لو كان ضروريا لعلم كونه ضروريا لان حصول علم للانسان ومعلوم لشعر به
محال فاذا كان العلم ضروريا وجب ان يعلم كونه ضروريا وليس كذلك اجاب عنه بانه معارض بمثله بان يقال
لو كان نظريا لعلم كونه نظريا ثم قال والحق انه لا يلزم من الشعور بالعلم الشعور بوصفه نعم لو كان الوصف
لازما للعلم بلا واسطة يلزم من الشعور بالعلم والشعور بالوصف لكن لم يثبت الوصف له قوله مسئلة
اتفقوا في التواتر على شروط اما في المخبرين فان يبلغوا عددا يمتنع معه التواطؤ على الكذب مستندين
الى الحس مع تساوي الطرفين والواسط وشرط في الاحكام ان يكونوا عالمين لا ظانين وقيل لا حاجة اليه لجواز
ان لا يعمهم العلم واما في المستمعين فالتاهل للعلم مع عدمه وقيل لامتناع تحصيل الحاصل ومن زعم انه نظري
شرط سبق العلم بذلك ومن قال ضروري لم يشترط وضابط العلم بحصولها عند حصول العلم بالخبر لا ان
ضابط حصول العلم به سبق حصول العلم بها واختلف في اقل العدد فقيل خمسة لان الاربعة بينة
تزكى وقيل اثنا عشر بعدد النقباء المبعوثين ليحصل العلم بخبرهم وقيل عشرون لقوله تعالى ان
يكن منكم عشرون صابرون واربعون احد الجمعة عند قوم وسبعون لاختيار موسى والصحيح انه لا ينحصر في عدد عشرون ممه
فضابط ما يحصل العلم عنده لانا قاطعون من غير علم بعدد خاص لا متقدما ولا متاخرا والعادة تقطع
السبيل الى وجدانه فانه حاصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج والقوة
البشرية لا تفي بمعرفته وادلة الحاصرين مع عدم مناسبتها مضطربة فان حصول العلم غير لازم عند عدد
معين ضرورة فقد يحصل لقوم دون قوم ولو كان موجبا لما اختلف وهو واقع بسبب اختلاف القراين
المعرفة وقوة السماع والفهم بها واختلاف الوقايع واختلف في شروط منها ما ينافي الاماكن عدم الانحصار
في عدد مع العدالة وقد شرطها فخر الاسلام لان الكفر عرضة الكذب والتحريف والعدالة ضابطان للصدق
والتحقيق ولذلك جعل اجماعهم حجة قاطعة ولو وقع بخبر الكفار لزم صدق النصارى في قتل المسيح والتثليث
وقال غيره لا يشترط ذلك لانا قاطعون بحصول العلم بدون ذلك فان اهل بلد او جامع اذا اخبروا بواقعة
حدثت لهم افاد العلم وهم محصورون وكذا اهل قسطنطينية اذا اخبروا بقتل ملكهم مثلا والضابط في
التواتر الكثرة المانعة من الكذب خصوصا الاجماع بالاسلام للادلة السمعية واخبار النصارى باطل
لعدم استواء الطرفين والواسطة ومنها اشتراط الشيعة المعصوم فيهم دفعا للكذب ومنها
اشتراط اليهود اهل الذلة والمسكنة فيهم لامكان تواطؤ غيرهم على الكذب لعدم خوفهم من المواخذة
وهو باطل لحصول العلم باخبار الشرفاء والعظماء الكثيرين غير محصورين بل قد يكون حصوله اسرع
لترفعهم عن الكذب ولا يمتنع ان يتغير هذه بسرعة حصول العلم اما ان يكون شروطا فلان اتفق القايلون
بحصول العلم عن الخبر المتواتر على شروط واختلفوا في شروط فاما الشروط المتفق عليها فمنها

ما هو راجع الى المخبرين ومنها ما هو راجع الى المستمعين اما ما يرجع الى المخبرين فان يبلغوا عددا يمتنع معه
تواطيهم على الكذب مستندين الى الحس لا الى دليل العقل مع تساوي طرفي الخبر ووسطه في هذه الشروط
لان خبر كل عصر مستقل بنفسه فكانت هذه الشروط معتبرة فيه وشرط في الاحكام ان يكونوا عالمين بما
اخبروا به لا ظانين وقيل لا حاجة الى هذا الشرط لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لانه قد لا يكون جميعهم عالمين
بل يكون بعضهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان اريد علم البعض فلا يحتاج الى تعرضه لان علم البعض لازم
مما قيل من الشروط لان الاستناد الى الحس يوجب ان يكون المحسوس عالمين به واما ما يرجع الى المستمعين
فان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه به قبل ذلك والا كان تحصيلا للحاصل وهو ممتنع
ومن زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط سبق العلم بذلك المجموع على حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم
انه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عنده حاصل عقيب خبر التواتر بخلق الله فان خلق العلم
لم يعلم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق لم يعلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط
العلم بحصول هذه الشروط عنده حصول العلم بخبر التواتر لا ان ضابط حصول العلم بخبر التواتر سبق
حصول العلم بهذه الشروط ثم اختلف قولا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دون ذلك
كالاربعة بينة شرعية تزكى بالاجماع لتحصيل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك وقيل
اقل ذلك اثنا عشر بعدد النقباء المبعوثين من بني اسرايل على ما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وانما
خصهم بذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل اقله عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مايتين
وانما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به وقيل اقل ذلك اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة وقيل اقله
سبعون لاختيار موسى على ما قال تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم بذلك
لحصول العلم بما يخبرون به والصحيح انه لا ينحصر في عدد وضابط ما يحصل العلم عنده واقل عدد يحصل به
العلم معلوم لله غير معلوم لنا فانا قاطعون من غير علم بعدد خاص لا متقدما ولا متاخرا فانا لا نجد من
انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود بصرة وواسط وغير ذلك من المتواترات عنده ولو كلفنا
انفسنا معرفة ذلك عند توارد المخبرين بامر من الامور بترقب الحالة التي يكمل علمنا فيها بعد تزايد
ظننا بخبر واحد بعد واحد لم نجد اليه سبيلا لعادة بل العادة تقطع السبيل الى وجدانه فانه حصل بتزايد
الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بعد نقصه بالتدريج الخفي والقوة البشرية لا تفي بمعرفته وادلة
الحاصرين لعدد التواتر في مقدار بعينه مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها وملايمتها للمطلوب مضطربة
فان حصول العلم غير لازم عند عدد معين ضرورة فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن ان لا يحصل
العلم به لقوم آخرين ولو كان ذلك العدد موجبا للعلم ضابطا لحصوله لما اختلف والاختلاف واقع بسبب
الاختلاف في القراين المحرمة المقترنة بالخبر وقوة سماع المستمع وفهمه وادراكه للقراين واختلاف الوقايع

فی عظمها وحقارتها واختلف فی شروط منها اختلاف مواطنهم وتنای اماكنهم ای تباعدها وان لا تحويهم بلد
ولا يحصيهم عدد وهذا ليس بحق لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد لقضية شاهدوها وقد شرط فخر الاسلام
ان يروی الخبر قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطوهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا
الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه فقد اشار الی شروط بعضها متفق عليها وبعضها
مختلف فيها فقوله لا يتوهم تواطوهم ويدوم هذا الحد يشير كل منهما الی شرط متفق عليه وقوله وذلك ان يرويه
قوم لا يحصى عددهم يشير الی اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر لانه متی كانوا محصورين كان لامكان
التواطو مدخل فی اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم ومحلاتهم لانه اشد تاثيرا فی دفع امكان التواطو
قوله وعدالتهم يشير الی اشتراط الاسلام والعدالة كما ذهب اليه قوم لان الاسلام والعدالة ضابط الصدق
والحفظ والكفر والفسق عرضة الكذب والمجاز فيه ولهذا السبب جعل اجماع المسلمين العدول حجة قاطعة
ولانه لو وقع العلم بتواتر خبر الكفار للزم العلم لصدق النصارى فيما اخبروا به من قتل المسيح وصلبه وبما
نقلوا عنه من كلمة التثليث وقال من لم يشترط ذلك هذا باطل لانا قاطعون بحصول العلم بخبر التواتر بدون
ذلك فان اهل بلد لجامع اذا اخبروا بواقعة حدثت لهم افاد العلم وان كانوا محصورين كما لو اخبر
اهل قسطنطينية بقتل ملكهم مثلا والضابط فی التواتر الكثرة المانعة من التواطو على الكذب وحصول
الجماع بالاسلام للادلة السمعية دون العقلية واخبار النصارى باطل لم يتحقق فيه شرط التواتر لعدم
استواء الطرفين والواسطة فلا يكون خبرهم موجبا للعلم ومن الشروط المختلف فيها اشتراط الشيعة وجود
المعصوم فی المخبرين دفعا لتواطوهم على الكذب وهذا ايضا باطل بما ذكر ومنها اشتراط اليهود فی خبر
التواتر ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة لانه اذا لم يكن فيهم مثل هولاء فلا يومن تواطوهم على
الكذب لعدم خوفهم من المواخذة بخلاف ما اذا كانوا اهل ذلة ومسكنة فان خوف مواخذتهم بالكذب يمنعهم من
الكذب وهو باطل لحصول العلم باخبار الشرفاء العظماء الكبراء عن محسوس بل قد يكون حصول العلم بخبرهم
اسرع لترفعهم عن رذيلة الكذب لشرفهم وقلة مبالاة اهل الذلة والمسكنة بالكذب لخستهم وبالجملة لا يمسح لئن
يكون شیء من هذه الشروط اذ الحق كان حصول العلم بخبر التواتر معه اسرع من غيره اما ان يكون هذه شروطا
يتبع العلم بخبر التواتر عند انتفائه فلا قوله مسئلة اذا اشتملت اخبار التواتر على معنی كلی مشترك
بجهة التضمن او الالتزام مع الاختلاف فی الوقايع حصل العلم به كوقايع عنتر فی الحروب وحاتم فی الجود
وعلی فی الشجاعة لان الكل مخبرون به لكن لا يبعد ان يكون العلم بغيرها اسرع لاتحاد الفاظه ومعانيه وان
اتحد المدلولات من جهة التضمن والالتزام اقول اذا عرف ان التواتر يفيد العلم بالمخبر الواحد كالاخبار
عن قتل ملك او هجوم بلد فلو بلغ عدد المخبرين الی حد التواتر لكن اختلف اخبارهم فی وقايع مختلفة
مشتملة على معنی كلی مشترك داخل فی تلك الوقايع حتی يكون الاخبار دالة عليه من جهة التضمن او خارج عنها

[illegible]

عنها لازم لها حتی يكون الاخبار دالة عليه من جهة الالتزام حصل العلم بذلك المعنی الكلی المشترك كالاخبار
التی وردت خارجة عن الحصر عن الوقايع عنتر فی حروبه ووقايع حاتم فی جوده ووقايع علی
رضی الله عنه فی شجاعته لان الكل مخبرون عن ذلك المعنی المشترك ضرورة اخبارهم عن جزئياته اما بجهة التضمن
او بجهة الالتزام فكان معلوما من اخبارهم لكن لا يبعد ان يكون حصول العلم بغيره ای بما يثبت بالتواتر الاول
اسرع من حصول العلم به لاتحاد الفاظه ومعانيه بخلاف هذا الاخير لاختلاف الفاظه وان اتحد المدلولات
من جهة التضمن او الالتزام قوله فصل فی خبر الواحد وفيه اربعة اقسام الاول فی حقيقته خبر الواحد
خبر لم ينته الی التواتر والمشهور وقيل ما افاد الظن وهو غير مطرد فان القياس يفيده وغير منعكس
فی خبر لا يفيده وينقسم الی ما لا يفيده عند تعارض الاحتمالات والی ما لا يفيده عند ترجح احدها وفی الاحكام
اذا اردت تعلقه على ثلثة سمی مشهورا وشرط فخر الاسلام ان يكون احادی الاصل متواتر الفرع فيضلل جاحده
ويرد به على الكتاب كالرجم ومسح الخف والتتابع فی الكفارة وهو يوجب علم طمانينة لما فيه من التواتر
شرع فی خبر الواحد وفيه اربعة اقسام الاول فی حقيقته الخبر الثانی فی شرايط وجوب العمل به الثالث فی مستند
الراوی الرابع فيما اختلف فی رد خبر الواحد به القسم الاول فی حقيقة خبر الواحد وما يتعلق به من المسايل
خبر الواحد خبر لم ينته الی حد التواتر والمشهور وقيل خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد لان القياس
مفيد للظن ليس هو بخبر واحد فقد وجد الحد بدون المحدود وغير منعكس فان واحدا اذا اخبر بخبر
ولم يفد الظن فهو خبر واحد وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود بدون الحد وخبر الواحد ينقسم الی
ما لا يفيد الظن اصلا وهو ما تعارض فيه الاحتمالات على السواء والی ما يفيد الظن وهو ما ترجح فيه احد الاحتمالات
فی النفس من غير قطع وفی الاحكام اذا ارادت نقله الخبر على ثلثة سمی مشهورا وشرط فخر الاسلام ان يكون
احادی الاصل متواتر الفرع فانه قال المشهور ما كان من الاحاد فی الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم
تواطوهم على الكذب وهم القرن الثانی بعد الصحابة ومن بعدهم واولئك قوم ثقات لا يتهمون فصار بشهادتهم
وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالی ای المشهور خبر كان من الاحاد فی الابتداء انتشر فی القرن
الثانی حتی رواه جماعة لا يتصور تواطوهم على الكذب وحكم المشهور ان يضلل جاحده لان التابعين لما
اتفقوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اجتماعهم على القبول الا لكامح حجتهم عليه وليس ذلك الا
تعيين جانب الصدق فی الرواة فيضلل من جحده ولا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يفضی الی تكذيب
الرسول صلی الله عليه وسلم لانه لم يسمع من الرسول صلی الله عليه وسلم عدد لا يتصور تواطوهم على الكذب بل هو خبر
واحد قبله العلما فی العصر الثانی وانما يودی الی تخطئة العلما فی القبول واتهامهم بعدم التامل كونه
عن الرسول صلی الله عليه وسلم بغاية التامل وتخطيه العلما ليست بكفر بل هی بدعة وضلال بخلاف المتواتر
فانه يفضی الی تكذيب الرسول صلی الله عليه وسلم اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه وتكذيب الرسول كفر وهو موقوف

الواحد

خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى التي هي عندك النسخ كزيادة الرجم في حق المحصن
بقوله صلى الله عليه وسلم والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجم النبي صلى الله عليه وسلم ماعزا وغيرهما ومسح
الخف بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة أيام
متتابعات وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فإن عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول
المحصن كما يتناول غيره فزيادة الرجم ينسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وأرجلكم يتناول حالة لبس
الخف في إيجاب الغسل فزيادة المسح نسخ الحكم في هذه الحالة وكذا فصيام ثلاثة أيام بإطلاقه يستدعي جواز قوله م
التفرق والتتابع فيه فتقييده بالتتابع نسخ جواز التفرق والخبر المشهور دون المتواتر يوجب علم طمأنينة
لا علم يقين قوله [illegible] م خبر العدل يفيد الظن لترجح الصدق بالعدالة وانتفاء اليقين بالاحتمال
وأحمد في رواية يفيد العلم ويطرد في كل واحد ومنع بعض المحدثين الاطراد وقيل يفيده بقرينة والأكثرون
لا يفيده مطلقا واختار في الأحكام حصوله مع القرائن وامتناعه عادة دونها واستدل لو أفاد بمجرده
لتناقض معلومان عند إخبار عدلين بمتناقضين وأيضا لما تزايد بثان والثالث لعدم قبوله الزيادة
فإن قيل فإنا نجد بعض العلوم أجلى كالضروري مع المكتسب قلنا ممنوع فإنها يشترك في انتفاء
احتمال النقيض وذلك التفاوت ليس في نفس العلم بل في افتقار النظري إلى النظر دون الآخر وأيضا يلزم ثبوت
نبوة المخبر بها عن نفسه بغير معجزة والحكم بشهادة واحد من غير تزكية ولوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد
ولعورض به التواتر ولامتنع التشكيك بمعارضة وذلك خلاف الإجماع وأما إفادته العلم مع القرائن فإنا نجزم
بخبر موت ولد ملك إذا احتفت به قرينة أن لا مريض عنده غيره مع خروج النساء على هيئة منكرة معتادة في موت
مثله والعويل وخروج الملك وراء الجنازة كذلك ولا يقال علم ذلك بمجرد القرائن لأنا نقول لولا الخبر لجاز أن يكون سع جم
في موت آخر قالوا ولا تقف ما ليس لك به علم وأجمعنا على اتباع خبر الواحد ولولا إفادته العلم لكان الإجماع
على مخالفة النص وأيضا إن يتبعون إلا الظن فلولا إفادته لكنا مذمومين على اتباعه ولو لم يفده لما وجبه
عند كثرة العدد إلى حد التواتر لأن الحكم مركب من الآحاد ولما أبيح قتل المقر بالقتل ولا بينة عليه ولما أقيم
حد لكونه قاضيا على العقل وراء الذمة واستدل بخصوص أن عليا كان يستحلف الراوي ويستثني
أبا بكر قاطعا بصدقه قلنا وجوب العمل به بناء على الإجماع وهو قاطع فاتباعه اتباع العلم والمنع من
اتباع غير العلم هو فيما يراد فيه العلم كالاعتقادات القطعية وحكم الجملة قد يغاير حكم الآحاد وقد
تقدم والأحكام الشرعية تبنى على الظن بإجماع السلف وغاية الأثر أن عليا رضي الله عنه صدق أبا بكر
من غير يمين لاختصاصه بزيادة العدالة والتصديق بناء على غلبة الظن جائز وإن لم يكن قطعيا ۝
اختلفوا في الواحد العدل إن أخبر هل يفيد العلم والحق أن خبر العدل الواحد يفيد الظن لترجح
صدقه بسبب العدالة وإسقاطه بسبب الاحتمال المنافي لليقين وذهب أحمد في رواية إلى أن خبر العدل

الواحد

الواحد يفيد العلم اليقيني من غير قرينة وكون الخبر الواحد مفيدا للعلم في خبر كل واحد ومنع بعض
المحدثين الاطراد فإنه قد يوجد إفادته للعلم في بعض الصور من غير أن يطرد وقيل خبر العدل الواحد
يفيد العلم بقرينة وذهب الأكثرون إلى أنه لا يفيد العلم اليقيني مطلقا لا بقرينة ولا بغير قرينة واختار صاحب
الأحكام حصول العلم بخبره إذا احتفت به القرائن وامتناع حصول العلم عادة دون القرائن واستدل
على أن خبر الواحد العدل لو أفاد العلم بمجرده من غير قرينة لتناقض معلومان واللازم ظاهر البطلان وبيان
الملازمة أنه لو أخبر عدل واحد بأمر وعدل آخر بضد ذلك الخبر والتقدير أن خبر العدل الواحد يفيد العلم
يلزم إفادة خبر كل منهما العلم بما أخبر به فيلزم تناقض المعلومين وأيضا لو كان خبر العدل الواحد مفيدا
للعلم لما تزايد الاعتقاد بذلك المخبر بخبر ثان وبخبر ثالث واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة أن العلم
غير قابل للتزايد والنقصان فإن قيل العلم قابل للزيادة والنقصان وكيف لا فإنا نجد بعض العلوم
أجلى من بعض وأظهر كالعلم الضروري فإنه أجلى وأظهر من العلم المكتسب أجيب بأن كون بعض العلوم أجلى
من بعض ممنوع فإن العلوم تشترك في انتفاء احتمال النقيض عنها قطعا ولولا ذلك لم تكن العلوم متشاركة في انتفاء
احتمال النقيض عنها لما كانت علوما بل ظنونا والتفاوت الواقع بين العلم الضروري والعلم النظري
ليس في نفس العلم بل من جهة افتقار النظري في حصوله إلى النظر دون الآخر أي الضروري وأيضا لو كان
خبر العدل الواحد مفيدا للعلم بمجرده من غير قرينة للزم العلم بنبوة من أخبر بالنبوة عن نفسه من غير حاجة إلى
معجزة دالة على صدقه وللزم أن يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد من غير تزكية فيلزم الحكم بشهادة
شاهد واحد من غير تزكية إذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان وأيضا لو كان خبر العدل الواحد
مفيدا للعلم بمجرده من غير قرينة لوجب تخطئة مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه وتبديعه إن كان ذلك مما
يبدع بمخالفته ويفسق ولعورض بخبر العدل الواحد التواتر ولامتنع التشكيك بما يعارضه كخبر التواتر
وكل ذلك خلاف الإجماع وأما إفادة خبر العدل الواحد العلم مع القرائن فإنا نجزم لو أخبر عدل واحد
بموت ولد ملك إذا احتفت به قرينة أن لا مريض عند الملك سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة حاسرات
متبرجات لاطمة خدودهن ناتفات شعورهن معتادة في موت مثله وخروج الملك وراء الجنازة كذلك
أي حاسر الرأس وهو يلطم وجهه مضطرب البال مشوش الحال على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار
والهيبة والمحافظة على أسباب المروءة لكان كل عاقل سمع ذلك الخبر وشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك
المخبر ويحصل له العلم بخبره كما يعلم صدق خبر التواتر ووقوع مخبره لا يقال علم موت ولد الملك في الصورة
المفروضة بمجرد القرائن لاستقلال تلك القرائن المذكورة بإفادة العلم بالموت سواء وجد الخبر أو لم يوجد
لأنا نقول لولا الخبر بموته لجوزنا موت شخص آخر غيره تشهد هذه القرائن القائلون بأن خبر العدل ولد عنده
الواحد يفيد العلم بمجرده من غير قرينة قالوا لولا إفادة خبر الواحد العدل لما جاز اتباع خبر الواحد في أحكام

الشرع ولزوم العمل به واللازم باطل فانا اجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد العدل ولزوم العمل به في
احكام الشرع بيان الملازمة ان الله تعالى نهى عن اتباع غير العلم حيث قال ولا تقف ما ليس لك به علم
وايضا لو لم افادته العلم لكان الاجماع على مخالفة النص واللازم باطل فان الاجماع على مخالفة النص ممتنع بيان
الملازمة ان الله تعالى نهى عن اتباع غير العلم فالاجماع على جواز اتباع خبر العدل اجماع على مخالفة النص اذا لم يكن
مفيدا للعلم وايضا فان الله تعالى ذم على اتباع الظن بقوله ان يتبعون الا الظن وقوله وما يتبع اكثرهم
الا ظنا وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلو لا افادة خبر الواحد العدل لكنا مذمومين على اتباعه وهو خلاف العلم به
الاجماع ولو لم يفد خبر العدل الواحد العلم لما اوجب الخبر العلم عند كثرة العدد الى حد التواتر لان الكل
مركب من الآحاد فما جاز على الخبر الاول جاز على الثاني والثالث وهلم جرا الى آخر الاخبار ولو لم يفد خبر
الواحد العدل العلم لما ابيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولا تعزيره على قتله ولما امر حد باخبار الآحاد لكون ذلك
قاضيا على دليل العقل وبراءة الذمة واستدل من خصص وفرق بين خبر وخبر ببعض الحشوية بان عليا كرم الله وجهه
قال حدثني احد بحديث الا استحلفته سوى ابي بكر صدق ابا بكر وقطع بصدقه وهو واحد فلنا اما الآيات
فالجواب عنها من وجهين احدهما ان وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه في الوجوبات بناء على انعقاد
الاجماع على ذلك والاجماع قاطع فاتباعه اتباع للعلم لا اتباع لما ليس بعلم ولا اتباع للظن وثانيهما ان
المراد بالمنع من اتباع ما ليس بعلم واتباع الظن في الآيات المنع فيما يراد فيه العلم كالاعتقادات القطعية
في اصول الدين من اعتقاد وحدانيته تعالى واعتقاد ما يجوز عليه وحكم الحكم فيها بحكم الآحاد وقد تقدم ما لا يجوز
ذلك فنحو ان لا يفيد كل واحد من الاخبار العلم والمجموع يفيده والاحكام الشرعية مبنية على الظن باجماع
السلف فانهم يقتصون ويقيمون الحدود بما يفيد الظن وغاية الاثر ان عليا رضي الله عنه صدق ابا بكر رضي الله عنه
وغيره ممن لم يحصل ظنه بخبره من غير يمين لاختصاصه بزيادة العدالة وعلو الرتبة والتصديق بناء على غلبة
الظن جائز في باب الظنون وان لم يكن قطعيا قوله مسئلة اذا اخبر واحد في حضرته عليه
الصلوة والسلم ولم ينكر عليه دل على صدقه ظنا وقيل قطعا والا لانكر قلنا يحتمل انه لم يسمعه او لم يفهمه
او قد بينه او علم ان الانكار لا يفيد او رأى تأخيره وان كان دنيويا فيحتمل عدم العلم به ولو قدر عدم الجميع
فالصغيرة غير ممتنعة ومع الاحتمال لا قطع ۝ اذا اخبر واحد في حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينكر
الرسول عليه دل عدم انكار الرسول عليه السلم على صدق ذلك الخبر ظنا وقيل دل على صدقه قطعا لانه
لو كان كاذبا لانكر النبي صلى الله عليه وسلم والا كان مقررا له على الكذب مع كونه محرما وذلك ممتنع في حق
النبي عليه السلم وهو غير صحيح فانه من الجائز ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يسمعه وان غلب على الظن
السماع وبتقدير ان يعلم سماعه له يحتمل انه عليه السلم لم يفهمه وان غلب على الظن فهمه له وبتقدير ان يكون
قد فهمه فان كان متعلقا بالدين وقدر كونه كاذبا فيه فيحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم قد بينه له او علم النبي صلى الله عليه وسلم
ان

ان انكاره عليه لا يفيد او رأى النبي صلى الله عليه وسلم المصلحة في تاخير الانكار عليه الى وقت آخر وان كان ذلك
الخبر متعلقا بامر دنيوي فيحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم كونه كاذبا فيما اخبر به وان ظن علمه به وبتقدير
ان يكون النبي عالما بكونه كاذبا يحتمل انه امتنع عن الانكار عليه لمانع او لعلمه بانه لا فائدة في الانكار عليه وبتقدير
عدم ذلك كله يحتمل ان يكون ذلك من الصغاير والصغيرة غير ممتنعة على الانبياء ومع هذه الاحتمالات عدم
الانكار لا يدل على صدقه قطعا وان دل عليه ظنا قوله مسئلة وكذا الواحد بحضرة جمع عظيم وسكتوا
عن تكذيبه وقيل يقطع بصدقه لانه يمتنع عادة جهل الكل بكذبه ومع الاطلاع فهي حاكمة بان السكوت مع اختلاف
الاراء والامزجة دليل الصدق قلنا يحتمل انهم لا يعلمون كذبه او علمه بعضهم وسكتوا او علموه ومنعهم عن الانكار
مانع ولا قطع مع الاحتمال ۝ وكذا اذا اخبر واحد بحضرة جمع عظيم بخبر عن امر محسوس وسكتوا عن تكذيبه دل
على صدقه ظنا وقيل يقطع بصدقه لانه يمتنع عادة جهل جميعهم بكذبه ومع الاطلاع على كذبه فالعادة
حاكمة بان سكوت الجمع العظيم مع اختلاف امزجتهم واختلاف دواعيهم وارائهم عن التكذيب دليل صدقه
قلنا يحتمل انهم لا يعلمون كذبه ولا واحد منهم والعادة لا تحيل اطلاع واحد على امر لم يطلع عليه غيره او يحتمل انه
علم بعضهم كذبه وسكتوا عنه والعادة لا تحيل سكوت الواحد والاثنين عن تكذيبه وبتقدير انهم جميعا
علموا الكذب يحتمل ان يمنعهم عن الانكار عليه مانع ومع هذه الاحتمالات لا قطع بصدقه قوله مسئلة وكذا
لو رواه ثم اجمعت الامة على العمل به وقطع ابو هاشم وابو عبد الله البصري في آخرين بصدقه قالوا والا كان
عملهم خطأ ولا اجماع على خطأ قلنا يحتمل ان يكون عملهم او عمل بعضهم بغيره ومع عمل الكل فهم مكلفون بالعمل
المظنون فلم يكن خطأ ۝ وكذا لو روى واحد خبرا ثم رأينا ان الامة اجمعت على العمل بمقتضاه دل عمل الامة
به على صدقه ظنا وقطع ابو هاشم وابو عبد الله البصري في آخرين من المعتزلة بصدقه قالوا لو لم يكن ذلك الخبر
صدقا لكان عمل كل الامة بمقتضاه خطأ ولا اجماع على الخطأ قلنا يحتمل ان يكون عملهم او عمل بعضهم بغير هذا
الخبر وبتقدير عمل الكل به لا يدل على صدقه قطعا لان الامة مكلفون بالعمل بما هو مظنون الصدق وعملهم
بمقتضى لزم بمقتضاه مع تكليفهم بالعمل بمظنون الصدق لا يكون اجماعهم خطأ قوله مسئلة اذا انفرد مخبر
بما تتوفر الدواعي على نقله مع مشاركة خلق كثير كما اذا انفرد بان ملك مدينة قتل على المنبر في الجمعة وسط
الجامع دل على كذبه قطعا خلافا للشيعة لنا انا نجد من انفسنا العلم بكذبه فان الطباع مجبولة على نقل
كل معلوم وان صغر فكيف بالامور العظام في الجمع العظيم فالعادة حاكمة باستحالة السكوت عنه ولو جاز
كتمانه لجاز كتمان مثل بغداد ومصر وهو محال وبمثله عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن والنص على امام
فانه لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله والتشكيك فيه شغب فلا يسمع فان قيل يجوز ان يدعوهم الى
الكتمان داع لغرض يعمهم او اغراض والوقوع شاهد فان النصارى لم ينقلوا كلام المسيح في المهد
ونقلوا ما دونه ونقل المسلمون القرآن متواترا وما دونه من المعجزات احادا كانشقاق القمر وتسبيح الحصى
المعجزات

وسبح الماء من اصابعه وحنين الجذع وصفه دخول مكة من عنوة او صلح وافراد الاقامة وتثنيتها و
وافراد الحج وقرانه الى غيرها قلنا العادة تحيل صارف الداعي كما تحيل اتفاق الكل على طعام واحد وكلام
المسيح لم يكن زمن اشتهاره فنقله الاحاد وكذا نقل ما سوى القران كالانشقاق فانه اية ليلية غير منتظرة
فاختص بنقله من رآه ولهذا كذا القرآن فانه لم يزل يردده بينهم ايام عمره فلم يبق الا من علم به فاستحال
تواطؤهم على عدم نقله واما دخول مكة فالمشهور دخوله قهرا وغلبة والمخالف اشتبه عليه ما دار بينه
من قتله خالدا ولا يبعد طرو الاحاد والاختلاف في الاقامة وامثالها يحتمل ان يستند الى اختلاف السماع
وجواز الامرين والافراد في الحج وامثاله ليس مما يجب ظهوره لتعلقه بالنية اذا انفرد مخبر واحد
بنقل ما توفر الدواعي على نقله مع مشاركة الجم الغفير والخلق الكثير له في المشاهدة كما اذا انفرد مخبر واحد
بان ملك بغداد قتل عقيب صلوة الجمعة في وسط الجامع دل ذلك على كذبه قطعا خلافا للشيعة لنا
انا نجد من انفسنا العلم اليقيني بكذبه فان الطباع مجبولة على نقل كل معلوم والتحدث بكل ما عن حتى
ان العادة تحيل كتمان ما لا يؤبه له مما جرى من الامور وان صغر فكيف بالامور العظام والخطوب الجسام
في الجمع العظيم والنفوس متشوقة الى معرفته وفي نقله صلاح للخلائق فالعادة حاكمة باستحالة السكوت
عن نقل ذلك ولو جاز كتمان ذلك لجاز ان يوجد مثل مصر وبغداد ولم يخبر احد عنه وذلك محال عادة وبمثل
هذا عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن وادعى النص على امام بعينه وحيث انه لو وجد ذلك
لتوفرت الدواعي على نقله واشاعته والتشكيك في هذا شعب والاسمع ولا ناظر عليه فان قيل العادة
انما تحيل اتفاق الجم الغفير على كتمان ما جرى بمشهد منهم من الامور العظام اذا لم يكن الداعي على الكتمان
معارضا لداعي الاظهار والاشاعة ويجوز ان يدعوهم الى الكتمان داع لغرض واحد يعم الكل نظرا الى مصلحة
تتعلق بالكل في امر الولاية واصلاح المعيشة او خوف ورهبة من عدو غالب وملك قهار ولاغراض
متعددة كل غرض لواحد والوقوع دال وشاهد عليه فان النصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن الحصر
لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه من اعجب احداث حدث في الارض ومن اعظم ما تتوفر الدواعي حادثة
على نقله ونقلوا ما دون ذلك من معجزاته ونقلوا المسلمين القران متواترا وما دون القرآن من معجزات
النبي صلى الله عليه وسلم نقلوا احادا مع ما تتوفر الدواعي على نقله مع شيوعه فيما بين الصحابة والجمع
الكثير كالانشقاق القمر وتسبيح الحصى في يده ونبع الماء من بين اصابعه وحنين الجذع اليه وتسليم
الغزالة عليه وصفه دخول مكة من عنوة او صلح وكافراد الاقامة وتثنيتها وافراد الرسول صلى الله عليه وسلم
في الحج وقرانه الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى كثرة قلنا قد بينا ان العادة تحيل اتفاق الجم الكثير
على كتمان ما جرى بينهم من الوقايع العظيمة قولهم ذلك انما يصح لو لم الداعي الى الكتمان قلنا والكلام فيه فان توجد
العادة انما تحيل اشتراك الجم الغفير في قيام الداعي الى الكتمان كما تحيل اتفاق الكل في الداعي الى طعام

واحد

واحد في وقت واحد وكلام المسيح في المهد انما هو بحضرة نفر يسير لانه لم يكن زمن اشتهاره وظهور
امره فنقله الاحاد وكذا نقل ما سوى القرآن كالانشقاق وغيره فانما نقله الاحاد لانه لم يوجد شيء من ذلك
بمشهد من الخلق العظيم بل انما جرى ما جرى منها بحضور طائفة يسيرة ولا سيما انشقاق القمر فانه اية ليلية
غير منتظرة ووقت والناس بين نائم وغافل في لمح البصر ولم يكن النبي عليه السلام قد دعاهم الى رؤيته ولا نبههم
على ذلك سوى من رآه من النفر اليسير فاختص بنقله من رآه ولا كذلك القرآن فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يردده بين
الخلق الكثير ايام عمره فلم يبق احد من الجمع العظيم في زمانه الا وقد علمه وشاهده فلذلك استحال تواطؤهم على عدم
نقله واما دخول مكة فقد نقل الجمع الكثير والمشهور انه دخلها عنوة متسلحا بالالوية على سبيل القهر والغلبة
والمخالف من الفقهاء اشتبه عليه دخول النبي عليه السلام على سبيل القهر او الصلح بما دار بينه من قتله
خالد بن الوليد ولا يبعد طرو ذلك من الاحاد والاختلاف في افراد الاقامة وتثنيتها وامثالها
يحتمل ان يستند الى اختلاف السماع وجواز الامرين فانه يحتمل ان المؤذن كان يفرد تارة ويثني
اخرى فنقل كل بعض ما سمعه واهمل الثاني لعلمه بانهما من الفروع المتسامح فيها وافراد النبي صلى الله عليه وسلم
وقرانه في الحج وامثاله انما نقله الاحاد لانه ليس مما يجب ظهوره لتعلقه بالنية بل جاز ان يكون قد وقع
ذلك بحضرة جماعة يسيرة فلذلك انفرد به الاحاد قوله مسئلة يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا
خلافا للجبائي لنا لو ورد السمع به لم يلزم منه محال لذاته واحتمال الكذب والخطاء غير مانع والا لامتنع
في الشاهدين والمفتي قالوا لو جاز لجاز في الاصول ولجاز التعبد في الاخبار عن الله تعالى بغير معجزة
ولجاز في نقل القرآن ولزم التناقض بالتعارض قلنا الفروع مظنونة بالاجماع والعادة تحيل صدقه
بغير انه يجوز التعبد بخبر الواحد عقلا خلافا للجبائي وجماعة من المتكلمين لنا لو فرضنا ورود السمع
اي الشرع بالتعبد بالعمل بخبر الواحد اذا غلب على الظن صدقه لم يلزم منه محال لذاته عقلا ولا معنى
للجواز العقلي الا هذا وغاية ما يقدر في امتناعه احتمال كونه كاذبا او مخطئا وذلك لا يمنع من التعبد به
لانه لو كان احتمال الكذب والخطاء مانعا من جواز التعبد به لمنع التعبد بالعمل في الشاهدين والمفتي
ضرورة احتمال الكذب والخطاء على الشاهد والمفتي والمانعون من جواز التعبد به عقلا قالوا لو جاز
ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع لجاز ورود التعبد به في الاصول ايضا كذلك وايضا لو جاز
ورود التعبد بقبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول صلى الله عليه وسلم عند ظننا بصدقه
لاحتمال كونه مخطئا لجاز ورود التعبد بقبول خبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية بغير معجزة
وايضا لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد لجاز التعبد به في نقل القرآن وهو محال وايضا لو جاز ورود
التعبد بخبر الواحد للزم التناقض ضرورة التعارض بين خبر الواحد وبين خبر آخر وهو ممتنع على الشارع
قلنا الفروع مظنونة بالاجماع بخلاف الاصول فانها مقطوعة فلهذا جاز ورود التعبد بخبر الواحد

يعني بعجز العادة فيه والقرآن معجز يحكم بالتواتر والتناقض والترجيح او الوقف او التخيير ومذهب الاشعري ه

في الفروع دون الاصول والعادة تحيل صدق المخبر عن الله تعالى بالرسالة بغير معجزة مصدقة له
والقران معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم الدال على صدقه فحكم العادة فيه بالتواتر فان العادة تقضي بانه
لا بد وان يكون طريق اثباته قاطعا وخبر الواحد ليس كذلك فيعتبر التواتر فيه لا في احكام الشرع
فان ما ثبت منها بخبر الواحد ظنية غير قطعية والتعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما ترجح منهما وبتقدير
عدم الترجيح مطلقا يمكن ان يقال بالتخيير بينهما وبتقدير امتناع التخيير يندفع التناقض بالوقف فقوله
مسألة يجب العمل بخبر الواحد خلافا لقوم والجمهور انه بالسمع والقفال وابن سريج وابو الحسين بالعقل لنا
المحلم
اجماع الصحابة على العمل به بدليل ما نقل من الوقايع التي لا يكاد يحصى على علمهم ومن اطلع عليها حصل
له العلم العادي بدليل عمل ابي بكر بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة وعمر بخبر عبد الرحمن في
اخذ الجزية من المجوس وبخبر حمل في الغرة وقال لولم نسمع هذا لقضينا بغيره وبخبر الضحاك بانه
عليه السلام كتب اليه ان يورث امرأة اشيم من دية زوجها فرجع اليه وبخبر عمرو بن حزم بان في كل اصبع
عشرا وعثمان بخبر فريعة بنت مالك ان عدة الوفاة في منزل الزوج وابن عباس بخبر ابي سعيد في الربا
في النقد ورجع اليه وتحول اهل قبا بخبر الواحد وعمل الصحابة بخبر ابي بكر الايمة من قريش والانبيا يدفنون
حيث يموتون ونحن معاشر الانبيا لا نورث وكذلك التابعون وغير ذلك فان قيل احاد فيلزم الدور
ويحتمل ان يكون علمهم بغيرها وان سلم فهم البعض فلا اتفاق وان سلم عدم الانكار لكن ابو بكر انكر على
المغيرة حتى رواه محمد بن مسلمة ورد عمر خبر ابي موسى في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد ورد علي خبر
ابي سنان في المفوضة وكان يحلف غير ابي بكر وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله
وان سلم لكنها مخصوصة قلنا متواترة في المعنى كشجاعة علي وجود حاتم والسياق دليل ان العمل
بها والعادة تحيل العمل بغيرها وهو غير منقول والشيوع مع عدم الانكار اتفاق واما الانكار فانكر
عند الارتياب وعمل بها مع عمل لظهورها دون خصوصها كظاهر الكتاب والمتواتر وايضا فبالتواتر
انه عليه السلام كان يبعث الاحاد الى النواحي لتبليغ الاحكام مع العلم بتكليف المبعوث اليهم العمل بمقتضاه
ابو الحسين العقل يوجب العمل بظن تفصيل جملة علم وجوبها عقلا فان العدول اذا اخبروا بمضرة اكل
شيء والقيام من تحت حائط مايل وجب لاشتماله على تفصيل واجب معلوم وهو اجتناب المضار
والرسول صلى الله عليه وسلم مبعوث للمصالح ودفع المضار فالخبر تفصيل لواجب بانه في العقلي ليس
بواجب بل هو اولى وان سلم فممنوع في الشرع وان سلم فهو قياس ظني في الاصول ه القايلون بجواز
التعبد بخبر الواحد عقلا اختلفوا في وجوب العمل به فذهب الاكثرون منهم الى انه يجب العمل بخبر
الواحد خلافا لقوم منهم الرافضة والقاساني وابن داود والقايلون بوجوب العمل به اختلفوا
فالجمهور منهم انه يجب العمل بخبر الواحد بالسمع واحمد والقفال وابن سريج من اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري

والمعتزلة

من المعتزلة ذهبوا الى انه يجب العمل به بالدليل العقلي لنا اجماع الصحابة على وجوب العمل به بدليل
ما نقل عن الصحابة من الوقايع المختلفة الخارجة عن الحصر التي لا يكاد يحصى كثرة على عملهم بخبر الواحد
ومن اطلع على تلك الوقايع حصل له العلم العادي بوجوب العمل به منها ما روي ان ابا بكر رضي الله عنه
عمل بخبر المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراث الجدة ان النبي صلى الله عليه وسلم اطعمها السدس فجعل لها السدس
وعمل عمر رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وهو قوله عليه السلام سنوا بهم سنة
اهل الكتاب وبخبر حمل بن مالك في الغرة وهو قوله كنت بين جاريتين لي يعني ضرتين فضربت احديهما
الاخرى بمسطح فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا
وبخبر الضحاك بن سفيان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب اليه ان يورث امرأة اشيم الضبابي من دية
زوجها اشيم ورجع عمر اليه وبخبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرا فان عمر راى في اصابع الخمس
نصف الدية في الخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والمسبحة عشرة عشرة وفي الابهام خمسة عشر
وعمل عثمان وعلي رضي الله عنهما بخبر فريعة بنت مالك ان عدة الوفاة في منزل الزوج وهو انها قالت جئت
الى النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاة زوجي استاذنه في موضع العدة فقال عليه السلام امكثي حتى تنقضي عدتك
وعمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري في الربا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة فرجع
اليه وتحول اهل قبا بخبر الواحد ان القبلة قد نسخت فالتفتوا الى الكعبة بخبره وعمل الصحابة جميعا بخبر
ابي بكر رضي الله عنه الايمة من قريش والانبيا يدفنون حيث يموتون ونحن معاشر الانبيا لا نورث ما تركناه
صدقة وكذلك التابعون عملوا بخبر الواحد كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة
بن زيد وابي سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء ومجاهد
وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والمصرين الى حين ظهور المخالفين من غير نكير فان قيل ما ذكرتم من الاخبار
في اثبات كون خبر الواحد حجة اخبار احاد وذلك يتوقف على كون اخبار الاحاد حجة فيلزم الدور ولئن سلم
عدم لزوم الدور يحتمل ان يكون علمهم بغيرها كنصوص متواترة او ما يعرف بهذه الاخبار من المقاييس او قراين
الاحوال ولئن سلم ان عمل هولاء المذكورين بها فهم بعض الصحابة فلا اتفاق فلا حجة فيه وان سلم ان عمل
البعض مع عدم انكار الباقين حجة فلا نسلم عدم الانكار فان ابا بكر رضي الله عنه انكر على المغيرة حتى رواه
محمد بن مسلمة ورد عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول اذا استاذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يوذن له فلينصرف حتى روى معه ابو سعيد الخدري
ورد علي رضي الله عنه خبر ابي سنان الاشجعي في المفوضة وكان علي رضي الله عنه لا يقبل خبر احد حتى يحلفه
غير ابي بكر رضي الله عنه وردت عائشة رضي الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وان سلم عدم الانكار
لكن الاخبار التي عملوا بها اخبار مخصوصة بلغوها بالقبول ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد على

سبيل العموم قلنا الجواب عنها ان الاخبار التي ذكرناها وان كانت احادها احادا فهي متواترة في المعنى
كالاخبار الواردة في شجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم والسابق دال على ان العمل بها فانه لو كان العمل بغير
الاخبار المذكورة لكانت العادة تحيل تواطوهم على عدم نقل لاسيما في موضع الاشكال وظهور اسنادهم في
العمل الى ما ظهر من الاخبار كيف والمنقول منهم خلاف ذلك حيث قال عمر لولم نسمع هذا لقضينا فيه بغير
هذا والشيوع مع عدم الانكار اتفاق وانما انكر من انكر عند الارتياب في عدالة الراوي او فوات
شرط او وجود معارض لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها وعملها من عمل لظهورها لا لخصوص تلك الاخبار
بحيث تحقق ظهور الصدق وجب العمل به وكظاهر الكتاب وظاهر المتواتر وايضا ثبت بالتواتر انه
صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى النواحي والقبايل لتبليغ الاحكام والاخبار وفصل الخصومات
وغير ذلك مع علمنا بتكليف المبعوث اليهم بالطاعة والانقياد لقبول قول المبعوث اليهم والعمل بمقتضى
ما نقول قال ابو الحسين في بيان وجوب العمل بخبر الواحد عقلا العقل يوجب العمل بظن تفصيل جملة علم
وجوبها عقلا بيان ذلك انه قد علم بالعقل وجوب التحرز عن المضار وحسن جلب المنافع فاذا ظننا صدق
من اخبرنا بمضرة تلحقنا كاكل شيء مسموم والقيام من تحت حايط مستهدم وجب عقلا الاحتراز لاشتماله
على تفصيل واجب معلوم وهو اجتنابنا بالمضار وهذا المعنى يتحقق في خبر الواحد فان الرسول صلى الله عليه وسلم
مبعوث ليبين الاحكام الشرعية المشتملة على المصالح ودفع المضار والخبر الواحد يفيد الظن في
تفاصيل تلك الاحكام والمصالح فوجب العمل به عقلا اجيب بان العمل بالظن في تفاصيل الاصل
المعلوم في العقلي ليس بواجب بل العمل بالظن فيه اولى وان سلم وجوب العمل بالظن في العقلي فوجوب
العمل الشرعي ممنوع لجواز ان يكون خصوصية الصور العقلية شرطا للوجوب او خصوصية الصور
الشرعية مانعة للوجوب فيها وان سلم وجوب العمل في الشرعي ايضا بالقياس على العقلي لكن هذا
القياس ظني والقياس الظني في الاصول غير مفيد قوله الثاني في شروطه منها العقل
والبلوغ امارة كماله فلا تقبل رواية الصبي اما قبل التميز فلكمال الخلل واما بعده فليس بعدم القدرة
على الضبط فان المراهق قادر ولا لما قيل لا يسمع اقراره على نفسه فعلى غيره اولى لانتقاضه بالعبد
والمحجور عليه بل لاحتمال الكذب كالفاسق واولى فانه مكلف يخاف الله تعالى والصبي غير مكلف ولو تحمل قبله
وادى بعده قبلت لعدم الخلل في التحمل والاداء والصحابة قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان في
مثله والسلف والخلف مجمعون على سماع الصبيان من المشايخ واعتبارا بالشهادة المحتمل قبل البلوغ والرواية
اولى ○ لما فرغ من القسم الاول شرع في القسم الثاني في شروط وجوب العمل بخبر الواحد والشروط
منها ما لابد منها ومنها ما ظن انها شروط وليست كذلك اما الشروط المعتبرة فهي اربعة منها العقل
والبلوغ امارته والعقل قوة نفسانية يدرك بها الانسان حقايق الامور كما يدرك بالحواس المحسوسات

كما

كما يدرك بالباصرة المبصرات ووجه اشتراط العقل ان الخبر كلام والكلام في اللغة موضوع لاظهار
المعنى الذي في النفس ولا يحصل ذلك بدون العقل ثم العقل قاصر يحدث في الانسان في حال الصبي
وكامل يبلغ اولى درجات الكمال والاعتدال والبلوغ امارة كماله فلا تقبل رواية الصبي اما قبل
التميز فلكمال الخلل فانه لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما يتحمله ويؤديه كالمجنون واما بعد
التميز فليس لعدم قدرته على الضبط فان المراهق قادر على الضبط متمكن منه ولا لما قيل من انه لا تقبل
اقراره على نفسه فلا يقبل قوله على غيره من طريق الاولى لانتقاضه بالعبد والمحجور عليه فانه لا يقبل اقراره
على نفسه وروايته مقبولة بالاجماع بل لاحتمال الكذب كالفاسق فانه اجمع على عدم قبول رواية الفاسق
لاحتمال كذبه فالصبي اولى ان لا تقبل روايته فان الفاسق مكلف يخاف الله والصبي غير مكلف لا يخاف الله
فيكون احتمال الكذب في حقه اظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق فكان اولى بعدم القبول ولو
تحمل الصبي الرواية قبل البلوغ وكان ضابطا لها واداها بعد البلوغ قبلت لانه لا خلل في تحمله ولا
في ادائه والذي يدل عليه ان الصحابة قبلوا رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم
من احداث الصحابة في مثله اي فيما تحملوه قبل البلوغ واداوه بعد البلوغ وان السلف والخلف
مجمعون على احضار الصبيان مجالس الحديث واسماعهم من المشايخ وقبول روايتهم لما تحملوه في حال الصبى
واعتبارا بالشهادة المتحمل قبل البلوغ فان الاجماع منعقد على ان ما تحمله الصبي من الشهادة قبل
البلوغ اذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته فالرواية اولى بالقبول فان التحرز في امر الشهادة
اكثر منه في الرواية ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد والاكثر على ردها ولم يختلف في قبول
روايته قوله ومنها الاسلام للاجماع على سلب الكافر اهلية الرواية لا لمنافاة الكفر الصدق
بل للتهمة العداوة واما الكافر بنحو التجسيم فمردود عند القاضي والغزالي وعبد الجبار وآخرين
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق وهذا فاسق وقبله ابو الحسين وغيره ان كان متنزها عن الكذب
لظهور صدقهم واختار في الاحكام الرد للفسق ○ الشرط الثاني اسلام الراوي والكافر ان لم
يكن منتميا الى الملة الاسلامية كاليهودي والنصراني ونحوهما فالاجماع على سلبه اهلية الرواية
وليس الاسلام بشرط لقبول الرواية لان الكفر مناف للصدق اذ لا منافاة بين الكفر والصدق
فان الكافر اذا كان عدلا في دينه معتقدا لحرمة الكذب يقع الثقة بخبره بل اشتراط الاسلام باعتبار
ان الكفر يورث تهمة زائدة في خبره يدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي تثبت بها احكام الشرع وهم
يعادوننا في الدين اشد العداوة ويحملهم المعاداة على السعي في هدم اركان الدين بادخال ما ليس
منه فيه واما الكافر المنتمي الى الملة الاسلامية كالكافر بنحو التجسيم فمردود الرواية عند القاضي
ابي بكر والغزالي وعبد الجبار واخرين لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت عند

اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلى درجات الفسق وقبل ابو الحسين وغيره روايته ان كان
متنزها عن الكذب محترزا عنه احتراز العدل عنه لظهور صدقه واختار صاحب الاحكام الرد للفسق
فان الاية ان كانت عامة بلفظها في كل فاسق فالكافر المتمي داخل تحتها وان لم يكن عامة بلفظها في كل
فاسق فهي عامة بالنظر الى المعنى المومى اليه وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على كون الآتي به
فاسقا مطلقا في كلام الشارع مع مناسبته له فكان ذلك علة للرد وهو متحقق فيما نحن فيه قوله
ومنها الضبط وهو الحفظ والفهم لمعنى الصيغة لغة وانما لم يعتبر في القرآن لان المقصود منه النظم
للاعجاز والمعنى تابع والسنة بالعكس حتى لو امكن نقلها بالصيغة اكتفي بالنظم ورجحان ضبطه وذكره
على سهوه هو الشرط لحصول غلبة الظن حينئذ فان جهل حمل على الاغلب فان قيل الظاهر ان لا يروي
العدل الا ما يذكره ولذلك انكر على ابي هريرة الاكثار وقبل قلنا لا يروي الا ما يعتقد انه يذكره لكن
لا يوجب غلبة ظن السامع وليس انكارهم لاختلال الضبط بل لان الاكثار يخاف معه ذلك وما قيل من
ان الخبر دليل والاصل الصحة فلا يترك بالاحتمال كالشك في الحدث بعد الطهارة مردود بانه لا يكون
دليلا ما لم يغلب الظن به ومع التساوي في الراوي او رجحان السهو يقع التردد في كونه دليلا لا
في خارج عنه بخلاف شك الحدث فانه وارد على يقين سابق بالطهر فلم يقدح ٥ الشرط الثالث
الضبط وهو الحفظ بالحزم بان يصرف همته الى السماع ويقبل بكليته عليه والفهم لمعنى الصيغة لغة اي المعنى
الذي أريد اللغوي او الشرعي قوله وانما لم يعتبر في القرآن اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل
ان نقل الحديث ممن لا ضبط له ليس بصحيح ونقل القرآن ممن لا ضبط له صحيح تقرير الجواب انما لم يعتبر
الضبط اي ضبط المعنى وفهمه في القرآن لان المقصود في القرآن النظم لان نظم القرآن معجز فان اعجازه متعلق
بالنظم والمعنى جميعا وكان النظم منه مقصودا كالمعنى والمعنى مودع في اللفظ فيكون المعنى تابعا للفظ
ولذلك حرم على الحائض والجنب قراءة القرآن وما حرم ذكر معناه بعبارة اخرى وكذلك جواز الصلوة يتعلق
بقراءة النظم دون المعنى عند العامة فاعتبر في نقل القرآن نظمه دون علم معناه والسنة بالعكس اي جعل
المعنى اصلا والنظم تابعا لان المعنى هو المقصود والناس يختلفون في النقل بالمعنى فصح النقل ممن يفهم
المعنى دون من لا يفهم حتى لو امكن نقل السنة بالصيغة فبذل المجهود في ضبط اللفظ وعجز عن ضبط المعنى
اكتفي باللفظ فكان صحيحا ايضا ورجحان ضبطه وذكره على عدم ضبطه وسهوه هو شرط لحصول غلبة
الظن بصدقه فيما يرويه فيتقدر برجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه او معادلته له لا يقبل روايته
لعدم حصول الظن بصدقه ضرورة مرجوحية الصدق والتساوي فان جهل حال الراوي في ذلك كان
الاعتماد على ما هو الاغلب من حال الرواة فيحمل على الاغلب وان لم يعلم الاغلب من ذلك فلا بد من الاعتبار
والامتحان فان قيل انه وان غلب السهو على الذكر او تعادلا فالراوي عدل والظاهر ان لا يروي العدل

الا ما يذكره ولذلك فان الصحابة انكروا على ابي هريرة الاكثار من روايته حتى قالت عائشة رضي الله عنها
رحم الله ابا هريرة لقد كان رجلا مهذارا في الحديث المهاس ومع ذلك قبلوا اخباره لما كان الظاهر
من حاله انه لا يروي الا ما يثق فيه بنفسه بضبطه وذكره قلنا الظاهر من حال العدل انه لا يروي الا
ما يعتقد انه يذكره لكن هذا لا يوجب غلبة ظن السامع بصحة روايته لانه اذا كان سهوه راجحا على
ذكره او مساويا لم يظن انه ما نسي وكان ناسيا وليس انكار الصحابة على ابي هريرة الاكثار في الرواية
لاختلال ضبطه وغلبة النسيان بل لان الاكثار مما لا يؤمن معه اختلال الضبط الذي لا يتعرض لمن قلت
روايته وان كان ذلك بعيدا وما قيل ان الخبر دليل والاصل فيه الصحة فتساوي الضبط والاختلال
والذكر والنسيان غايته انه موجب للشك في الصحة والشك في ذلك لا يقدح في الاصل فلا يترك الاصل
بالاحتمال والشك كما اذا شك في الحدث بعد ثبوت الطهارة فان الاصل الذي هو الطهارة لا يترك بشك
الحدث فمردود بان الخبر لا يكون دليلا ما لم يغلب الظن به ومع تساوي ذكر الراوي ونسيانه او رجحان
سهوه على ذكره لا يغلب الظن به بل يقع التردد في كونه دليلا لا في امر خارج عنه بخلاف شك الحدث
بعد ثبوت الطهارة فان شك الحدث وارد على يقين الطهارة السابقة فلم يقدح شك الحدث الطارئ
على الطهارة السابقة باليقين قوله ومنها العدالة وهي الاستقامة والتوسط وفي الاصطلاح هيئة
نفسانية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة وانما يتحقق باجتناب الكبائر وترك الصغائر
وروى ابن عمر الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر
واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في البيت الحرام وزاد علي السرقة وشرب الخمر وابو هريرة اكل الربوا
وما يدل على الخسة كسرقة لقمة وعلى نقص المروءة كالاكل في السوق والبول في الشارع والافراط في المزح الى
الاستخفاف وصحبة الاراذل ويعتبر في الشهادة بعد هذه البصر والحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة
والعداوة لانها تتوقف على تمييز يحصل بالبصر وكمال ولاية تعدم بالرق وتنقص بالانوثة والرواية لا تعتمدها
لان ما يلزم السامع فهو بالتزامه طاعة الشارع لا بالزام المخبر كالقاضي يلزمه القضاء بالتزامه لا بالزام
الخصم ولانه يلزمه ثم يتعدى بخلاف الشاهد ولا يلزم رد رواية العقير والعبد في الوكالة للزوم اعتقاده
في اهله متعدى ٥ الشرط الرابع ان يكون الراوي متصفا بصفة العدالة والعدالة لغة الاستقامة
والتوسط في الامر من غير افراط في طرف الزيادة والنقصان وفي اصطلاح المتشرعة يراد بها اهلية قبول
الشهادة او الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم وحاصلها يرجع الى انها هيئة نفسانية راسخة تحمل على ملازمة
التقوى والمروءة ليس معها بدعة حتى يحصل ثقة النفوس بصدقه وذلك انما يتحقق باجتناب الكبائر وترك
الصغائر وزاد المصنف قوله ليس معها بدعة وهذا انما يصح على رأي من لا يقبل رواية المبتدع اصلا و
واعتبر ترك الصغائر وكان ينبغي ان يقول وترك الاصرار على الصغائر وبعض الصغائر وبعض المباح

وقد اضطرب في الكبائر فروى ابن عمر عن ابيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر تسع
الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم
وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد اي الظلم في البيت الحرام من الحد الرجل اذا ظلم وزاد علي رضي الله عنه
السرقة وشرب الخمر وزاد ابو هريرة على ما رواه ابن عمر اكل الربوا وبعض الصغائر الذي يجب تركه
ما يدل على الخسة كسرقة لقمة وبعض المباح الذي يجب تركه ما يدل على نقص المروءة كالاكل في السوق والبول
في الشارع والافراط في المزاح الى حيث يفضي الى الاستخفاف وصحبة الاراذل وهذه الشرائط كما تعتبر
في الرواية تعتبر في الشهادة والشهادة تختص بالبصر والحرية والذكورة والحد وعدم القرابة وعدم
العداوة لان الشهادة يتوقف على تمييز المشهود له وعليه عند الاداء والاشارة اليهما والى المشهود
به فيما يجب احضاره مجلس الحكم وذلك يختل بالعمى وعلى كمال ولاية لان الشهادة تنفيذ القول على الغير شاء الغير
او ابى وتنعدم الولاية بالرق اصلا وتنقص بالانوثة لان الولاية تستفاد من المالكية والمرأة وان صلحت
مالكة للمال لا تصلح مالكة في النكاح بل هي مملوكة فيه والرواية لا تعتمد هذه الامور لان ما يلزم السامع للخبر في
الرواية فهو بالتزام السامع طاعة الشارع فانه قد التزم باعتقاده ان المروي عنه مفترض الطاعة فاذا
ترجح جانب الصدق في الخبر ثبت به ذلك المسموع ممن هو مفترض الطاعة فيلزمه العمل باعتبار اعتقاده لا
بالزام المخبر كالقاضي يلزمه القضاء عن سماع الشهادة بالتزامه وتقلده هذه الامانة لا بالزام الخصم اي
الشاهد فان كلام الشاهد يلزم المشهود عليه دون القاضي قضاء وتقلده في حقه بمنزلة الشاهد في حق
المشهود عليه ويحتمل ان يراد بالخصم المدعي اي لا يلزم المدعي القضاء عليه بعد اقامة البينة بل يلزمه بتقلده
امانة القضاء من صاحب الشرع ولان حكم الخبر يلزم المخبر اولا ثم يتعدى الحكم الى غيره ولا يشترط في مثله
تمام الولاية بخلاف الشاهد فان شهادته يلزم الغير ابتداء فلا بد من كمال الولاية ولهذا لزم اداء رواية
الفقير والعبد في الزكوة نبأ على ان خبره يلزم الغير ابتداء ولا يلزم المخبر ابتداء ثم يتعدى الى غيره لانه
يلزمه اعتقاده في اهله فيتعدى قوله ـــ مسئلة المجهول الذي لم يعرف الا بحديث او اثنين ان قبل السلف
وعملوا به او سكتوا عنه التحق بالمعروف فان سكوتهم بيان لقولهم وان رده البعض وقبله آخرون قبل عندنا
ترجيحا للتعديل لقول ابن مسعود وعلقمة ونافع بن جبير ومسروق والحسن رواية معقل بن سنان
وقد عمل عبد الله بروايته في بروع بنت واشق الاشجعية انه مات عنها هلال ولم يكن فرض لها
ولا دخل بها انه عليه السلام قضى لها بمثل مهر نسائها ورده علي لمخالفته رأيه وان ردوه جميعا لم يقبل
وان استتر حديثه فلم يرد ولم يقبل لم يجب العمل به ويجوز لظاهر عدالة السلف وجوز ابو حنيفة
القضاء بظاهر العدالة اما اليوم فلا بد من التزكية لغلبة الفسق لنا ان العدالة اصل والفسق شرط التثبت
فاذا انتفى انتفى ولقوله نحن نحكم بالظاهر وقيل العمل به حديث من لم يظهر فسقه اما اذا ظهر الفسق

العكس

العكس الحال ولا ينبغي الا بالخبرة او التزكية ۵ المجهول في رواية الحديث الذي لم يعرف الا بحديث او حديثين
اي لم يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته مثل وابصة بن
معبد وسلمة بن المحبق ومعقل بن سنان ان روى السلف عنه وقبلوا خبره وعملوا به او سكتوا عن الطعن
بعد النقل التحق بالمعروف فان سكوت السلف في موضع الحاجة الى البيان بيان لقبولهم فان سكوتهم عن
الرد دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لتطرق نسبة التقصير الى السلف
ولا نتهم السلف بالتقصير وان اختلف فيه فرده البعض وقبله آخرون اي عملوا به قبل عند اصحاب ابي حنيفة
رحمه الله ترجيحا للتعديل كقول ابن مسعود وعلقمة ونافع بن جبير ومسروق والحسن رواية معقل
بن سنان وقد عمل عبد الله بن مسعود برواية معقل بن سنان في بروع بنت واشق الاشجعية انه مات
عنها هلال بن مرة ولم يكن هلال فرض لها ولا دخل بها فقضى لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل مهر
نسائها وذلك ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن يزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها من غير
دخول بها فلم يجب ابن مسعود رضي الله عنه شهرا وكان السائل لم يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه
برأيي فان يك صوابا فمن الله وان يك خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله
منه بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان
الاشجعي وقال اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بمثل قضائك فسر ابن مسعود بذلك
سرورا لم ير مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله ورده علي رضي الله عنه لما خالف
رأيه اي القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا
كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من الرواية فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه وان ردوه جميعا لم يقبل حديثه لان الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية وان استتر
حديثه ولم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر منهم رد ولا قبول لم يجب العمل به ويجوز العمل به
لظاهر عدالة السلف فان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لغلبة العدالة
في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف
تمكنت تهمة الوهم فلا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق ولان العدالة هي الاصل في
الصدر الاول جوز ابو حنيفة القضاء بظاهر العدالة اي بشهادة المستور ولم يوجب على القاضي القضاء به
لانه كان في القرن الثالث والغالب على اهله الصدق اما اليوم فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل ولا يصح
العمل به بل لا بد من التزكية لغلبة الفسق على اهل زماننا والدليل على ان المجهول في الصدر الاول
يقبل روايته ان العدالة اصل في قبول الرواية والفسق شرط التثبت لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبإ فتبينوا فاذا انتفى الفسق انتفى التثبت ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط فما لم يظهر

الفسق لم يجب التثبت وقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وما نحن بصدده الظاهر من حاله الصدق وكان داخلا تحت عموم الخبر وقبل الصحابة حديث من لم يظهر فسقه فانهم كانوا متفقين على قبول اقوال العبيد والنسوان والاعراب المجاهيل لما ظهر لهم اسلامهم وسلامتهم عن الفسق ظاهرا اما في زماننا لما ظهر الفسق انعكس الحال فلا ينبغي التثبت الا اذا انتفا الفسق ولا ينتفي الفسق الا بالخبرة او التزكية قوله مسئله المقطوع بفسقه بتاويل ان يدين بالكذب رد بلا خلاف كالخطابية والا فالاكثر القبول والقاضي والجبائي وابو هاشم في اخرين ردوا شهادته وروايته وهو كالخوارج واختار في الاحكام الرد للفسق وفخر الاسلام ان دعا الى هواه ردت روايته دون شهادته لان الدعوة لا تؤمن معها الافتراء لاجلها بخلاف الشهادة قالوا نحكم بالظاهر وهذا ظاهر الصدق لتحرزه عن الكذب وقبل علي والصحابة قول قتلة عثمان والخوارج ولا نكير فكان اجماعا والجواب انه مقطوع بفسقه فلا ظاهر وليس كل من قبل شهادتهم اعتقد فسقهم فان الخوارج مسلمون ومنهم صحابة ولم يعتقدوا فسق انفسهم فلا اجماع ٥ الفاسق المتاول الذي لا يعلم فسق نفسه لا يخلو اما ان يكون فسقه مظنونا او مقطوعا فان كان مظنونا فالاظهر قبول روايته وشهادته وان كان فسقه مقطوعا به فاما ان يكون ممن يرى الكذب ويتدين به او لا يكون كذلك فان كان الاول رد روايته وشهادته بالاتفاق كالخطابية من الرافضة لانهم يرون شهادة الزور لموافقيهم في المذهب والا اي وان لم يتدين بالكذب فالاكثر على قبول روايته وشهادته والقاضي ابو بكر والجبائي وابو هاشم وجماعة من الاصوليين ردوا شهادته وروايته وهو المختار في الاحكام للفسق المقطوع فانه تعالى قال ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا امر برد نبا الفاسق وهذا مقطوع بفسقه فكان مندرجا تحت عموم الاية وهو كالخوارج الذين استباحوا الدار وقتلوا الاطفال والنسوان وقال فخر الاسلام ان دعا المقطوع بفسقه الذي لم يتدين بالكذب غيره الى هواه ومعتقده ردت روايته دون شهادته لان الدعوة لا تؤمن معها الافتراء لاجلها حتى يحاب بخلاف الشهادة الاكثر قالوا قال عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والفاسق فيما نحن فيه ظاهر الصدق لتحرزه عن الكذب وتدينه بحرمته فكان مندرجا تحت عموم الخبر وقبل علي والصحابة رضي الله عنهم قول قتلة عثمان رضي الله عنه والخوارج مع فسقهم ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك اجماعا والجواب انه مقطوع بفسقه فلا ظاهر فكيف يندرج تحت الخبر ولا نسلم ان كل من قبل شهادة قتلة عثمان والخوارج اعتقد فسقهم وان الخوارج من جملة المسلمين والصحابة ولم يكونوا معتقدين فسق انفسهم ومع عدم اعتقاد الجميع فسقهم وان قبلوا شهادتهم لا يتحقق انعقاد الاجماع على قبول خبر الفاسق قوله مسئله الاكثر على الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل في الرواية دون الشهادة وقيل لا يثبت فيهما والقاضي يكتفي به فيهما لنا انهما شرطان فلا يزيدان على مشروطهما والشهادة فيشترط فيها العدد قلنا اخبار

فلا يشترط قالوا احتياط وكان اولى قلنا ما قلناه احوط حذرا من تضييع الشرائع ٥ اختلفوا في الجرح والتعديل هل يثبت بقول الواحد ام لا الاكثر على الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل في الرواية دون الشهادة وقيل لا يثبت الجرح والتعديل في الرواية والشهادة بالواحد بل لا بد من اعتبار العدد في الرواية والشهادة وقيل يكتفي بالواحد في الجرح والتعديل في الرواية والشهادة لنا ان الجرح والتعديل شرطان للرواية والشهادة والشرط لا يزيد في اثباته على مشروطه فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره وقد اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية فكان الحكم في شرط كل منهما هو الحكم في مشروطه الذي اعتبر والعدد فيهما قالوا التزكية والتعديل والجرح شهادة فيشترط فيهما العدد كالشهادة على الحقوق قلنا لا نسلم انها شهادة بل اخبار فان القول بانها شهادة ليس اولى من القول بالاخبار فلا يعتبر العدد في قبولها كالرواية قالوا القول بانها شهادة اولى من القول بانها اخبار لما في القول بانها شهادة من الاحتياط فكان اولى قلنا ما قلناه من انه اخبار اولى حذرا من تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه قوله مسئله القاضي لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل وقيل باشتراطه فيهما واشترط الشافعي في الجرح وقيل بالعكس وقيل ان كان عالما باسبابهما لم يجب وفخر الاسلام ان كان الطاعن صحابيا والخفا فجرح كطعن عمران لا يستحي احدا والقول على كبير بالبغي فتنة ولا يخفى على الامام امر احد وكامتناع عمر من قسمة سواد العراق جرح لحدث التعزيب وكتم القسمة وفي محل الخفا ليس بجرح كرد ابي موسى الوضوء من القهقهة وان كان عن غير صحابي لم يقبل الا مفسرا بسبب صالح للجرح متفق عليه من غير متعصب لنا الاصل العدالة فلا ينبغي الا بتعيين الجرح ولا يقدح تخلف بعض هذه الشروط القاضي اذا كان عدلا بصيرا لم يزل ولم يجرح الا عن بصيرة فلا معنى لاشتراط ذكر السبب قلنا يحتمل ان يكون جارحا عنده دون غيره قالوا الظاهر ان لا يطلق العدل العالم الجرح الا في موضع الوفاق والا يكون ملبسا قلنا وقد يحكم المجتهد بقوة اعتقاده في محل خلاف انه جارح فيطلقه ولا تلبيس عنده وتعرف اسباب الجرح من مظانها فمن كثره وما لا يصلح كالعنعنة والارسال وقليل المزح وكالصبا لعدم صحة التحمل وكطعن الملحدين على اهل السنة تعصبا ٥ اختلفوا في اشتراط ذكر السبب في الجرح والتعديل قال القاضي ابو بكر لا يشترط ذكر سبب الجرح والتعديل وقيل يشترط ذكر السبب في الجرح والتعديل واشترط الشافعي ذكر السبب في الجرح دون التعديل وقيل بالعكس اي يشترط ذكر السبب في التعديل دون الجرح وقيل ان كان المعدل او الجارح عالما باسباب الفسق والعدل لم يحتج الى ذكر السبب فيهما والا احتاج الى ذكر السبب فيهما وقال فخر الاسلام ان كان الطاعن في الحديث صحابيا والحديث من جنس ما لا يحتمل الخفا على الطاعن

فجرح للحديث مثال ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وقد حلف عمر رضي الله عنه انه لا ينفي احدا ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفا عليهما لان اقامة الحد من حظ الائمة مبناه على الشهرة وعمر وعلي رضي الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفي وهذا اذا لم يتعين الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل ذلك على الانتساخ وكذلك لما امتنع عمر رضي الله عنه من قسمة سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكن حتما فيمن غنم وقول علي رضي الله عنهما جرح لحديث التغريب وامتناع عمر من قسمة سواد العراق جرح لحكم القسمة وطعن الصحابي في محل يحتمل الخفا ليس بجرح كرد ابي موسى حديث الوضوء من القهقهة فانه روي عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه انه لم يعمل بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة ولم يكن ذلك جرحا للحديث لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفا وان كان الطعن من غير صحابي وهو الطعن الذي يلحقه من ائمة الحديث لم يقبل الا مفسرا بسبب صالح للجرح متفق عليه من غير متعصب فانه اذا كان الطعن منه فيه مجملا مثل ان يقول ليس بمرضي او ليس بذاك لم يقبل لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاولى فلو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من الرواية ولا يقبل فيها من المزكي الجرح المطلق فهذا اولى احتج المصنف على ما ذكره فخر الاسلام بان الاصل العدالة فلا ينتفي الا بتعين الجرح ولا يتعين مع تخلف بعض هذه الشروط قال القاضي المزكي او الجارح اذا كان عدلا بصيرا بما يعدل ويجرح لم يزك ولم يجرح الا عن بصيرة فلا معنى لاشتراط ذكر السبب اجاب المصنف بانه يحتمل ان يكون جارحا عنده دون غيره فانه قد يعتقد عدالته او جرحه بامر ثبت كونه سببا عنده ولم يكن سببا في نفس الامر او عند غيره فيبني جرحه وتعديله على اعتقاده قالوا الظاهر من حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل ان يكون ايضا عالما بمواضع الخلاف والوفاق والظاهر انه لا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة والدين اجاب المصنف بانه قد يحمله التدين بقوة اعتقاده في مختلف فيه انه جارح مطلقا فيطلقه ولا يلتبس عنده وقد يعرف اسباب الجرح من مظانها فهي كثيرة قال فخر الاسلام قد بلغ ملبس قصائد اربعين وما لا يصلح للجرح كالعنعنة والارسال وقلة المزح وكالصبا بعد صحة التحمل وكطعن المحدثين في اهل السنة تعصبا قوله مثل التصريح بالتزكية مع سببها تعديل بالاتفاق وبغير سببه تعديل في الاظهر والحكم بالشهادة من حاكم عادل لا يرى الحكم بغير عدل تعديل بالاتفاق مساو للاول وراجح على الثاني والعمل بالرواية ولا مستند سواها ولا احتياط قيل تعديل بالاتفاق ايضا والا فسق

بالعمل

بالعمل بروايته من ليس عدلا وهو مرجوح بالنسبة الى التصريح والضمني ورواية العدل قيل تعديل وليس وفصل ثالث ان علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل فتعديل والا فلا وهو المختار في الاحكام لانه لو لم يكن عدلا عنده لم يرو عنه بدليل عادته وقولهم لو لم يكن تعديلا كان تدليسا غير مستقيم لان الرواية لا توجب العمل على السامع بمجردها فعليه بالاستكشاف وهذا مرجوح بالنسبة الى ما تقدم للاتفاق في الاولين والاقتران العمل مع الرواية في الآخر ٥ التصريح بالتزكية بان يقول هو عدل رضي مع سبب التزكية بان يقول لاني عرفت منه كذا وكذا تعديل بالاتفاق والتصريح بالتزكية بغير سبب التعديل مختلف فيه وتعديل في الاظهر والحكم بشهادته من حاكم عادل لا يرى الحكم بغير عدل تعديل للشاهد متفق عليه والا كان الحاكم فاسقا بالحكم بشهادة من ليس بعدل عنده وهذا الطريق راجح على الثاني الذي هو تصريح بالتزكية من غير ذكر سبب لتفاوتهما في الاتفاق والاختلاف ومساو للاول لاستوائهما في الاتفاق عليهما والعمل بروايته على وجه علم انه لا مستند له في العمل سواها ولا يكون ذلك من باب الاحتياط فقد قيل انه تعديل بالاتفاق ايضا والا كان عمله برواية ما ليس بعدل فسقا وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى التصريح بالتزكية مع ذكر السبب والى الضمني وهو الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلى من باب الرواية ومكان الاحتياط والاحتراز فيهما اتم ورواية العدل عن الشخص قيل تعديل وقيل ليس بتعديل وفصل ثالث فقال ان علم ان من عادة الراوي انه لا يروي الا عن عدل فتعديل والا فلا وهو المختار في الاحكام لان العادة جارية بالرواية عمن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها ولا يلزم من روايته عنه مع عدم العلم بعدالته ان يكون ملبسا في الدين كما قيل لانه انما يكون كذلك ان لو اوجب روايته عنه على غيره العمل به وليس كذلك بل غايته انه قال سمعته يقول كذا فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه ان رام العمل بمقتضى روايته والا كان مقصرا وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى ما تقدم اما بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر واما الاسما اذا اقترن بذكر السبب فالاتفاق عليه والاختلاف في هذا الطريق ولاختصاص الشهادة بالتحرز واما بالنسبة الى العمل بالرواية فلاشتراكهما في اصل الرواية واقتران احدهما بالعمل به قوله مسئلة الجمهور على عدالة الصحابة وقيل هم فيها كغيرهم وقيل الى ظهور الفتن بينهم وقيل يرد من قاتل عليا رضي الله عنه منهم لنا الادلة الموجبة لعدالتهم كنتم خير امة وجعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء والذين معه اشداء على الكفار والتواتر عن اصرتهم وجهادهم وامتثالهم الاوامر والنواهي والنوادر والفتن يحمل على اجتهادهم والعمل بالاجتهاد واجب او جائز على مذهب المصوب ٥ اتفق الجمهور من الائمة على عدالة الصحابة وقيل ان حكم الصحابة في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم عند الرواية وقيل هم كانوا عدولا الى وقت ظهور الفتن فيما بينهم وبعد ذلك فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي

او الشاهد منهم اذا لم يكن ظاهر العدالة وقيل كل من قاتل عليا رضي الله عنه فاسق مردود الرواية
والشهادة لخروجهم عن الامام الحق والمختار انما هو مذهب الجمهور من الائمة وذلك لما تحقق من الادلة
الدالة على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم بمدح ذلك قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت
للناس وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى والذين معه اشداء على الكفار وظهر
بالتواتر مناصرتهم للرسول صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم والهجرة اليه والجهاد بين يديه وامتثالهم اوامره
واجتنابهم نواهيه والقيام بحدوده ومراسمه حتى انهم قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام
ولا ادل على العدالة اكثر من ذلك وعلى هذا ما تواتر والفتن التي جرت بينهم ينبغي ان يطلب لها
احسن محمل يحمل على ان ذلك انما كان لما ادى اليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده لان الواجب
ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح للمسلمين وعلى هذا سواء كان كل مجتهد مصيبا او المصيب واحدا
فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون مردودة بالاجماع قوله مسئلة الصحابي من راه
عليه السلام ولو ساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يرو وقيل من اجتمعا فيه والنزاع لفظي والاشبه
الاول لانه قابل للتقييد بالقليل والكثير والرؤية وعدمها وكان للمشترك ولان الحالف ليصحبن
فلانا يبر بصحبته ساعة قالوا يصح نفيه عن غير الملازم كاصحاب الجنة والقرية واعترض والاصل
الحقيقة قلنا فهمت الملازمة عرفا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم فلو قال المعاصر انا صحابي
وهو ظاهر العدالة صدق ويحتمل ضده للتهمة بنسبة رتبة الى نفسه كما لو قال انا عدل ٥ لما
فرغ من شأن عدالة الصحابة اراد ان يشير الى شأن من يصح عليه اسم الصحابي فذهب الاكثر الى ان
الصحابي مسلم راه صلى الله عليه وسلم وصحبه ولو ساعة وان لم يرو عنه ولم يطل صحبته وقيل الصحابي
من راى النبي صلى الله عليه وسلم وطالت صحبته وان لم يرو عنه وقيل الصحابي من اجتمع فيه طول الصحبة والرواية
عنه والنزاع في هذه المسئلة لفظي والاشبه انما هو الاول لان الصاحب مشتق من الصحبة قابلة للتقييد
بالقليل والكثير فيقال صحبته ساعة وصحبته يوما وشهرا واكثر وقابله ايضا للرواية وعدمها وكان
للمشترك ولان الحالف ليصحبن فلانا يبر بصحبته ساعة القائلون بان الصحابي هو الذي طالت صحبته
قالوا يصح نفي الصاحب عن غير الملازم واطلق على الملازم ومنه يقال اصحاب القرية واصحاب
الكهف والرقيم واصحاب الجنة واصحاب النار واصحاب الحديث للملازمين لذلك والاصل الحقيقة
قلنا صحة النفي انما هي لاجل ان الصاحب وان كان في اصل الوضع لمن له صحبة ما قلت او كثرت غير انه
في عرف الاستعمال لمن طالت صحبته وملازمته وفهمت الملازمة بحسب العرف ونفي الاخص الذي
الدال مفهوم العرفي لا يستلزم نفي الاعم وعلى هذا لو قال المعاصر انا صحابي وهو ظاهر العدالة
صدق لان الظاهر صدقه ويحتمل ضده وهو ان لا يصدق في ذلك لكونه متهما بنسبة رتبة عظيمة

واطلق على الملازم صح

الى نفسه

الى نفسه كما لو قال انا عدل قوله الثالث في مستند الراوي وهو اما صحابي او غيره
فاذا قال الصحابي سمعته عليه السلام يقول كذا او اخبرني او حدثني فهو خبر واجب القبول
واختلف في مسائل منها اذا قال قال عليه السلام فالاكثر محمول على السماع منه والقاضي متردد فمن
قال بعدالة الصحابة فكالسماع ومن جعلهم كغيرهم فكمراسيل تابع التابعين والظاهر الاول
مع امكان الواسطة ومنها اذا قال سمعته عليه السلام يامر بكذا او ينهى عن كذا فالاكثر انه حجة لانه
لا يقول ذلك الا عن تحقيق ولانه يقال ذلك على وجه الاحتجاج ظاهرا وما يقال ان الامر والنهي
مختلف فيهما فلعله اطلقه فيما يعتقده دون غيره او هو ممن يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن
اضداده والنهي امر بضد منها فنقله وليس بامر ولا نهي عند غيره خلاف الظاهر لبعده من
مثله ومنها اذا قال امرنا او نهينا واوجب علينا وحرم وابيح فالاكثر اضافه اليه عليه السلام وقيل
ومنهم الكرخي لا يضاف لنا ان الظاهر انه لا يقول ذلك الا عن امره قالوا مشكوك فيه فلعله اضافه
الى الكتاب او الى الامة او الى بعض الائمة او القياس او بجواب الاستنباط ومنها اذا قال من
السنة كذا فالاكثر سنته عليه السلام وعن الكرخي عكسه وهي مثل ما قبلها ومنها اذا قال كنا او كانوا
يفعلون كذا فالاكثر محمول على فعل الجماعة قالوا لو اضيف اليهم لكان اجماعا فلم يسع المخالفة
قلنا ساغت لانها اضافة ظنية ٥ لما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم الثالث في مستند
الراوي والراوي اما صحابي واما غير صحابي فاذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول كذا او اخبرني او حدثني او شافهني رسول الله فهو خبر عن النبي صلى الله عليه وسلم واجب القبول
بالاتفاق واختلفوا في مسائل منها اذا قال الصحابي قال رسول الله كذا فالاكثر على انه محمول على انه
سمعه من النبي فيكون حجة من غير خلاف وقال القاضي ابو بكر لا يحكم بذلك بل هو متردد بين ان يكون
قد سمعه من النبي عليه السلام وبين ان يكون سمعه من غيره وعلى تقدير ان يكون قد سمعه من غير النبي عليه السلام
فمن قال بعدالة جميع الصحابة يحكم بحكم ما سمعه من النبي عليه السلام ومن جعل الصحابة كغيرهم في وجوب
الكشف عن حال الراوي فيحكم بحكم مراسيل تابع التابعين والظاهر الاول وهو ان ذلك
محمول على سماعه من غير واسطة مع امكان سماعه من الواسطة لان قوله قال يوهم السماع من النبي عليه السلام
من غير واسطة ايهاما ظاهرا والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باوضاع اللغة انه لا يروي
بلفظ يوهم معنى ويريد غيره ومنها اذا قال الصحابي سمعت رسول الله يامر بكذا او ينهى كذا فالاكثر
على انه حجة لان الظاهر من حال الصحابي انه لا يقول ذلك الا لما يحقق انه امر ونهي من غير خلاف نفيا
للتدليس والتلبيس عنه ولانه يقال ذلك على وجه الاحتجاج ظاهرا فلا ينقل الصحابي ما هو حجة على سماعه
اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا ولا نهيا وما يقال ان الامر والنهي يختلف فيهما فلعل الصحابي

سمع صيغة اعتقد انما امر او نهي وليست كذلك عند غيره او هو ممن يعتقد ان الامر بالشي نهي عن جميع اضداده وان النهي عن الشي امر باحد اضداده فنقل الامر والنهي وليس بامر ونهي عند غيره فهو خلاف الظاهر لبعد الصحابي من مثله لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته باوضاع اللغة ان يكون عارفا بمواقع الخلاف والوفاق فيبعد من مثل ذلك ومنها اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او وجب علينا كذا وحرم علينا كذا وابيح لنا كذا فالاكثر انه يجب اضافة ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم وذهب جماعة من الاصوليين منهم الكرخي من اصحاب ابي حنيفة الى انه لا يضاف الى النبي صلى الله عليه وسلم والذي يدل على ما ذهب اليه الاكثرون ان الظاهر ان الصحابي لا يقول ذلك الا عن امر الرسول صلى الله عليه وسلم لان من كان مقدما على جماعة وهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه فاذا قال الواحد منهم امرنا بكذا او نهينا عن كذا فالظاهر انه يريد امر ذلك المقدم ونهيه قالوا مشكوك فيه فانه متردد بين كونه مضافا الى النبي صلى الله عليه وسلم وبين كونه مضافا الى امر الكتاب او امر الامة او امر بعض الائمة او امر القياس والجواب عنه الاستبعاد فان النبي صلى الله عليه وسلم هو مقدم الصحابة وهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه فاذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا يستبعد ان يريد امر غيره ونهي غيره ومنها اذا قال الصحابي من السنة كذا فالاكثر على انه محمول على سنة الرسول عليه السلام وعند الكرخي عكسه اي محمول على سنة غير الرسول عليه السلام وهذه المسألة مثل المسألة التي قبلها احتجاجا واعتراضا وجوابا ومنها اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون كذا فالاكثر على انه محمول على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض الاصوليين والذي يدل على مذهب الاكثر ان الظاهر من حال الصحابي انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج انما يكون حجة اذا كان ما نقله فعل الجميع لان فعل البعض لا يكون حجة على البعض الآخر ولا على غيرهم قالوا لو اضيف الى الجميع لكان اجماعا واذا كان اجماعا لم يسغ مخالفته بطريق الاجتهاد ثم وجدنا يسوغ مخالفته بالاجتهاد دل على اضافته الى البعض قلنا ساغت مخالفته لان اضافة ذلك الى الجميع وقع ظنا لا قطعا كما يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة عن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان طريق اتباعه ظنيا قوله واما غير الصحابي فمستنده قراءة الشيخ او قراءته عليه او اجازته له او مناولته ما يرويه عنه او كتابته له بذلك اما الاولان فالمختار انهما سواء والمحدثون ان الاول اعلاهما قلنا هي برسول الله احق لكونه مأمونا عن السهو ولم يكتب واما فيمن يقرأ من كتاب ويسهو فلا فرق بينهما للمساواة من يتكلم او يسمع فيستفهم فيقول نعم على ان رعاية الطالب لما يقرأه قد يكون اشد فان قرأ الشيخ من حفظه فالاول اعلى بالاتفاق فان قصد اسماعه وحده او مع غيره قال حدثنا واخبرنا وقال سمعته وان لم يقصد قال قال واخبر وحدث

وسمعته

وسمعته واما قراءته من غير انكار ولا موجب لسكوت من اكراه او غفلة او غيرهما فمعمول به خلافا لبعض الظاهرية ويقول حدثنا واخبرنا قراءة عليه ويجوز مطلقا في الاصح قال الحاكم القراءة على الشيخ اخبار على ذلك عهدنا ائمتنا ونقله عن الائمة واما قراءة غيره من غير انكار فكقراءته ○ لما فرغ من مستند الصحابي اراد ان يذكر مستند غير الصحابي واما غير الصحابي فمستنده في الرواية اما قراءة الشيخ لما يرويه عنه او قراءته على الشيخ او اجازة الشيخ له او مناولة الشيخ ما يرويه عنه او ان يكتب الشيخ له كتابا بما يرويه عنه اما الاولان وهما قراءة الشيخ وقراءته على الشيخ فالمختار انهما سواء وقال المحدثون ان الاول اي قراءة الشيخ اعلاهما فان قراءة الشيخ طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم فانه كان يقرأ على الصحابة لا ان يقرأ عليه صلى الله عليه وسلم فيقول نعم ولما كان قراءة المحدث تشبه فعل النبي صلى الله عليه وسلم وانه ابعد من السهو والخطأ كان ذلك اعلى واولى قال المصنف قلنا القراءة برسول الله احق لكون الرسول صلى الله عليه وسلم مأمونا عن السهو في تبليغ الوحي وبيان الاحكام وغيرها التي ليس بعده الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى واما غير النبي صلى الله عليه وسلم فجاز عليه السهو والغلط والتغير عليه وكانت قراءة المحدث وقراءة غيره سواء ولان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن كاتبا ولا قارئا من المكتوب شيئا وانما يقرأ ما يقرأ عن حفظ وكانت قراءته اولى واما فيمن يقرأ عن كتاب ويسهو فلا فرق بينهما للمساواة من يتكلم او يسمع فيستفهم فيقول نعم لان اللغة لا تفصل بين ان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم بل القراءة على الشيخ احوط لان رعاية الطالب لما يقرأه اشد عادة وطبيعة لان الانسان في امر نفسه احوط منه في امر غيره فان قرأ الشيخ من حفظه كان الاول اي قراءة الشيخ اعلى لانه اشد عناية في الضبط ولانه تحدث به حقيقة فان قصد الشيخ بقراءته اسماعه وحده او مع غيره قال الراوي حدثنا واخبرنا وقال فلان وسمعته يقول كذا وان لم يقصد الشيخ بقراءته اسماعه فليس للراوي ان يقول حدثنا واخبرنا لانه يكون كاذبا في ذلك بل له ان يقول قال واخبر وحدث وسمعته يقول كذا واما قراءته على الشيخ من غير انكار ومن غير ما يوجب سكوت الشيخ من اكراه او غفلة او غيرهما فمعمول به عند الجمهور خلافا لبعض الظاهرية لانه لو لم يكن رواية صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام صحة ما ليس بصحيح وذلك بعيد عن العدل المتدين ثم اتفق القائلون بالصحة على انه يصح ان يقول الراوي حدثنا واخبرنا قراءة عليه واختلفوا في جواز قوله حدثنا واخبرنا مطلقا والاصح انه يجوز مطلقا قال الحاكم القراءة على الشيخ اخبار على ذلك عهدنا ائمتنا ونقل الحاكم عن الائمة الاربعة واما قراءة غير الراوي على الشيخ من غير انكار فكقراءة الراوي عليه قوله واما الاجازة فان يقال اجزت لك ان تروي عني كذا او ما صح عندك من مسموعاتي وحده او مع غيره فالاكثر يجوز الرواية بها

فيقول اجازني او حدثني واخبرني اجازة والاكثر على منع اخبرني وحدثني مطلقا ومنع قوم حدثني
اجازة والمختار ان كان المجيز عالما بما في الكتاب والمجاز له فهما ضابطا جازت الرواية والا بطل عند
ابي حنيفة ومحمد وصحت عند ابي يوسف نظيرها من كتاب القاضي الى مثله فان علم ما فيه شرط عندهما لا عنده
والاحوط ما قالاه صونا للسنة وحفظا لها والمناولة مع الاجازة مثلها اذا امن على الكتاب من زيادة
او نقصان ○ واما اجازة الشيخ بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح
عندك من مسموعاتي وحده او مع غيره فقد اختلفوا فيها والاكثر على تجويز الرواية بالاجازة فيقول اجازني
او حدثني اجازة او اخبرني اجازة باتفاق المجوزين الرواية بالاجازة والاكثر منهم على منع اخبرني وحدثني
مطلقا لان ذلك يشعر بنطق الشيخ بذلك وهو كذب ومنع قوم حدثني اجازة والمختار عند المصنف انه
ان كان المجيز عالما بما في الكتاب الذي اجاز روايته والمجاز له فهما ضابطا جازت روايته والا اي وان لم يكن
المجيز عالما بما في الكتاب او لم يكن المجاز له فهما ضابطا بطلت الاجازة عند ابي حنيفة ومحمد وصحت الاجازة
عند ابي يوسف واصل هذا الاختلاف اختلافهم في كتاب القاضي الى القاضي فان علم الشهود بما فيه
شرط عندهما لانه لا بد ان يكون ما هو المقصود معلوما للشهود والمقصود ما في الكتاب لا عين
الكتاب والختم وكتب الخصومات لا تشتمل على شيء سوى الخصومة فليس ثمة كتاب اخر على حدة فاما
ما بعث على يد الخصم فلا تشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة وعند ابي يوسف علم الشهود
ليس بشرط لصحة الاشهاد لان كتاب القاضي الى القاضي قد يشتمل على اشياء لا يحبهما ان تقف
عليها غيرهما ولهذا اختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهدا انه كتابه وختمه والاحوط ما قاله
ابو حنيفة ومحمد صونا للسنة وحفظا لها عما يتطرق اليها الخلل بسبب جهل المجيز والمجاز له او احدهما
بما فيه والمناولة مع الاجازة فيها اذا ناوله كتابا بانه حديث مسموعي وقال له اجزت لك ان تروي
عني ما فيه مثل الاجازة اذا امن على الكتاب من زيادة او نقصان في الخلاف والتزييف والمختار ولو
ان يقول ناولني فلان كذا او اخبرني وحدثني مناولة قوله واما الكتابة فان يكتب
حدثنا فلان الى المتن ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا السند وهو مثل
الخطاب وقد كان عليه السلام يبلغ الاحكام بالكتب والرسائل والمختار في هذا ان يقول اخبرنا لا حدثنا
فان من حلف لا يحدث فكذا لا يحنث بالكتاب ويحنث لو حلف لا يخبر ○ واما الكتابة فان يكتب الشيخ
حدثنا فلان الى ان ينتهي الى المتن ثم يقول فاذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا
السند وهو مثل الخطاب وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يبلغ الاحكام بالكتب والرسائل والمختار
ان يقول في هذا اخبرنا لا حدثنا فان اخبرنا في العرف قد يطلق باعتبار الكتاب دون حدثنا والذي
يدل على هذا ان من حلف لا يحدث فكذا لا يحنث بالكتاب ويحنث لو حلف لا يخبر فدل ان الكتاب اخبار بحسب

العرف

العرف وليس بحديث قوله بنفسه وما يكون من الكتابة مذكرا فهو حجة مطلقا وما لا يكون لا يعمل به
في القضاء ولا الرواية ولا الصك عند ابي حنيفة وعن ابي يوسف استثناء الصك وعن محمد الاطلاق في
الثلثة واجاز ابو يوسف للقاضي العمل به اذا كان تحت يده للامن على التزوير لعدم طرقه فيه عادة وفي الحديث
اذا كان بخط معروف لا يخاف تغيره عادة ويدعيه من الامناء كيده ولم يجز في الصك الا اذا كان في يد الشاهد
واجاز محمد عند التيقن انه خطه مطلقا وما يجده بخطابته او معروف فيقول وجدت بخط ابي او فلان ولا
يزيد وخط المجهول مفردا باطل ومضافا الى جماعة لا يتوهم في مثله التزوير كالمعروف ○ الكتابة لا تخلو اما
ان يكون مذكرا وهو ما يتذكر بالنظر فيها ما كان مسموعا له واما ان لا يكون فما يكون من الكتابة مذكرا فهو حجة
مطلقا سواء كان خطه او خط رجل معروف او مجهول لان المقصود هو الذكر فلا يبالي بعد حصول الذكر بان
حصل بالتفكر او بالنظر في الكتاب وما لا يكون من الكتابة مذكرا ويسميه فخر الاسلام اماما بان وجد سماعه
مكتوبا بخطه او بخط ابيه او بخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فلا يعمل به في القضاء ولا في الرواية ولا في الصك
عند ابي حنيفة لان المقصود من الكتاب التذكر اذا نظر فيه لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما تعتبر المرآة
ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخط للتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا
لم يتذكر كان وجوده كعدمه ومعنى كون الخط اماما ان الراوي اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على
الخط لا غير كاعتماد المقتدي على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ والاعتماد على الخط في ثلاثة
مواضع فيما يجده القاضي في ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لا يتذكر انهم شهدوا بذلك او سجل بخطه
من غير ان يتذكر الحادثة وما يكون في الاحاديث وما يكون في الصكوك بان يرى الشاهد خطه في صك ولا
يتذكر الحادثة والاصل في هذا كله ما قال ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على خط من غير تذكر لان الرواية
والشهادة وتقليد القضاء لا يكون الا بعلم والخط يشبه الخط بحيث لا يمكن التمييز بينهما فصورة الخط
لا يستفيد علما من غير التذكر بل ينتج بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنه في الحفظ فلا يلغو
اعتبار تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير في الحفظ وما فسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور
دون المعاني وروي عن ابي يوسف استثناء الصك اي يعمل به في ديوان القاضي وسماع الاحاديث
دون الصك وروي عن محمد الاطلاق في الثلثة اي يعمل به في الكل واجاز ابو يوسف للقاضي العمل بالخط
اذا كان محفوظا بيده مختوما بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضي لكثرة اشتغاله يعجز
عن ان يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان
فان الانسان ليس في وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى
الى الحرج وتعطل احكام الشرع واذا كان الكتاب في قمطره مختوما بخاتمه محفوظا بيده فالظاهر انه
حق للامن عن التزوير الذي يتطرق في خط القاضي عادة والقاضي مأمور باتباع الظاهر فجاز العمل به

واجاز ايضا في الحديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف تغيره عادة بالشرط المذكور بان يكون تحت يده
وبيد غيره من الامناء كيلا ولم يجز في الصك العمل بالخط من غير تذكر لان الصك تحت يد الخصم فلا يحصل
الامن من التبديل والتغير فيه فلا يحل الشهادة ما لم يتذكر الحادثة اللهم الا اذا كان الصك في يد
الشاهد فانه حينئذ جاز له الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع الامن حينئذ عن التبديل كالسجل الذي
في يد القاضي واجاز محمد العمل بالخط الامام عند التيقن انه خطه مطلقا سواء كان في القضاء او في الرواية
او في الصك وان لم يكن الصك في يد الشاهد لانه لا يجري فيه التغير فانه لو ثبت بالخط والخط قلما
يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهارا للقدرة خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه
الخط الا نادرا والنادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغير فما دام لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه وما
يجد الراوي بخط ابيه او خط رجل معروف في كتاب معروف يجوز له ان يقول وجدت بخط ابي او بخط
فلان ولا يزيد عليه ليكون ابعد من التهمة وخط المجهول منفردا باطل وذلك بان وجد سماعه بخط لا يعرف
كاتبه فهو باطل لا يعمل به واذا كان خط المجهول مضافا الى جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة بامه
يقع بها التعريف فهو كالمعروف قال علاء الدين عبد العزيز يحتمل ان يكون معناه انه وجد سماعه بخط لا
يعرف كاتبه في طبقة سماع فان من دأب اهل الحديث انهم يكتبون في آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع
هذا الكتاب من الشيخ فلان او على الشيخ فلان في فلان الى ان ياتوا اسماء السامعين اجمع فاذا
وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة جاز له ان يروي لانتفاء التهمة والتزوير عنها
لان الكاتب يخاف في مثله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه ولظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر
على الجماعة نادر يحترز عنه بخلاف ما اذا وجده منفردا ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا
بخطوط مختلفة مجهولة بان وجده مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد
بصدق ما تضمنه ذلك الخط ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته فيما اظن
ان الراوي اذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول منفردا لا يحل له ان يروي الا اذا كان مكتوبا بخطوط
كثيرة فانه يحل له ان يروي وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب
فقلنا انه يحل له ان يروي قوله الرابع فيما اختلف في رد به نقل الحديث بالمعنى الاكثرون
ان كان عارفا بمواقع الالفاظ واختلافها جاز والاولى الاداء بصورته ان امكن والا لم يجز وعن
ابن سيرين وابي بكر الرازي وجوب نقل اللفظ وقيل ان كان بلفظ مرادف جاز والا فلا وفخر الاسلام
ان كان محكما جاز للعالم باللغة نقله او محتملا للمجاز او الخصوص فللمجتهد ولا رخصة في غيرهما من مشكل
او مشترك ومتشابه لعدم الفهم والامتناع الى تاويل ليس بحجة على الغير لنا رواية ابن مسعود وغيره
قال عليه السلم كذا او نحوه ونقلوا احاديث في وقائع متحدة بالفاظ مختلفة من غير نكير والاتفاق على

النفسر

التفسير بالعجمية فالعربية اولى وكان عليه السلم يبعث الرسل الى الاطراف ولا يتقيدون باللفظ ولانه
في السنة غير مقصود فاذا اتى بالمعنى جاز قالوا نضر الله امرأ الحديث قلنا نقول بالموجب فانه
اذا اتى بالمعنى على وجهه فقد اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم اديته كما سمعته قالوا اختلف
اهل العربية في معاني اللفظ الواحد فينبه هذا لما يغفل عنه غيره فقد يحمله الناقل على فهمه
ولعله لا يكون مرادا ثم اذا تكرر النقل على الحال ادى الى الاخلال بالكلية قلنا الكلام في تادية
المعنى على وجهه حتى لو ظهر زيادة او نقصان امتنع قالوا لو جاز لاطرد في القرآن والاذان والتشهد
قلنا اللفظ مقصود للاعجاز والاذان والتشهد متعبد بكلماتهما ⊙ لما فرغ من القسم شرع الثالثه
في القسم الرابع فيما اختلف في رد خبر الواحد به اختلفوا في نقل حديث النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى
دون اللفظ فذهب الاكثرون الى انه جاز نقل الحديث بالمعنى ان كان الناقل عارفا بدلالات
الالفاظ واختلاف مواقعها والاولى الاداء بصورة اللفظ ان امكن ادعوا بعدم التغيير
والتبديل وسوء التاويل قوله والا اي وان لم يكن الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف
مواقعها لم يجز له نقل الحديث بالمعنى ونقل عن ابن سيرين وجماعة من السلف وهو اختيار ابي بكر الرازي
وجوب نقل اللفظ على صورته وقيل ان كان نقل المعنى بلفظ مرادف جاز والا شبهه الحال
فيه وان لم يكن بلفظ مرادف لا يجوز وقال فخر الاسلام ما يكون من السنة محكما لا يشتبه معناه ولا
يحتمل غير ما وضع له مثل قوله عليه السلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن لا باس لمن له بصر بوجوه
اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدي معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم
بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا او ما هو ظاهر يحتمل غير ما ظهر من معناه فعام يحتمل
الخصوص مثل قوله عليه السلم من بدل دينه فاقتلوه او من حقيقة يحتمل المجاز مثل قوله صلى الله عليه وسلم
لا وضوء لمن لم يسم لا يجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين علمي اللغة والفقه بطريق الاجتهاد لانه
اذا لم يكن جامعا بين العلمين لم يؤمن عليه ان ينقله الى عبارة لا يكون في احتمال الخصوص والمجاز
مثل العبارة الاولى بان نضم اليه من المؤكدات ما ينقطع احتمال الخصوص ان كانت عامة او المجاز
ان كانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم او الى عبارة يزيد عموما بان يذكر
جمع الكثرة مقام جمع القلة او يذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة او يذكر لفظ الجنس مقام العام
صيغة ومعنى واما المشكل والمشترك فلا يحل فيه النقل بالمعنى لانه لا يفهم معناه الا بتاويل وتاويله
على غيره ليس بحجة واما المجمل والمتشابه فلا يتصور فيه النقل لان المجمل لا يفهم مراده الا بالتفسير
والمتشابه مما انسد علينا باب دركه وابتلينا بالكف عنه وما يكون من جوامع الكلم التي اختص بها
رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل ايضا نقله بالمعنى لانه لا يؤمن فيه الغلط لاحاطة الجوامع بمعاني قد تقصر عنها

عقول ذوي الالباب وذلك مثل قوله عليه السلام الخراج بالضمان والدليل على ما ذهب اليه الاكثرون رواية
ابن مسعود وغيره قال عليه السلام كذا او نحوه فان ابن مسعود كان اذا حدث قال قال رسول الله هكذا
او نحوه ولم ينكر عليه منكر ونعلم قطعا ان الصحابة نقلوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم احاديث في وقايع
متحدة بالفاظ مختلفة شايعة بينهم من غير نكير من احد من الصحابة وايضا الاتفاق على جواز تفسير الحديث
بالعجمية فجواز تفسيره بالعربية اولى لان العربية اقرب الى العربية وايضا كان النبي عليه السلام يبعث الرسل
الى الاطراف لابلاغ اوامره ونواهيه ولا يتعبدهم بلفظه فانه جوز الابلاغ بلغة المبعوث اليهم دون لفظ
النبي عليه السلام وهذا دليل الجواز ولان النظم في السنة غير مقصود ولهذا كان النبي عليه السلام يذكر المعنى
الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى فاذا اتى بالمعنى جاز لان المقصود حاصل المانعون من جواز
نقل الحديث بالمعنى قالوا قال عليه السلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل
فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه يدل على وجوب نقل الحديث بلفظه لان اداء مقالته
كما سمعها انما يكون اذا نقل بلفظه اجاب المصنف بانا نقول بموجبه فان من نقل معنى اللفظ على وجهه
من غير زيادة ولا نقصان يصح ان يقال قد اداه كما سمعه ولذلك يقول المترجم لغة الى لغة ولم يغير
المعنى اديته كما سمعته وقالوا ايضا اختلف علماء العربية واهل الاجتهاد في معنى اللفظ الواحد حتى
ان كل واحد منهم قد يتنبه لما يغفل عنه غيره فقد يحمل الناقل وان كان عالما بالعربية واختلاف
دلالات الالفاظ اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك ولعل ذلك المعنى مراد فاذا
تكرر النقل مرتين واكثر وادى الخلل الذي ذكر من التنبه لمعنى والغفلة عن غيره ادى الى الاخلال
بالمقصود بالكلية اجاب بان الكلام في ادية المعنى على وجهه من غير زيادة ولا نقصان حتى انه
لو ظهرت فيه زيادة او نقصان يكون ممتنعا وقالوا ايضا لو جاز النقل بالمعنى لاطرد الجواز
في القرآن وكلمات الاذان والتشهد والجامع انه قول متعبد باتباعه اجاب عنه بالفرق بين
ما نحن فيه وما ذكروه من الاصول المقيس عليها اما القرآن فلان اللفظ فيه مقصود للاعجاز فتغييره
مما يخرجه عن الاعجاز فلا يجوز وليس كذلك الخبر فان المقصود منه المعنى دون اللفظ واما الاذان
والتشهد فمتعبد بكلماتهما والمقصود التعبد بتلك الكلمات وذلك لا يحصل بمعناها والمقصود
من الخبر المعنى قوله مسئلة اذا انكر الاصل رواية الفرع فان كان بتكذيب لم يعمل به اتفاقا
لان احدهما كاذب فيكون قادحا لكنهما على عدالتهما لانهما اصل فلا يبطل بالشك وان لم يكن تكذيبا
فالاكثر يعمل به وهو قول محمد خلافا لابي حنيفة وابي يوسف فيما يحكى اختلافهم في القاضي
تقوم البينة بحكمه ولا يذكرها قال ابو يوسف لا يقبل خلافا لمحمد القايل عدل غير مكذب فوجب العمل
بروايته كما لو جن الاصل او مات واستدل بحديث ربيعة عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة

انه

انه عليه السلام قضى بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل وكان يقول حدثني ربيعة عني ولم ينكر قلنا صحيح
ولكن اين وجوب العمل او جوازه المانع قال عمار لعمر اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية
فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تغتسل واما انا فتمعكت فصليت فقال عليه السلام انما كان يكفيك
ضربتان فلم يقبل عمر لما كان ناسيا له وقال ليست مسئلتنا فان عمارا لم يكن راويا عن عمر ولعل
عدم العمل لذلك واستدل بالقياس على الشهادة حيث لا يعمل بالفرع عند نسيان الاصل وليس
بسديد فان باب الشهادة اضيق ولان صحة شهادة الفرع موقوفة على تحميل الاصل فيبطل بانكاره ۞
اذا انكر الاصل اي الشيخ رواية الفرع عنه فان كان انكاره لذلك انكار جحود وتكذيب للفرع
بان قال الاصل ما رويت لك هذا الحديث او كذبت علي لم يعمل بالخبر بالاتفاق لان كل واحد من الاصل
والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب احدهما وهو موجب للقدح في الحديث لكن لا يقدح ذلك
في عدالتهما لان كل واحد منهما عدل بيقين والشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك فهما على
عدالتهما وان لم يكن انكاره لذلك انكار جحود وتكذيب للفرع فالاكثر انه يعمل به وهو مذهب الشافعي
ومالك واحمد بن حنبل في اصح الروايتين عنه واكثر المتكلمين وهو قول محمد خلافا لابي حنيفة وابي يوسف
قيل سقوط العمل بالخبر الذي انكره المروي عنه تخريج واختلافهم في مسئلة في ادب القاضي ان من
ادعى عند القاضي انه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لا يتذكر قضاءه وانكر ذلك فاقام البينة على
قضاء القاضي يقبل عند محمد لاحتمال النسيان وجهة القاضي ولا يقبل عند ابي يوسف لانكار من
يسند القضاء اليه فكذلك في باب الرواية قال القايل الفرع عدل جازم بالرواية عن الاصل غير
مكذب فان الاصل لا يكذبه وهما عدلان فوجب قبول روايته والعمل بها كما لو جن الاصل او مات
فان رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها اجماعا ونسيان الاصل لا يزيد على موته وجنونه واستدل
على مذهب الاكثر بما روى ربيعة روى عن سهيل فكان سهيل يقول حدثني ربيعة عني
عن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي عليه السلام انه قضى بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل ،،،،
بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قضى بالشاهد واليمين ثم نسيه سهيل وكان
سهيل يقول حدثني ربيعة عني انه حدثه عن ابي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ويرويه هكذا
ولم ينكر عليه احد من التابعين ذلك فكان اجماعا منهم على جوازه ورد هذا الاستدلال بان هذا
الحديث وروايته على الوجه المذكور صحيح لا نزاع فيه ولكن ليس فيه ما يدل على وجوب العمل او جوازه
قال المانع من وجوب العمل به قال عمار بن ياسر لعمر رضي الله عنهما اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت
في سرية فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت فصليت ثم سالت النبي صلى الله عليه وسلم كان
فقال عليه السلام انما يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر من عمار ما رواه مع كون عمار عدلا عند عمر لما كان ناسيا له

وتقال ليست قضية عمار ومسئلتنا فان عمارا لم يكن راويا عن عمر بل عن النبي عليه السلم ولعل عدم
عمل عمر بروايته لشكه فيها واستدل المانع عن القبول بالقياس على الشهادة حيث انكر شاهد
الاصل شهادة الفرع عليه على سبيل النسيان فان شهادة الفرع عند نسيان الاصل لا يعمل وهذا
الاستدلال ليس بسديد فان القياس على الشهادة لا يصح لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية
وقد اعتبر في الشهادة من الشروط والقيود ما لم يعتبر في الرواية ولان صحة شهادة الفرع متوقفة
على تحمل الاصل فاذا انكر الاصل بطل التحمل والرواية صحتها موقوفة على السماع دون التحمل قوله
مسئله اذا انفرد العدل بزيادة لا تخالف كما اذا نقل انه عليه السلم دخل البيت فزاد وصلى فان اختلف
المجلس قبلت بالاتفاق وان اتحد وكان غيره قد انتهى في العدد الى حد لا يتصور غفلتهم عن مثل
ما زاد لم يقبل وان لم ينته فالجمهور على القبول خلافا لبعض المحدثين واحمد في رواية لنا عدل جازم
فوجب العمل بروايته وعدم نقل الغير يجوز ان يكون لعروض شاغل او اشتغال او سهو او نسيان
فلم يقدح قالوا العمل به لعمل مع الشك فان احتمال الغلط والسهو والوهم قائم في نقلها بل وتطرق
الغلط على الواحد اكثر فكان اولى بالترك قلنا تلك الاحتمالات ارجح ولان السهو فيما سمعه اكثر منه فيما
لم يسمع انه سمعه وما رجح به زيادة عدد التاركين غير مطرد لو تساويا وما هو من صور النزاع ان
جهل حال المجلس فالقبول اولى وان كانت الزيادة مخالفة فالظاهر التعارض خلافا لبعض
المعتزلة ولو رواها العدل مرة واهملها اخرى فكتعدد الرواة ولو اسنده واحد وارسل
الباقون او رفع واوقفوه او وصل وقطعوه فالخلاف كالزيادة ۝ اذا روى جماعة من الثقات
حديثا وانفرد واحد منهم بزيادة في الحديث لا تخالف المزيد عليه كما اذا روى جماعة ان النبي صلى الله عليه وسلم
دخل البيت وانفرد واحد منهم بزيادة فزاد وصلى فان اختلف المجلس بان يكون المنفرد بالزيادة
روايته عن مجلس غير مجلس الباقين قبلت الزيادة بالاتفاق وان اتحد المجلس وكان من لا يروى
الزيادة قد انتهى في العدد الى حد لا يتصور غفلتهم عن سماع مثل تلك الزيادة وفهمها لم يقبل الزيادة
لان تطرق الغلط والسهو الى الواحد فيما نقله من الزيادة اولى من تطرقه الى العدد المفروض وان لم
ينته من لا يروى الزيادة في العدد الى هذا الحد فالجمهور اتفقوا على وجوب قبول الزيادة خلافا
لجماعة من المحدثين ولاحمد في احدى الروايتين عنه والدليل على مذهب الجمهور ان الراوى عدل ثقة
جازم بالرواية فوجب العمل بروايته وعدم نقل الغير الزيادة يجوز ان يكون لعروض شاغل اشغله
عن سماع الزيادة وفهمها من الم او جوع او عطش مفرط او فكر في امر مهم او لاستعمال عرض
مع غيره والتفات اليه او سهو او نسيان بعد سماعها ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل بالرواية
لا يكون عدم نقل الغير الزيادة قادحا في روايته المانعون من القبول قالوا العمل بمثل هذه الزيادة لعمل بالخبر

الى حد

مع الشك فان احتمال الغلط والسهو والوهم قائم في نقل الزيادة فان الناقل قد يتوهم انه
سمع تلك الزيادة ولم يكن قد سمعها او انه سمعها من غير الرسول وتوهم سماعها من الرسول او انه
ذكرها على سبيل التفسير والتاويل فظن السامع انها زيادة في الحديث المروى وذلك كما روى
ابن عباس عن النبي عليه السلم انه نهى عن بيع الطعام قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب
غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث وكذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استونفت الفريضة وظن الراوى ان الاستيناف
اعادة الفرض الاول في المائة الاولى فقال في كل خمس شاة وادرج ذلك في كلام النبي عليه السلم ومع
تعارض الاحتمالين فليس العمل بالزيادة اولى من تركها بل ترك الزيادة اولى فان تطرق الغلط
على الواحد اكثر من احتمال تطرقه الى الجماعة فكان الترك اولى قلنا تلك الاحتمالات في حق من لم
يرو الزيادة ارجح واكثر ولان سهو الانسان فيما سمعه اكثر من سهوه فيما لم يسمعه انه سمعه وما
رجح به من زيادة عدد التاركين غير مطرد فيما اذا كان عدد الناقل للزيادة مساويا للعدد الآخرين
وهو من جملة صور النزاع وان جهل حال المجلس في ان الرواية عن مجلس واحد او مجالس مختلفة
فالحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس وقبول الزيادة فيه اولى نظرا الى احتمال اختلاف مجلس
الرواية هذا كله فيما اذا لم يكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه وان كانت الزيادة مخالفة للمزيد عليه بحيث
لا يمكن الجمع بينهما فالظاهر التعارض خلافا لبعض المعتزلة ولو روى العدل الواحد الزيادة مرة
واهملها اخرى في حديث واحد فالتفصيل والحكم كما اذا تعدد الرواة ولو اسند الخبر واحد وارسله
الباقون او رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم واوقفه الباقون او وصله وقطعوه فالخلاف كالزيادة
فعليك بالاعتبار قوله مسئله اذا نقل بعض الحديث وترك البعض فان لم يتعلق بعضه ببعض
فهو كاخبار متعددة فيجوز والاولى نقله بكماله كقوله المسلمون تتكافأ دماؤهم الحديث وان اشتمل على
غاية او شرط او استثناء كقوله حتى تزهى والا سواء بسواء لم يجز ۝ اذا سمع الراوى خبرا واراد
نقل بعضه وحذف بعضه فان لم يتعلق بعضه ببعض فهو كاخبار متعددة فيجوز نقل البعض وترك
البعض بالاتفاق والاولى نقله بكماله وذلك كقوله عليه السلم المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى
بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم وان تعلق بعضه ببعض بان يكون الحديث
اشتمل على غاية كنهيه عليه السلم عن بيع الثمار حتى تزهى او شرط كقوله من قاء او رعف او امذى
فليتوضأ وضوءه للصلوة او استثناء كقوله لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء لم يجز ذكر
بعض الخبر وترك ذكر الغاية او الشرط او الاستثناء لما فيه من تغير الحكم وتبديل المشروع قوله
مسئله خبر الواحد فيما يعم به البلوى كخبر نقض الوضوء بمس الذكر والجهر بالتسمية ونحوه غير مقبول

عندنا والاكثر على القبول لنا ان تكرر البلوى مستلزم لشيوع حكمها لتوفر الدواعي على نقل احكام
الوقائع فاذا انفرد بنقله الواحد دل على عدم الصحة قالوا عدل جازم بالرواية فيما يمكن صدقه
وجب القبول كخبر فيما لا يعم به البلوى قلنا امكان الصدق عقلا عارضه استحالته عادة بخلاف
ما لا يعم به بلوى ٥ خبر الواحد اذا ورد فيما يعم به البلوى اي فيما يحتاج اليه عموم الناس من غير ان يكون
مخصوصا بواحد دون آخر كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر الجهر بالتسمية وخبر ابي هريرة
في رفع اليدين في الركوع غير مقبول عند اصحاب ابي حنيفة والاكثر على القبول والجواب لانه يجب على
النبي صلى الله عليه وسلم اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الآحاد به ويتوفر الدواعي على نقله فاذا انفرد بنقله
الواحد دل على عدم الصحة الاكثر قالوا ان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فيما يمكن فيه صدقه وذلك
يغلب على الظن صدقه فوجب تصديقه كخبر فيما لا يعم به البلوى اجاب المصنف عنه بان امكان صدقه
عقلا عارضه استحالته عادة بخلاف ما لا يعم به البلوى فان امكان الصدق فيه لا يعارضه استحالته عادة
فاذا انفرد الواحد بالنقل فيما لا يعم به البلوى ليس بمستحيل عادة واما انفراد الواحد بالنقل فيما يعم به
البلوى فمستحيل عادة قوله مسئلة اذا خالف الكتاب رد فلا يترك ظاهره به ولا يخص عمومه
قبل ان يخصص بغيره ولا يزاد به عليه ولا ينسخ به لان الكتاب يقيني المتن والثبوت فلا يترك بما فيه
شبهة ٥ الخبر الواحد اذا ورد مخالفا لنص الكتاب او للسنة المتواترة او للاجماع لا يقبل لان هذه
الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بوجه فان خالف خبر الواحد عموم
الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فعند اصحاب ابي حنيفة لا يترك ظاهر الكتاب بخبر الواحد ولا يخص
عموم الكتاب به حتى لا يترك ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم بحديث التسمية ولا يخص عموم
قوله تعالى ومن دخله كان آمنا بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم اما عند العراقيين
من مشايخ الحنفية والقاضي ابي زيد ومن تابعهم من المتأخرين فلان عمومات الكتاب وظواهرها
القطعية كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به واما عند من جعلها ظنيا من
مشايخهم مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به والاوجه
انه لا يجوز لعدم المساواة ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر والكتاب لان
الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض وارادة المجاز من الظاهر ولكن لا شبهة
في ثبوت نظمهما وعبارتهما والشبهة في خبر الواحد في نظمه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر
فظاهر وان كان نصا في معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت فتجوز الشبهة
المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب
ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز والعام الكتاب

انه مقبول واحتج المصنف على عدم القبول بان تكرر البلوى مستلزم لشيوع حكمها ... السؤال عنه صح

من العموم

انما

انما لا يخص بخبر الواحد اذا لم يخصص بغير خبر الواحد اما اذا خصص بغير خبر الواحد يجوز تخصيصه
به ووجهه ظاهر ولا يزاد على الكتاب بخبر الواحد ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان كان
نصا لان اللفظ اصل والمعنى فرع له ونظم الكتاب فوق نظم السنة لثبوته ثبوتا لا شبهة فيه فوجب
الترجيح بالنظم قبل المصير الى المعنى وقول المصنف لان الكتاب يقيني المتن اي النظم والثبوت
فلا يترك بما فيه شبهة انما هو على طريقة القاضي ابي زيد ومن تابعه قوله مسئلة اذا روى
مشتركا وحمله على احد محامله وبنينا على انه لا يحمل على جميعها فالمعروف حمله على ما عينه لان الظاهر
انه لم يحمله عليه الا لقرينة ولا يبعد ان يقال لا يكون تاويله حجة على غيره فان اجتهد وادى الى تاويله
ذلك وجب والا فتعيين الراوي صالح للترجيح وان كان ظاهرا فحمله على غيره فالاكثر الحمل على الظاهر
وقيل ما عينه وعبد الجبار وابو الحسين ان علم انه صار اليه لعلمه بقصده عليه السلام وجب وان جهل
وجوز ان يكون لظهور نص او قياس وغيرهما وجب النظر في الدليل فان اقتضى ما ذهب اليه وجب والا فلا
واختار في الاحكام ان علم ماخذه خلافه وانه مما يوجب المصير اليه اتباعا للدليل والا حمل على الظاهر
لان الاصل في خبر العدل وجوب العمل ومخالفة الراوي للظاهر يحتمل النسيان والدليل مع الخطأ
او الصواب فلا يعتبر وان كان نصا لاحتمال تاويل والا فلا وجه للمخالفة الا لظهور ناسخ عنده وغيره
لا يكون حجة فلا يترك النص للاحتمال ٥ اذا روى الصحابي خبرا مشتركا بين محامل على السوية
كلفظ القرء ونحوه وحمله على احد محامله وبني على ان المشترك لا يحمل على جميع محامله فالمعروف وجوب
حمله على ما عينه الراوي لان الظاهر من حال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا ينطق باللفظ المجمل لقصد التشريع
وتعريف الاحكام وتخليه عن قرينة حالية او مقالية تعين المقصود من الكلام والصحابي الراوي المشاهد
للحال اعرف بذلك من غيره فوجب حمله عليه ولا يبعد ان يقال فان تاويله لا يكون حجة على غيره من
المجتهدين فان لاح له تاويله اتبعه وان لاح له وجه يوجب تعيين غير ما عينه الراوي وجب عليه اتباع ذلك
والا اي وان لم يلح له وجه غيره فكذلك فتعيين الراوي صالح للترجيح فيجب اتباعه وان كان اللفظ ظاهرا
في المعنى فحمله الراوي على غيره فالاكثر على انه يجب الحمل على ظاهر هذا الخبر دون تاويل الراوي وقيل
يجب الحمل على ما عينه الراوي وقال القاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري ان علم ان الراوي صار الى ما عينه
لعلمه بقصد النبي عليه السلام لذلك التاويل وجب الحمل على ما عينه الراوي وان جهل ذلك بان جوز ان يكون قد صار
الى ما عينه لدليل ظهر له من نص وقياس وجب النظر في ذلك الدليل فان كان مقتضيا لما ذهب اليه وجب
المصير اليه والا فلا واختار في الاحكام انه ان علم ماخذ الراوي في المخالفة وان ذلك الماخذ مما يوجب
حمل الخبر على ما ذهب اليه الراوي وجب المصير اليه اتباعا لذلك الدليل لا لان الراوي عمل به فانه ليس
عمل احد المجتهدين حجة على الآخر وان جهل ماخذ الراوي وجب العمل بالظاهر لان الراوي عدل وقد جزم

قال الشيخ جهد غير الراوي من المجتهدين صح

انه

ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو الاصل في وجوب العمل بالخبر ومخالفة الراوي للظاهر يحتمل انه
كان لنسيان طرا عليه ويحتمل انه كان لدليل اجتهد فيه وهو مخطي فيه او مصيب ويحتمل انه علم ذلك علما
لا مرية فيه من قصد النبي عليه السلم واذا تردد بين هذه الاحتمالات فالظاهر لا يترك بالشك والاحتمال
وعلى كل تقدير فالراوي بمخالفته لظاهر الخبر لا يفسق حتى يمتنع العمل بروايته وان كان الخبر نصا
في دلالته غير محتمل للتاويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى ظهور ناسخ عنده ولعله يكون ناسخا
في نظره ولا يكون ناسخا عند غيره فلا يكون حجة فانه لا يترك النص الذي لا احتمال فيه لامر محتمل قوله
مسله اذا خالف ما رواه قبل الرواية لم يرد وبعدها يرد فانه ان كان حقا لم يكن حجة او باطلا اسقطت
روايته وان جهل التاريخ لم يرد لجواز التقدم ۝ اذا خالف الراوي ما رواه بان افتى بخلاف ما رواه
او عمل بخلافه فان كان قبل روايته الحديث لم يرد ذلك الحديث ولا يوجب جرحا فيه لان الظاهر كان
مذهبه وانه ترك الخلاف بالحديث ورجع اليه احسانا للظن به وان كان مخالفته بعد الرواية يرد الحديث
لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ او ليست ثابت وهو الظاهر من حاله
فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس ثابت ساقط وان كان خلافه باطلا بان خالفه لقلة
المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا
وكان فاسقا او قد ظهر انه كان مغفلا وكل ذلك مانع من قبول الرواية وان جهل التاريخ لم يرد ولا
تقدح في الحديث لان الحديث حجة بنفسه في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على
انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب ما لم تبين خلافه قوله مسله اذا ثبت
انه عليه السلم عمل بخلاف خبر لم يكن داخلا في عمومه او كان ذلك الفعل من خواصه عمل بالخبر والا عمل بالراجح
من الخبر والفعل ان تعذر التخصيص وان عمل بخلاف الخبر اكثر الامة لم يرد الا باتفاق الا ان كان كاجماع المدينة
عند القايل بانه حجة ۝ اذا ثبت ان النبي عليه السلم عمل بخلاف خبر لم يكن النبي عليه السلم داخلا تحت عمومه
او كان النبي عليه السلم داخلا تحت عمومه لكنه دل دليل على ان ذلك الفعل من خواصه عليه السلم التي لا يشاركه
غيره فيها يجب العمل بالخبر وان لم يكن ذلك من خواصه يجب العمل بالراجح من الخبر والفعل ان تعذر تخصيص
احدهما بالخبر وان عمل بخلاف الخبر اكثر الامة لم يرد الخبر بالاتفاق لان اكثر الامة بعض الامة فلا يكون عملهم
حجة والخبر حجة ولا يرد الحجة بما ليس بحجة الا ان يكون عمل الاكثر كاجماع المدينة فانه حينئذ يكون حجة عند
القايل بان اجماع المدينة حجة قوله مسله خبر الواحد فيما يوجب الحد مقبول عند الاكثر وهو
قول ابي يوسف واختيار الجصاص ومنع الكرخي منه لنا عدل جازم في حكم ظني فوجب قبوله قالوا لو قبل
لم يسقط بالشبهة لان خبر الواحد محتمل قلنا لا شبهة مع الصحة كما لا شبهة مع البينة والاحتمال قائم ۝
اتفقت الشافعية والحنابلة والاكثر الشيعة (؟) ان خبر الواحد فيما يوجب الحد مقبول وهو قول ابي يوسف

واختيار

واختيار الجصاص اي ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة ومنع الكرخي منه والدليل على انه مقبول ان
الراوي عدل ثقة جازم في حكم ظني فوجب قبوله لانه ظاهر الصدق وقد قال عليه السلم نحن نحكم بالظاهر
ولانه حكم ظني يصح اثباته بالظن بدليل ثبوته بالشهادة وبظاهر الكتاب فجاز اثباته بخبر الواحد كساير
الاحكام الظنية والمسلم ظنية وكان الظن كافيا فيها المانعون قالوا لو قبل لم يسقط الحد بالشبهة واللازم
باطل لقوله عليه السلم ادروا الحدود بالشبهات بيان الملازمة ان خبر الواحد محتمل فيورث شبهة اجاب
المصنف بانه لا شبهة مع الصحة كما لا شبهة مع البينة واحتمال الكذب قائم في البينة قوله اذا تعارض
خبر الواحد والقياس قدم الخبر عند الاكثر وقيل بالعكس وعيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا غير
متساهل قدم والا فموضع اجتهاد وفخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين والعبادلة
قدم لانه يقيني الاصل والقياس ظنيه او من الرواة كابي هريرة وانس فالاصل العمل ما لم يوجب الضرورة تركه
كحديث المصراة فانه معارض بالاجماع في ضمان العدوان بالمثل او القيمة دون التمر وفصل ابو الحسين
ان كانت العلة بنص قطعي فالقياس لان النص على العلة كالنص على حكمها وان كان الاصل مقطوعا به خاصة
فموضع اجتهاد والا فالخبر لاستواء النقيضين في الظن وترجح الخبر بالدلالة على الحكم بدون واسطة وان
كانت العلة مستنبطة بحكم الاصل ان كان بخبر الواحد فالخبر او بدليل مقطوع به فموضع اجتهاد وتوقف
القاضي واختار في الاحكام ان كانت العلة منصوصة وقلنا لا يخرج عن القياس وكان النص مساويا
لخبر الواحد في الدلالة او مرجوحا فالخبر لدلالته من غير واسطة او راجحا والعلة في الفرع قطعية
فالقياس او ظنية فالوقف لان رجحان الدلالة قابل دلالة الخبر بغير واسطة وان كانت مستنبطة
فالخبر مطلقا ودليله ان عمر ترك القياس في الجنين بخبر ابن مالك وقال لولا هذا القضينا فيه برأينا
وفي ايجاب دية الاصابع على قدر منافعها بالخبر في كل اصبع عشر وفي ميراث الزوجة من الدية من غير نكير ۝
اذا تعارض خبر الواحد والقياس قدم الخبر عند الاكثر وهو مذهب الشافعي واحمد بن حنبل والكرخي
وكثير من الفقهاء وقيل بالعكس اي قدم القياس على الخبر وقال عيسى بن ابان ان كان الراوي ضابطا عالما
غير متساهل فيما يرويه قدم خبره على القياس والا كان موضع اجتهاد وقال فخر الاسلام ان كان الراوي
من المجتهدين المعروفين كالخلفاء الراشدين وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعايشة وغيرهم رضي الله عنهم ممن اشتهر بالفقه
والنظر فخبره حجة ان وافق القياس او خالفه فان وافقه تايد بالقياس وان خالفه ترك القياس به
لان الخبر يقين باصله لانه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا احتمال للخطاء فيه وانما الشبهة في طريقه وهو
النقل ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا بمنزلة المسموع منه عليه السلم والقياس محتمل باصله
في كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت

في الاصل اقوى من احتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل وكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا
وهو الخبر اولى واما رواية من لم يعرف بالفقه لكنه معروف بالعدالة والحفظ والضبط مثل ابي هريرة
وانس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق القياس عمل به وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة
وانسداد باب الراي ووجه عدم القبول عند انسداد باب الراي ان ضبط حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
عظيم الخطر لانه عليه السلم قد اوتي جوامع الكلم واختصر له اختصارا كما اخبر عن ذلك والوقوف على كل معنى
ضمنه في كلامه امر عظيم ولهذا قلت رواية الكبار من الصحابة رضي الله عنهم وقد كان نقل الحديث بالمعنى
مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واحاطتها لم يؤمن
ان يذهب عليه شيء من معانيه بنقل كلام رسول الله بعبارته لا ينتظم المعاني التي انتظمتها عبارة الرسول
فيدخل لهذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو
اصل القياس وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيها شبهتان وفي
القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو اقل شبهة وهو القياس على الخبر وانما يعني
بما قلنا من قصور فقه الراوي قصورا عند المقابلة بما هو فقيه لفظ النبي فاما ان يعني به الازدراء
والاستخفاف بهم معاذ الله عن ذلك فان محمدا حكى عن ابي حنيفة رحمه الله في غير موضع انه احتج بمذهب انس
بن مالك وقدره فما ظنك في ابي هريرة مع انه اعلى درجة في العلم من انس لاشتراكهما في الصحبة واختصاص وقلده
ابي هريرة بدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالفهم ونقله محمد رحمه الله حتى ان المذهب عند الاصحاب في ذلك انه
لا يرد حديث امثالهم الا اذا انسد باب الراي والقياس لانه اذا انسد باب الراي والقياس صار
الحديث ناسخا للكتاب يعني اذا تحققت الضرورة بانسداد باب الراي من كل وجه يترك الخبر
لانه لو عمل به وترك القياس صار الحديث مع التوهم الذي ذكرنا ناسخا للكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار والحديث المشهور وهو حديث معاذ في القياس معارضا للاجماع فان الامة اجمعوا على كون
القياس حجة عند عدم دليل اقوى منه ونفاة القياس حدثوا بعد القرون الثلثة فلا يعتد بخلافهم
وانما قال معارضا لانه لا ينسخ الاجماع الحديث وانما ينسخ باجماع آخر مثله ولكن الحديث ناسخا عند
انسداد باب الراي مثل حديث ابي هريرة في المصراة وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان
سخطها ردها وصاعا من تمر فانه مخالف للقياس وانسد فيه باب الراي لان ضمان العدوان فيما له
مثل مقدر بالمثل بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة بالحديث المعروف وهو قوله عليه السلم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان
موسرا وقد انعقد الاجماع على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد فايجاب التمر مكان اللبن

يكون

يكون مخالفا للحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع فيكون ناسخا للكتاب والسنة ومعارضا
للاجماع وفصل ابو الحسين البصري فقال ان كانت العلة ثابتة بنص قطعي وتعذر الجمع بين القياس
والخبر فالقياس مقدم على الخبر لان النص على العلة كالنص على حكم العلة فيكون حينئذ القياس
قطعيا والخبر ظني والقطعي مقدم على الظني وان لم تكن العلة ثابتة بنص قطعي وحكم الاصل
مقطوع به خاصة فموضع اجتهاد والاراء وان لم تكن العلة ثابتة بنص قطعي بل بنص غير قطعي ولا
حكم الاصل مقطوع به فالخبر مقدم على القياس لاستواء النصين في الظن وترجح الخبر بالدلالة على
الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة وان كانت
العلة مستنبطة فحكم الاصل ان كان ثابتا بخبر واحد فالاخذ بالخبر اولى وان كان حكم الاصل
ثابتا بدليل مقطوع به فموضع اجتهاد وتوقف القاضي ابو بكر واختار صاحب الاحكام ان العلة
ان كانت منصوصة وقلنا ان التنصيص على العلة في القياس لا يخرجه عن القياس وكان النص
الدال على العلة مساويا في الدلالة لخبر الواحد او مرجوحا فالخبر اولى لدلالة الخبر على الحكم
من غير واسطة ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة وان كان نص العلة راجحا على خبر الواحد
والعلة في الفرع قطعية الوجود فالقياس اولى وان كانت العلة في الفرع ظنية الوجود فالظاهر
الوقف لان رجحان دلالة نص العلة قابله دلالة الخبر الواحد بعدم الواسطة فاعتدلا وان كانت
العلة مستنبطة فالخبر مقدم على القياس مطلقا ودليله ان عمر رضي الله عنه ترك القياس في الجنين
بخبر حمل بن مالك وقال لولا هذا لقضينا فيه برايينا وايضا ترك عمر القياس في ايجاب تفريق دية
الاصابع على قدر منافعها بخبر الواحد الذي روى في كل اصبع عشر من الابل وايضا ترك عمر اجتهاده
في منع ميراث المراة من دية زوجها بخبر الواحد وقال اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي
فضلوا واضلوا وكان ذلك مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه احد قوله قالوا خالف ابن عباس
خبر ابي هريرة في الوضوء مما مست النار بالقياس وقال الست نتوضأ بماء الحميم فكيف نتوضأ مما عنه
نتوضأ وخالف خبره اذا استيقظ احدكم قلنا خالف الاول بما روى انه اكل كتف شاة مصلية
وصلى ولم يتوضأ وخالف الثاني لانه راى انه غير ممكن وقال فكيف نصنع بالمهراس وايضا حديث
معاذ اخر العمل بالقياس واقره عليه ولان الخبر اقوى في غلبة الظن لانه يجتهد فيه في العدالة والدلالة
والقياس يجتهد فيه في ثبوت حكم الاصل وكونه معللا وصلاحية الوصف للتعليل ونفي المعارض في الاصل
وفي وجوده في الفرع ونفي المعارض فيه واحتمال الخطأ في الخبر اقل قالوا معارض باحتمال كذب
الراوي وفسقه وكفره وخطائه واحتمال الاجمال في دلالته والتجوز والاضمار والنسخ مما لا
يحتمله القياس قلنا بعيد وهو متطرق الى الاصل الثابت بخبر الواحد وهو من صور النزاع وما يتطرق

في الدلالة ممثلة في ظاهر الكتاب والسنة المتواترة وهما مقدمان فالواسطة في القياس من قبل نفسه وفي الخبر
من غيره وهو بنفسه أوثق قلنا إلا أن طرق الخطأ إليه أقرب من الخبر على أن الخبر مستند إلى كلام
المعصوم وغير مفتقر إلى شيء من القياس ويصير ضروريا بانضمام أخبار إليه وعدم التنفير في القياس
بانضمام قياسات هذا وإن كان أعم خصه القياس أو أخص فعلى القول بتخصيص العلة يعمل بالخبر فيما دل
عليه وبالقياس فيما عداه وعلى القول بالبطلان فهما متعارضان ٥ المانعون من تقديم الخبر على القياس
قالوا خالف ابن عباس رضي الله عنهما خبر أبي هريرة في الوضوء مما مست النار وقال ألسنا نتوضأ بماء
الحميم فكيف نتوضأ وأيضا خالف ابن عباس خبر أبي هريرة فيما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله إذا
استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلثا لكونه مخالفا للقياس والجواب
أن ابن عباس خالف الأول بما روي أنه عليه السلام أكل كتف شاة مصلية وصلى ولم يتوضأ ثم ذكر القياس
بعد معارضته بالخبر وخالف الثاني لا للقياس بل لأنه لا يمكن الأخذ به ولهذا قال ابن عباس فما نصنع
بالمهراس والمهراس كان حجرا عظيما يصب فيه الماء لأجل الوضوء فاستبعد الأخذ بالخبر لاستبعاده
صب الماء من المهراس على اليد وأيضا حديث معاذ أخر العمل بالقياس حيث بعثه النبي عليه السلام
قاضيا إلى اليمن فقال بم تحكم قال بكتاب الله قال فإن لم تجد قال بسنة رسول الله قال فإن لم تجد قال
أجتهد رأيي وأخر العمل بالقياس عن السنة من غير تفصيل بين المتواترة والآحاد وأقره النبي عليه السلام
وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه الله ورسوله وأيضا خبر الواحد راجح على القياس
في العموم وغلبة الظن فكان مقدما عليه لأن الخبر يجتهد فيه في أمرين عدالة الراوي ودلالته على الحكم
والقياس يجتهد فيه في ستة أمور الأول ثبوت حكم الأصل الثاني كونه معللا الثالث الوصف الصالح
للتعليل الرابع نفي المعارض في الأصل الخامس وجود ذلك الوصف في الفرع السادس نفي المعارض
في الفرع فالخبر يتوقف على مقدمات أقل وما يكون مقدماته أقل احتمال الخطأ فيه أقل وما يكون
الخطأ فيه أقل يكون أقوى في غلبة الظن وأجاب المانعون من تقديم الخبر قالوا ما ذكرتم من رجحان
الخبر معارض باحتمال كذب الراوي وفسقه وكفره وخطائه لأن الراوي ليس بمعصوم عن الكذب
والمعصية والخطأ وباحتمال الإجمال في دلالة الخبر والتجوز والإضمار والنسخ بخلاف القياس
فإنه لا يتطرق إليه شيء من هذه الاحتمالات أجاب المصنف بأن هذه الاحتمالات بعيدة مع ظهور
عدالة وأيضا هذه الاحتمالات متطرقة إلى القياس باعتبار الأصل إذا كان الأصل ثابتا بخبر
الواحد ممنوع في صور النزاع وما يتطرق في دلالة الخبر من الإجمال والتجوز والإضمار والاشتراك
والنسخ فذلك مما لا يوجب ترجيح القياس عليه فإن مثله في ظاهر الكتاب والسنة المتواترة متطرق
وهما مقدمان على القياس وقالوا أيضا ظن المجتهد في القياس يحصل من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل

من خبر الواحد يحصل له من جهة غيره والإنسان بنفسه أوثق من غيره قلنا مسلم أن ثقة الإنسان بنفسه
أتم من ثقته بغيره لكن تطرق الخطأ إلى القياس أقرب من تطرقه إلى خبر الواحد لما سبق على أن في الخبر
ترجيحا من جهات أخر وهو أن الخبر مستند إلى كلام المعصوم بخلاف القياس فإنه مستند إلى اجتهاد
المجتهد وهو غير معصوم وخبر الواحد غير مفتقر إلى شيء من القياس والقياس مفتقر إلى جنس النص
في إثبات حكم الأصل وفي كونه حجة وخبر الواحد قد يصير قطعيا ضروريا بانضمام أخبار أخر إليه
حتى يصير متواترا ولا كذلك القياس فإنه لا ينتهي إلى القطع والنقص عما يعضد به من جنس الأقيسة
أصلا فكان خبر الواحد أولى هذا كله إذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما وأما إذا كان أحدهما أعم
من الآخر فإن كان خبر الواحد أعم من القياس خصه القياس كما سيأتي بيانه في التخصيص وإن كان
القياس أعم من خبر الواحد فإن قلنا العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها يعمل بخبر الواحد فيما دل عليه
ويعمل بالقياس فيما عدا ذلك جمعا بينهما وإن قلنا تبطل العلة بتقدير تخصيصها فهما متعارضان أي
الحكم في العلة على ما عرف فيما إذا تعذر الجمع بين القياس وخبر الواحد قوله مسئلة المرسل من
العدل مقبول عند الأكثر مطلقا وعيسى بن أبان من القرون الثلثة وأئمة النقل والشافعي إن كان
من صحابي أو أسنده غيره أو أرسله آخر وشيوخهما مختلفة أو عضده قول صحابي أو أكثر العلماء أو عرف
أنه لا يرسل إلا عن عدل كابن المسيب قبل وإلا فلا واختيارنا قول عيسى لأن إرسال الأئمة التابعين
كان مشهورا مقبولا ولم ينكر أحد كإرسال سعيد والشعبي وإبرهيم النخعي فإن قيل لا إجماع في مسائل
الاجتهاد قلنا قطعي وهذا ظني وليس منع عدم الإنكار قلنا منه الأصل والظاهر أنه لو وجد لنقل
وأيضا فإن العدل من الأئمة إذا أطلق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جازما فالظاهر أنه لم يطلق إلا
بعد ثبوته وأنه يستلزم تعديل الواسطة وإلا لما كان عالما ولا ظانا بالخبر وأيضا فلو لم يكن عدلا
عنده كان مدلسا فالواجهل بحال الراوي وكان جهلا بصفته ضرورة والجهل بصفته مانع فكيف بهما والعلم
بعدالة الراوي شرط القبول والمرسل لا يعرفهما والخبر كالشهادة في العدالة وإرسال شهادة الفرع
مانع ولو جاز المرسل خلا ذكر الإسناد والبحث عنه عن فائدة ولو جاز لجاز في عصرنا قلنا لا يكون جهلا
بصفته مطلقا فإن إرساله عنه دليل تعديله في الجملة كما لو قال أخبرني عدل وبه الجواب عن معرفة
العدالة وباب الشهادة أضيق فافترقا والفائدة في ذكر الرواة في غير الأئمة في المنقول عنه لاشتباه
حاله ظاهرا وفي الأئمة تفاوت رتب المنقول عنهم وأما في عصرنا فكان من الأئمة قبل وإلا فلا قابل
مطلقا العدل إذا أرسل على غلبة الظن بتعديله قلنا التعميم ممنوع لجواز أن العدل من غير الأئمة يرسل
جهلا من رواه ولذلك لم تقبل في عصرنا وقد أخذ على الشافعي في اشتراط إسناد غيره أو إسناده مرة بأن
العمل بالمسند ولذلك إذا أرسله اثنان وشيوخهما مختلفة فإن ضم الباطل إلى مثله لا يوجب القبول وأجيب

واجيب عن الثاني بان الظن يحصل ويقوى بالانضمام (ن) اختلفوا في قبول المرسل وصورته ما اذا
قال من لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم وكان عدلا قال رسول الله فالمرسل من العدل مقبول مطلقا عند الاكثر
ومذهب ابي حنيفة ومالك واحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه وجماهير المعتزلة كابي هاشم وفصل
عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ومن هو من ائمة النقل مطلقا دون
من عداهم وقال الشافعي ان كان المرسل من مراسيل الصحابة او مرسلا قد اسنده غير مرسله او ارسله
راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابي او قول اكثر اهل العلم او ان يكون المرسل
قد عرف من حاله انه لا يرسل عمن فيه علة من جهالة او غيرها كمراسيل سعيد بن المسيب فهو مقبول
والا فلا ووافقه على ذلك اكثر الصحابه والقاضي ابو بكر وجماعة من الفقهاء واختار المصنف قول عيسى بن
ابان لنا ان ارسال الائمة التابعين كان مشهورا مقبولا ولم ينكر احد كارسال سعيد بن المسيب والشعبي
وابراهيم النخعي وغيرهم من الائمة التابعين فكان اجماعا على قبول مرسل ائمة النقل فان قيل لا اجماع
فان المسئلة اجتهادية لان المخالف الذي لم يقبل المرسل لا يأثم ولا اجماع في المسائل الاجتهادية اجاب
المصنف بان الاجماع قطعي في مسائل وهذا الاجماع ظني فيتصور في الاجتهادية ولئن منع عدم
الانكار اجيب بان الاصل عدم الانكار والظاهر انه لو وجد انكار لنقل ولما لم ينقل دل على عدمه
وايضا فان العدل من الائمة اذا اطلق قال رسول الله جازما فالظاهر من حاله انه لا يستجيز ذلك
الاطلاق الا وهو عالم او ظان ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك فانه لو لم يكن عالما ولا ظانا بان
الرسول صلى الله عليه وسلم قاله لما استجاز في دينه النقل الجازم عنه لما فيه من الكذب والتدليس على
المستمعين وذلك يستلزم تعديل الواسطة والا لما كان عالما ولا ظانا بصدقه في خبره وايضا
لو لم يكن المرسل مقبولا لكان عدم قبوله لكون الاصل غير عدل عند المرسل واللازم باطل والا لكان مدلسا
لانه حينئذ يكون الاصل غير عدل عنده وقد روى عنه فيكون مدلسا قالوا الجهل بعين الراوي يستلزم الجهل
بصفته فان من جهل ذاته جهل صفته والجهل بالصفة وحدها مانع من قبول الرواية فكيف لا يكون الجهل
بالذات والصفة مانعا فاذا كان الراوي مجهول العين والصفة اولى ان لا يكون خبره مقبولا وايضا
العلم بعدالة الراوي شرط لقبول روايته والمرسل لا يعرف عدالة الراوي له فلا يكون خبره مقبولا
لفوات الشرط وايضا الخبر كالشهادة في اعتبار العدالة وقد ثبت ان ارسال شهادة الفرع مانع من
قبولها فكذلك الخبر وايضا لو جاز قبول المرسل لخلا ذكر الاسناد والبحث عنه عن فائدة وايضا لو جاز
العمل بالمرسل لجاز في عصرنا هذا ان يعمل به لجاز ان يعمل بقول الانسان قال رسول الله كذا وان لم يذكر
الرواة وهو ممتنع اجاب المصنف عن الاول ان الجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان
ارسال العدل من الائمة دليل تعديله من جهة الجملة وان جهلت عينه كما لو قال اخبرني عدل وبه يجاب عن الثاني

وهو

وهو معرفة عدالة الراوي وعن الثالث ان باب الشهادة اضيق من باب الرواية فافترق البابان
فلا يلحق احدهما بالآخر وعن الرابع ان فائدة ذكر الراوي في غير الائمة وفي المنقول عنه لاشتباه حاله
فان الراوي قد يشتبه عليه حال المروي عنه فتعيينه ليكل النظر في امره الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل
وفي ائمة النقل الفائدة معرفة تفاوت درجاتهم ورفع الخلاف في المرسل وعن الخامس بانه مهما كان
المرسل في عصرنا من ائمة النقل قبل روايته وان لم يكن المرسل في عصرنا من ائمة النقل لم تقبل روايته
قال القائل بالمرسل مطلقا العدل اذا ارسل الاصل المروي عنه غلب على الظن تعديل المرسل الاصل
فيقبل اجاب المصنف بان تعميم ارسال العدل للدلالة على تعديل الاصل ممنوع فان العدل من غير
الائمة قد يرسل جهلا عمن رواه ولذلك لم يقبل في عصرنا وقد اخذ على الشافعي في اشتراطه ان المرسل يقبل
اذا اسنده غير المرسل او اسنده المرسل بانه حينئذ العمل بالمسند والاعتماد عليه لا على المرسل وكذلك في قوله
انه يكون مقبولا اذا ارسله اثنان وشيوخهما مختلفة فانه حينئذ يكون ضم باطل مثله وضم الباطل الى الباطل الى باطل صح
لا يوجب القبول واجيب عن الثاني بان المؤاخذة ليست صحيحة فانه قد لا يحصل الظن بواحد منهم وبانضمام
مرسل آخر اليه يحصل الظن او قد يحصل الظن الضعيف بواحد منهما ويقوى الظن بانضمام الآخر اليهما
واعترض ان الاول ايضا ساقط فان المرسل قد يتقوى بالمسند فيستحق لذلك القبول والمسند قد يتقوى
بالمرسل فيترجح على مسند آخر يعارضه قوله النوع الثاني المتن وفيه ثلثة فصول الاول فيما يشترك فيه
الثلثة من دلالة المنطوق فمنه الامر وهو حقيقة في القول المخصوص باتفاق وهو قسم من اقسام الكلام والنفسي
وان كان واحدا بالذات فيصح كونه امرا ونهيا وخبرا باختلاف تعلقه ومتعلقه واختلف في الفعل والاكثر
انه مجاز فيه وقيل مشترك وقيل متواطئ لنا انه يسبق الى الفهم القول عند الاطلاق ولو كان حقيقة في متواطئ
اذ لا دلالة للاعم على الاخص واستدل لو كان حقيقة في الفعل لاطرد لانه من لوازمها ولا يقال للآكل آمر
ولاشتق له امر ولا مانع ولا تحد جمعهما ولوصف بكونه مطاعا ومخالفا ولزم الاشتراك والماضي نعم ش
لما فرغ من النوع الاول في السند شرع في النوع الثاني المتن وذكر فيه ثلثة فصول الاول فيما يشترك فيه
الثلثة من دلالة المنطوق الثاني في وجوه اقتباس الحكم من النظم الثالث في المفهوم الفصل الاول فيما
يشترك فيه الثلثة من دلالة المنطوق كل واحد من الكتاب والسنة والاجماع اما ان يدل بمنطوقه او لا بمنطوقه
فتكلم في الفصل الاول فيما يدل على المطلوب بمنطوقه وهو على اصناف فمنه الامر وهو اي لفظ الامر حقيقة
في القول المخصوص باتفاق الاصوليين وهو قسم من اقسام الكلام ولذلك قسمت العرب الكلام الى امر ونهي
وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء وسواء قلنا ان الكلام هو اللسان الدال على ما في النفس بالوضع
والاصطلاح او المعنى القائم بالنفس على اختلاف المذاهب فانه ينقسم الكلام الى هذه الاقسام والكلام القديم
النفسي وان كان صفة واحدة بالذات لا تعدد فيه فيصح كونه امرا ونهيا وخبرا الى غير ذلك من اقسام الكلام بسبب اختلاف

تعلقاته ومتعلقاته كما تقرر في علم الكلام وانما وقع الخلاف بين الاصوليين في اطلاق لفظ الامر على
الفعل هو بطريق المجاز او الحقيقة والاكثر على ان لفظ الامر في الفعل مجاز وقيل لفظ الامر مشترك بين القول
المخصوص والفعل وقيل متواطئ اي لفظ الامر للقدر المشترك بين القول المخصوص والفعل والدليل على ما ذهب
اليه الاكثر انه يسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاق لفظ الامر ولو كان لفظ الامر مشتركا او متواطئا
لم يسبق القول المخصوص الى الفهم عند اطلاقه اما اذا كان مشتركا فلتساوي المفهومين حينئذ فسبق احدهما
الى الفهم دون الآخر ترجيح بلا مرجح واما اذا كان متواطئا فلانه حينئذ يكون القول المخصوص لخصوصه مدلولا
ولا دلالة للاعم على الاخص واستدل على كونه مجازا في الفعل بانه لو كان حقيقة في الفعل لاطرد في كل فعل لان
الاطراد من لوازم الحقيقة والذي يدل على هذا ان اسم العالم لما كان حقيقة فيمن قام به العلم اطرد في كل من قام به
العلم واللازم باطل اذ لا يقال للاكل والشرب امر وبانه لو كان حقيقة في الفعل لاشتق لمن قام به الفعل
اسم الآمر كما في القول المخصوص اذ هو الاصل الا ان يمنع مانع من جهة اللغة كما اشتقوا اسم القارورة للزجاج
المخصوص من قرار المائع فيها ومنعوا من ذلك في الجرة والكوز ولم يوجد مثله في الامر بمعنى الفعل وبانه
لو كان حقيقة في الفعل كما هو حقيقة في القول المخصوص لاتحد جمعاهما واللازم باطل فان جمع الامر في القول
المخصوص اوامر وفي الفعل امور وبانه لو كان حقيقة في الفعل لوصف الفعل بكونه مطاعا ومخالفا لانه
من لوازم الامر الحقيقي وصفه بكونه مطاعا ومخالفا واللازم باطل وبانه لو كان حقيقة في الفعل مع انه حقيقة
في القول المخصوص للزم الاشتراك واللازم باطل لانه خلاف الاصل وبانه لو كان حقيقة في الفعل لما صح
نفيه لانه من لوازم الحقيقة عدم صحة النفي واللازم باطل وفي هذه الاستدلالات نظر لكن لما لم يتعرض المصنف
لها اعرضنا عنه قوله وحده اكثر المعتزلة بقول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه قصدوا ادراج
الامر من غير العربية وليس بسديد لدخول التهديد والاباحة والارشاد والامتنان وغيرها
ولصدوره من الاعلى خضوعا وليس بامر ومن الادنى استعلاء وهو امر وقيل صيغة افعل مجردة عن
القرائن الصارفة عن الامر وفيه تعريف الشيء بنفسه وان اسقط لزم التجرد مطلقا وقيل صيغة افعل باقتران
ارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال والاول عن النائم والثاني عن
التهديد وغيره والثالث عن الحاكي والمبلغ وهو فاسد فان الامر الذي هو المدلول ان كان الصيغة فسد
وان كان غيرها لم يكن الامر الصيغة وقد قال انه هي وفيه تعريف الامر بالامر وقيل ارادة الفعل ويرد عليه
صدور الامر مع تخلفها في مثل ما اذا توعد سلطان على ضرب زيد عبده من غير جرم فادعى مخالفة امره
واراد تمهيد عذره بمشاهدته فانه يامره ولا يريد امتثاله وهو لازم لكل من يحده بالارادة ووجه آخر
لو كان الامر بفعل ارادته لوجب وجود اوامره كلها فان ارادة الفعل تخصيصه بحال حدوثه فاذا لم يوجد
لم يتخصص به ه لما ذكر ان الامر يطلق على القول المخصوص حقيقة والفعل كما يطلق على اللفظي مطلق

على

على الكلام النفسي اراد ان يذكر حد القول المخصوص على كل واحد من المعنيين فبدأ بتعريف القول المخصوص
بمعنى اللفظي ولما انكرت المعتزلة الكلام النفسي عرفوا القول المخصوص باللفظ او بالارادة وحد اكثر
المعتزلة القول المخصوص بانه قول القائل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه واراد بقوله او ما يقوم
مقامه اي في الدلالة على مدلوله وقصدوا بذلك ادراج صيغ الامر من غير العربية وليس بسديد لانه
غير مطرد لدخول التهديد نحو قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة نحو قوله تعالى واذا حللتم
فاصطادوا والارشاد نحو قوله تعالى فاستشهدوا والامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله وغيرها
من الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين والتسخير نحو قوله كونوا قردة في هذا الحد ولدخول الصيغة
اذا صدرت من الاعلى لمن دونه على سبيل الخضوع في هذا الحد ايضا وليس بامر وغير منعكس لانه قد ترد
الصيغة من الادنى نحو الاعلى على طريق الاستعلاء وهو امر وقد خرج عن الحد المذكور ومن المعتزلة من
قال الامر اي القول المخصوص صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر الى التهديد وما عداه
من المحامل وهذا ايضا فاسد فان فيه تعريف الشيء بنفسه وحينئذ اخذ الامر في تعريف الامر وان
اسقط لفظ القرائن الصارفة الى آخره لزم التجرد مطلقا لانه يبقى صيغة افعل مجردة وحينئذ يرد
التهديد وغيره ومنهم من قال الامر صيغة افعل باقتران ارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة
دلالة الصيغة على الامر وارادة الامتثال والاول اي ارادة وجود اللفظ احتراز عن قول النائم والثاني
وهو ارادة دلالة الصيغة على الامر احتراز عن التهديد وغيره والثالث وهو ارادة الامتثال احتراز عن
الحاكي والمبلغ وهذا التعريف ايضا فاسد فان الامر الذي هو المدلول وهو الذي في قوله وارادة
دلالتها على الامر ان كان الصيغة فسد التعريف لانه حينئذ يكون الكلام متهافتا من حيث ان حاصله
يرجع الى ان الصيغة دالة على الصيغة ويمتنع ان يكون الدال عين المدلول وان كان الامر الذي هو المدلول
غير الصيغة يمتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال ان الامر هو صيغة افعل فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المراد بالامر الاول الصيغة وبالامر الثاني المعنى وحينئذ يستقيم لانه حينئذ يكون معناه الامر الصيغة المراد بها
دلالتها على الطلب اجيب بانه لا يصح على رأي نفاة الكلام النفسي وهذا التعريف على رأيهم وايضا
في هذا التعريف تعريف الامر بالامتثال والامتثال فعل المامور به على الوجه الذي امر فيلزم الدور ومنهم
من قال الامر ارادة الفعل ويرد عليه انه غير منعكس فانه قد يتحقق الامر مع تخلف ارادة الفعل وذلك
في مثل ما اذا توعد سلطان على ضرب زيد عبده من غير جرم فادعى زيد مخالفة العبد امره واراد السيد
تمهيد عذره بمشاهدة السلطان فان السيد يامر العبد بالفعل ولا يريد امتثاله لان السيد لو كان
مريدا لاتيان العبد بالمامور به لكان مريدا اهلاك نفسه لان السلطان يتوعد باهلاك السيد عند
موافقة العبد لامره والعاقل لا يريد هلاك نفسه وهذا لازم لكل من يحده بالارادة وهذا لازم على

تعريف الامر بالطلب فان العاقل لا يطلب هلاك نفسه والاولى ان يرد مذهب المعتزلة بان يقال
لو كان الامر يقتضي ارادته لوجب وقوع كل مأمور به واللازم باطل اما الملازمة فلان ارادة الفعل تخصيص
الفعل بحال حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بحال حدوثه واذا لم يتخصص بحال حدوثه لم يتعلق
الارادة به فيلزم انه اذا لم يوجد الشيء لم تتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد
وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة يلزم ان يكون المأمور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان
اللازم فلان من علم الله انه يموت على كفره مأمور بالايمان ولم يقع الايمان منه **قوله**
وحده غيرهم بانه خبر عن الثواب على الفعل والعقاب على الترك ورده لزومهما فغير باستحقاقهما وبعض
ما يستلزم الصدق او الكذب بخلاف الامر وحده القاضي والغزالي وغيرهما بالقول المقتضي طاعة المأمور
بفعل المأمور به وبعض بان المأمور مشتق من الامر وبان الطاعة موافقة الامر وهما دور وابن الحاجب
اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ويرد مثل اترك وكف فانهما امران وهما اقتضاء فعل هو كف والكف
ولا تترك فانهما اقتضاء فعل غير كف وهما نهي واخبار في الاحكام طلب الفعل على جهة الاستعلاء فالفعل عن النهي
والقائل عن الدعاء والالتماس **ش** وحد الامر غير المعتزلة من الاصحاب حدودا منها ما حد بعض الاصحاب
ان الامر خبر عن الثواب على الفعل والعقاب على الترك وهو فاسد لانه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما امر به
ولزوم العقاب على تركه من جهة الشارع ضرورة امتناع الخلف في خبر الصادق وليس كذلك اما الثواب
فلجواز احباط العمل بالارتداد واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة فيفتقر هذا الحد بان يقال
الامر هو الخبر عن استحقاق الثواب على الفعل واستحقاق العقاب على الترك ويعترض بان الخبر يستلزم الصدق
او الكذب بخلاف الامر فانه غير مستلزم لاحدهما فبين الامر والخبر منافاة فلا يصح جعل الخبر جنسا للامر او ما
معناه وحده القاضي ابو بكر والغزالي وامام الحرمين وغيرهم بان الامر هو القول المقتضي طاعة المأمور
بفعل المأمور به فقولهم القول كالجنس للامر وغيره من اقسام الكلام وقولهم المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور
به للفصل بين الامر وغيره من اقسام الكلام ولفصل الامر عن الدعاء والسؤال ويعترض هذا التعريف بانه
مشتمل على المأمور والطاعة والمأمور مشتق من الامر فيتوقف معرفتهم على معرفة الامر والطاعة موافقة
الامر فيتوقف معرفته ايضا على معرفة الامر فيلزم الدور فيهما وحد ابن الحاجب الامر بانه اقتضاء فعل غير
كف على جهة الاستعلاء فقوله اقتضاء فعل يشمل الامر والنهي والالتماس والدعاء وقوله غير كف يخرج عنه النهي
لان النهي عنده فعل هو كف وقوله على جهة الاستعلاء يخرج به الدعاء والالتماس قال المصنف ويرد على تعريف
ابن الحاجب مثل اترك وكف فانهما امران وهما اقتضاء فعل هو كف ولا تكف ولا تترك فانهما اقتضاء فعل غير كف وهما
نهي فيختل بالاولين العكس وبالاخيرين الطرد قال صاحب الاحكام فيه والاقرب في ذلك انما هو القول الجاري على لغة
الاصحاب وهو ان يقال الامر طلب الفعل على جهة الاستعلاء فقوله طلب الفعل احترز به عن النهي وغيره من اقسام

الكلام وقوله على جهة الاستعلاء احترز عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس فان قيل ان اريد بالطلب الارادة
فهو مذهب المعتزلة لا مذهبكم وان اريد به غير الارادة فلا بد من بيانه والا كان فيه تعريف الامر بما هو اخفى منه
اجيب بان الطلب بديهي التصور **قوله** ثم القائلون بالنفسي اختلفوا هل للامر صيغة تخصه
ونفاه الاشعري ومن تبعه وحمل الامام والغزالي هذه الترجمة على الاختلاف في امكان التعبير بامرتك وانت
مأمور واوجبت وندبت وسننت اما الخلاف في صيغة افعل فانها تستعمل في خمسة عشر محملا في الوجوب اقيموا
الصلوة والندب فكاتبوهم والارشاد فاستشهدوا والاباحة فاصطادوا والتاديب كل مما يليك والامتنان كلوا
مما رزقكم الله والاكرام ادخلوها بسلام والتهديد اعملوا ما شئتم والتسخير كونوا قردة والتعجيز كونوا حجارة والاهانة
ذق انك انت العزيز والتسوية فاصبروا او لا تصبروا والدعاء اغفر لي والتمني الا ايها الليل الطويل الا انجلي
وكمال القدرة كن فيكون **ش** القائلون بالكلام النفسي اختلفوا هل للامر صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في
اللغة ام لا فالاكثر قالوا الامر له صيغة تخصه وتدل عليه دون غيره في اللغة ونفاه الشيخ ابو الحسن الاشعري
ومن تبعه قال امام الحرمين والغزالي الذي نراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطاء فان قول القائل غيره
امرتك وانت مأمور صيغة خاصة بالامر من غير منازعة والخلاف في امكان التعبير بامرتك وانت مأمور واوجبت
وندبت وسننت اما الخلاف في ان صيغة افعل هل هي خاصة بالامر ام لا لكونها مترددة بين محامل كثيرة
قال صاحب الاحكام والاوجه استبعاد هذا الخلاف في قول القائل امرتك وانت مأمور لانه يقع هذا الخلاف اذا
هو في صيغة الامر الموضوعة للانشاء واما مثل هذه الصيغ لامكن ان يقال انها اخبارات عن الامر لا انشاءات
وان كان الظاهر صحة استعمالها للانشاء فانه لا مانع من استعمال صيغة الخبر للانشاء كما في قوله طلقت وبعت
واشتريت ونحو واعلم ان صيغة افعل تستعمل في خمسة عشر محملا في الوجوب كقوله تعالى اقم الصلوة وفي الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم وفي الارشاد كقوله تعالى فاستشهدوا وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة
غير ان الندب لمصلحة اخروية والارشاد لمصلحة دنيوية وفي الاباحة كقوله تعالى فاصطادوا وفي التاديب كقوله
[الارشاد صح] كل مما يليك وهو داخل في الندب سمي تاديبا باعتبار افادته ما هو من محاسن العادات وفي الامتنان كقوله تع كلوا
مما رزقكم الله وفي الاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام وفي التهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم وفي التسخير كقوله تع
كونوا قردة وفي التعجيز كقوله كونوا حجارة وفي الاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز وفي التسوية كقوله تعالى
فاصبروا او لا تصبروا وفي الدعاء كقوله اغفر لي وفي التمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي
وفي كمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون **قوله** والاتفاق على انها مجاز في غير الوجوب والندب والاباحة
والتهديد والجمهور حقيقة في الوجوب وابو هاشم ومتبعوه في الندب وقيل للطلب المشترك وقيل بالاشتراك وقيل
مشتركة فيهما وفي الاباحة وقيل في الاذن المشترك فيها وقيل مشتركة في الاربعة الجمهور استدل الائمة بطلبها على
الوجوب من غير بيان قرينة من غير نكير فدل قطعا على ظهورها فيه كالعمل بالخبر واعترض بانه ظن لا قطع قلنا

ممنوع ولو سلم فيكفي في مدلول اللفظ نقل الآحاد وإلا لتعذر العمل بأكثر الظواهر وأيضا أطيعوا وهدد على المخالفة فإن
تولوا فإنما عليه ما حمل وفليحذر الذين يخالفون عن أمره والتهديد يستلزم الوجوب وما منعك ذم على المخالفة لا استفهام بالاتفاق
أفعصيت أمري لا يعصون الله ما أمرهم لا أعصي لك أمرا والذم يستلزمه وحديث بريرة أتأمرني قال لا إنما أنا شافع فعقلت (انما امر)
أن الوجوب من لوازمه دائر معه وأقرها عليه لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك وقوله لأبي سعيد حين لم يجب نداءه في الصلاة
أما سمعت استجيبوا ولأن الإيجاب معنى مطلوب فلا بد له من لفظ يخصه ولأنه مقابل للنهي وهو للامتناع جزما فيكون
الأمر للطلب الجازم ولأن الأمر نهي عن جميع أضداده والامتناع عنها بفعل المأمور به وهو في الوجوب أحوط
فكان أولى وقيل بالإباحة والمسألة قطعية وأما النصوص فيمنع اقتضاء أطيعوا الوجوب وقوله فإن تولوا إن كان
إخبارا لم يدل أو تهديدا دل على وجوب ما هدد فيه أو حذر على مخالفته وسمى تاركه عاصيا على أن قوله يخالفون عن أمره مطلق
فلا يعم وإن سلم فقد يخلو الندب على أنه يجوز حمل المخالفة على اعتقاد غير موجبه من وجوب أو ندب وسؤال بريرة عن أمر
مترتب على الثواب فلما نفى قالت لا حاجة لي فيه والحق أن هذا وحمل المخالفة على الاعتقاد بعيد وأمر السواك مقرون بالمشقة
الدالة على الوجوب واستجيبوا للوجوب بقرينة حالية وهي تعظيم الله ورسوله والوجوب إن كان معنى مطلوبا
فالندب مثله ويمنع كون النهي للمنع جزما إلا بدليل وإن سلم فقياس الأمر عليه قياس في اللغة وكون الأمر نهيا عن
جميع أضداده ممنوع وإن سلم فإنما يكون النهي عنها مانعا من فعلها إن لو كان الأمر للوجوب والأحوط للسنية موقوف
الوجوب على المنع الجزمي الموقوف على الوجوب فهو دور والاحتياط معارض بالأضداد (5) اتفق الأصوليون على أن صيغة
افعل مجاز فيما عدا الطلب أي الوجوب والندب والإباحة والتهديد واختلفوا فالجمهور على أنها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره
وقال أبو هاشم ومتبعوه إنها حقيقة في الندب مجاز في غيره وقيل إنها حقيقة للطلب المشترك بين الوجوب والندب وقيل
إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وقيل إنها مشتركة في الوجوب والندب والإباحة اشتراكا لفظيا وقيل
إنها للإذن المشترك بين الوجوب والندب والإباحة وقيل إنها مشتركة بين الأربعة الوجوب والندب والإباحة والتهديد
قال الجمهور استدل الأئمة من الصحابة والتابعين بمطلق صيغة افعل على الوجوب من غير بيان قرينة وشاع هذا الاستدلال
وذاع من غير نكير من أحد فدل قطعا على ظهورها في الوجوب كالعمل بالأخبار فإنه لما اشتهر من الصحابة العمل بها من غير نكير
دل قطعا على ظهور العمل بها وقد اعترض على هذا الدليل بأنه يفيد ظنا لا قطعا والظن لا يعتد به في أمثال هذه المسائل
أجاب المصنف بأنا لا نسلم أنه لا يفيد إلا الظن بل يفيد القطع لأن الإجماع قطعي ولئن سلم أنه لا يفيد إلا ظنا لكن
لا نسلم أن الظن لا يكفي في مدلولات الألفاظ بل يكفي في مدلول اللفظ ظهور كونه مدلولا لا نقل الآحاد وإلا لتعذر العمل
بأكثر الظواهر من الآيات والأخبار واحتج الجمهور أيضا بالكتاب فمنه قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
ثم هدد عليه بقوله تعالى فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم والتهديد على المخالفة دليل الوجوب ومنه قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم هدد على المخالفة والتهديد على المخالفة
يستلزم الوجوب ومنه قوله تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك والمراد بقوله إذ أمرتك ما خاطب به الملائكة وهو قوله

لإبليس

اسجدوا ووجه التمسك بالآية أنه تعالى لما أمر الملائكة وإبليس بالسجود لآدم وترك إبليس المأمور به ذمه على المخالفة إذ
ليس المراد من قوله ما منعك الاستفهام بالاتفاق فيكون للذم فيلزم أن يكون الأمر للوجوب وإلا لما ذمه على ترك السجود
ومنه قوله تعالى أفعصيت أمري وقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم وقوله تعالى لا أعصي لك أمرا وصف مخالف
الأمر بالعصيان وهو اسم ذم والذم على المخالفة يستلزم الوجوب وبالسنة فمنها قوله عليه السلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد
وكرهته لو راجعتيه فقالت أتأمرني يا رسول الله فقال عليه السلام لا إنما أنا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد علمت بريرة
أنه لو كان أمرا لكان راجحا واجبا وأقرها النبي عليه السلام عليه ومنها قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند
كل صلاة وهو دليل الوجوب فإنه لو كان الأمر للندب لما صح قوله لأمرتهم فإن السواك مندوب ومنها قوله عليه السلام
لأبي سعيد الخدري حين لم يجب نداءه عليه السلام في الصلاة أما سمعت الله تعالى يقول استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم
وبخه على مخالفة أمره وهو دليل الوجوب ولأن الإيجاب معنى مطلوب من المهمات في مخاطبات أهل اللغة فلا بد له من
لفظ يخصه وإلا لخلا الوجوب عن لفظ يدل عليه وهو باطل وليس غير الصيغة المذكورة بالاتفاق فتعين أن تكون الصيغة
للوجوب ولأن الأمر مقابل للنهي والنهي يقتضي الامتناع عن الفعل جزما فيكون الأمر مقتضيا للفعل ومانعا من الترك
جزما فيكون الأمر للطلب الجازم وهو الإيجاب ولأن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده مما يمنع فعلها والامتناع عن
الأضداد إنما يتحقق بفعل المأمور به فيكون فعل المأمور به واجبا وأيضا حمل الأمر على الوجوب أحوط للمكلف لأنه
إن كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح وأمنا من ضرر تركه وإن كان للندب فحمله على الوجوب أيضا يكون نافعا غير
مضر ولو حملناه على الندب لم نأمن من الضرر بعد تركه وإيجاب العقاب المقصود الراجح فكان حمله على الوجوب أولى
وقد اعترض على هذه الأدلة أجاب مجملا ومفصلا أما مجملا فبأن يقال إن جميع ما ذكر ظني والمسألة قطعية فلا يفيد
فيها الظن وأما مفصلا أما النصوص فيمنع اقتضاء أطيعوا الله الوجوب فإنه أمر والخلاف في اقتضائه للوجوب بحاله وقوله تعالى
فإن تولوا فإنما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم من القبول لم يدل على كون الأمر للوجوب فإن كان تهديدا دل على وجوب ما هدد
فيه لا مطلقا بأن يكون دالا على أن كل أمر مهدد بمخالفته وإلا لدخل الندب فإن المندوب مأمور به وليس مهددا على
مخالفته وإذا انقسم الأمر إلى مهدد عليه وغير مهدد وجب اعتقاد الوجوب في كل أمر هدد عليه دون غيره وهذا
الجواب مطرد في كل صيغة أمر هدد على مخالفتها أو حذر على مخالفتها أو وصف مخالفها بكونه عاصيا ويخص قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن أمره بأنه مطلق ولا يعم في كل أمر بصيغته وإن سلم العموم بالنظر إلى معقوله من جهة
أنه مناسب لترتب التحذير على مخالفته فقد يتخلف الحكم عنه في أمر الندب فلا يكون حجة على أنه يجوز حمل المخالفة على اعتقاد
غير موجبه من وجوب أو ندب بأن يكون الأمر للوجوب فيعتقد أن مقتضاه غير واجب أو للندب فيعتقد أن مقتضاه واجب
وأما حديث بريرة فلا حجة فيه لأن سؤال بريرة عن أمر يترتب عليه الثواب بطاعته والطاعة قد تكون بفعل المندوب
وليس في ذلك ما يدل على أنها فهمت من الأمر الوجوب فلما نفى النبي عليه السلام كونه أمرا يترتب عليه مصلحة أخروية لا بجهة الندب (لا بجهة الوجوب صح)
قالت لا حاجة لي فيه والحق أن هذا الوجه في سؤال بريرة وحمل المخالفة على الاعتقاد بعيد لأن حمل المخالفة على ترك

المامور به ظاهر فيكون راجحا وحمل اللفظ على المرجوح مع وجود الراجح بعيد وامر الاشتراك معروف بالمشقة الدالة على الوجوب
فان المشقة لا تكون الا في فعل الواجب فان المندوب في محل الخيرة بين الفعل والترك ولا يصح صرف الامر الى الوجوب بقرينة ولا يلزم
ان يكون مطلق الامر للوجوب وهو المتنازع فيه وخبر ابي سعيد لا حجة فيه فان قوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا
دعاكم لما يحييكم يفيد وجوب الاجابة لا لمجرد الصيغة بل لقرينة حالية وهي تعظيم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم
في اجابة دعائه ونفي الاهانة والتحقير له في الاعراض عن اجابة دعائه لما فيه من هضمه في النفوس وافضاء ذلك الى
الاخلال بمقصود البعثة ولا يصح صرف الامر الى الوجوب بقرينة وان كان بمعنى مطلوبا فالندب ايضا مطلوب مثله
وليس اخلال احد الامرين المتماثلين من لفظ يدل عليه اولى من الاخر ولا نسلم ان النهي للمنع جزما حتى يجب ان يكون الامر
للاقتضاء جزما بل النهي لا يقتضي المنع من الفعل جزما الا بدليل يدل عليه وان سلم ان النهي للمنع من الفعل جزما من غير
دليل فحمل الامر على انه للاقتضاء جزما قياسا على النهي قياس في اللغة وهو باطل ولا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن جميع
اضداده وان سلم ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده فانما يكون النهي عن الاضداد مانعا من فعل الاضداد ان لو كان
الامر للوجوب فانه اذا كان الامر للندب يكون النهي عن الاضداد نهي تنزيه فلا يمنع فعل الاضداد وعند ذلك يتوقف الوجوب
على المنع الجازم والمنع الجازم متوقف على الوجوب فيلزم الدور وحمل الامر على الوجوب للاحتياط معارض بما يلزم من حمله على
الوجوب من الاضرار اللازم من الفعل الشاق بتقدير فعله والعقاب بتقدير تركه **قوله** القائلون بالندب
بامر فاتوا منه ما استطعتم والتفويض الى الاستطاعة ندب لان المندوب داخل في الواجب فكل واجب مندوب والعكس
فوجب الحمل عليه لكونه متيقنا قلنا كل واجب كذلك فانه لا اثم فيه الا المستطاع وليس الندب داخلا في الوجوب لانهما
ماهيتان متباينتان ولو سلم فالاباحة ايضا بمعنى نفي الحرج عن الفعل لانه المتيقن بخلاف الندب لرجحان جانب الفعل
وهو غير متيقن **قوله** القائلون بان الامر للندب احتجوا بقوله عليه السلام اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم
فوض الامر الى استطاعتنا ومشيتنا والتفويض الى الاستطاعة والمشية يقتضي ان يكون للندب فان المندوب
هو المفوض الى الاستطاعة والمشية لان المندوب ما بفعله خير من تركه وهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب
ولا عكس اي ليس كل مندوب واجبا لان الواجب ما يذم على تركه والمندوب ليس كذلك فيجب حمل الامر على الندب لكونه
متيقنا اجاب المصنف رحمه الله عن الاول بان كل واجب كذلك اي مفوض الى استطاعتنا فانه لا اثم في الواجب الا
بالمستطاع والذي يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيتنا فانه لم يقل فافعلوا ما شئتم وليس التفويض
الى الاستطاعة خاصة الندب وعن الثاني بانه ليس الندب داخلا في الوجوب لان الوجوب والندب ماهيتان متباينتان
فان الوجوب اقتضاء مع المنع من النقيض والندب اقتضاء بدون المنع من النقيض فلا يكون احدهما داخلا في الاخر
ولو سلم ان الندب داخل في الوجوب فان يحمل لفظ الامر على المتيقن لازم فالاباحة بمعنى نفي الحرج عن الفعل اولى
بان يحمل لفظ الامر لها لان نفي الحرج عن الفعل هو المتيقن بخلاف الندب لانه متضمن برجحان جانب الفعل على
تركه **قوله** القائل بمطلق الطلب الرجحان بانه جعله لاحدهما بعينه بغير دليل تحكم فيجعل للاشتراك

وهو غير متيقن

قلنا لا نسلم بل يدل على ان فيه اثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو خطأ فما ليس الا وهما مشتركا لازم فيلزم
دفع الاشتراك بالاشتراك **قوله** القائل بان الامر لمطلق الطلب الذي هو القدر المشترك بين الوجوب والندب احتج بانا اذا سمعنا
ان احدا اذا قال لغيره افعل كذا وتجرد ذلك عن جميع القرائن يسبق الى الافهام منه طلب الفعل من غير توقف على امر
خارج فيثبت رجحان الفعل على الترك ورجحان الفعل على الترك قدر مشترك بين الوجوب والندب فجعله لاحدهما بعينه
بغير دليل فانه لا دليل يقتضي بقصد طلب الفعل بالجزم او بعدمه فيحمل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب دفعا
للاشتراك والمجاز اجاب المصنف بانا لا نسلم انه لا دليل يوجب بقصد الطلب بالجزم بل بقصد الطلب بالجزم بدليل
دال على انه للوجوب ولئن سلم انه لا دليل على القصد لكن فيما ذكرتم اثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو خطأ وانما
قلنا انه اثبات اللغة بلوازم الماهيات لان مطلق الطلب المستلزم لرجحان الفعل لازم ماهية الوجوب والندب
لانه كلما تحقق الوجوب او الندب تحقق الطلب وقد علم ان مطلق الطلب لما كان لازما لماهية كل منهما فجعل الامر له دالا انه
خطأ ولانه يوجب رفع المشترك اذ ما من لفظ مشترك الا وبين مشترك معنوي ما في لازم فيجعل اللفظ له دفعا للاشتراك
فيلزم رفع الاشتراك اللفظي بالاشتراك المعنوي **قوله** القائل بالاشتراك اطلق عليهما او عليها والاصل الحقيقة
ويحسن الاستفهام والتقسيم افعل واجبا او ندبا او مباحا قلنا خلاف الاصل والتقييد بالوجوب تأكيد وبغيره قرينة
صارفة ومال في الاحكام الى الوقف لان العقل لا مدخل والاستعمال يدرك الاشتراك في الوضع لاحدهما والاحاد والتواتر غير كاف
فتعين الوقف فان قيل يتركب من العقل والنقل قلنا ظني فالتواتر ملزمكم مثله فان العقل لا يستقل بالوقف
والاحاد والتواتر غير كاف قلنا الواقف ساكت عن الحكم فلم يفتقر الى دليل اجيب بان الدلائل الاستقرائية
كافية في هذا الباب للظهور وهو كاف للعمل **قوله** القائل بالاشتراك بين الوجوب والندب والقائل بالاشتراك بين
الثلاثة الوجوب والندب والاباحة والقائل بالاشتراك بين الاربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد احتج
بان لفظ الامر اطلق عليهما اي الوجوب والندب او عليها اي الوجوب والندب والاباحة او الثلاثة مع التهديد
فيكون حقيقة فيهما او فيها لان الاصل في الاطلاق الحقيقة وبانه حسن الاستفسار عند اطلاق افعل مجردا
عن القرينة بان يقال تريد الوجوب او الندب او الاباحة او التهديد وحسن الاستفسار عند التجرد عن
القرينة دليل الاشتراك وايضا عند اطلاق افعل قد يقيد فيقال افعل واجبا او ندبا او مباحا والتقييد دليل
الاشتراك اجاب بان الاشتراك خلاف الاصل والحقيقة وان كانت هي الاصل لكن انما يحمل عليها اذا لم يلزم ما هو
اشد محذورا من ترك الحقيقة وهو الاشتراك وحسن الاستفهام لا يقتضي الاشتراك فانه قد يحسن الاستفهام
دفعا لتوهم المجاز والتقييد لا يستلزم الاشتراك فانه اذا قيد افعل بالوجوب يكون مفيدا للتأكيد وهو
مطلوب واذا قيد بغير الوجوب يكون التقييد قرينة صارفة عن الوجوب الذي هو المفهوم الحقيقي الى غير
الوجوب الذي هو المفهوم المجازي ويجوز صرف اللفظ عن المفهوم الحقيقي الى المفهوم المجازي بالقرينة ومال
صاحب الاحكام فيه الى التوقف اي الوقف بين الوجوب والندب وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومن

الى العقل

ما نقله من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيره وفي ذلك الاستدلال بان تعريف انه مشترك او وضع لاحدهما واستعمل في الآخر
مجازا اذ العقل لا استقلال له في معرفة وضع الالفاظ لا ضرورة ولا نظرا والنقل المتواتر غير متحقق والآحاد لا تفيد
الا الظن والظن لا ينتفع به في اثبات مثل هذه المسائل فلم يبق غير الوقف فتعين الوقف فان قيل لم لا يجوز ان
يثبت هذه المسألة بالمركب من العقل والنقل قلنا المركب من النقلي والعقلي ظني لان ما ذكرنا من التقسيم في النقلي
ثابت اما ان يكون مدركا بالعقل وهو باطل او بالنقل المتواتر وهو غير متحقق او بالآحاد وهو لا يفيد الا الظن او بالمركب من
العقل والنقل الكلام فيه ما تقدم من الوقف فالواقفون ما ذكرتم يلزمكم مثله في الوقف فان العقل لا يستقل بدرك الوقف
والنقل المتواتر غير متحقق والآحاد لا تفيد الا الظن والظن غير كاف فان المسألة غير ظنية فما هو جوابكم عنه في القول
بالوقف يكون جوابا لخصومكم فيما ذهبوا اليه قلنا الواقف في هذه المسألة ساكت عن الحكم غير متعرض لنفي ولا اثبات
فلم يفتقر الى دليل الحصر عن دليل الوقف بان الدلائل الاستقرائية كافية في هذا الباب لان المطلوب في اثبات مدلول
اللفظ الظهور لا القطع فان الظهور كاف للعمل **قوله** تقسيم لما اقتضى الامر الايجاب وهو اعلى انواع الطلب
اقتضى اكمل انواع الحسن الشرعي وهو كون المامور به حسنا لعينه الا بدليل هذا اختيار شمس الائمة وقيل بل الغير
لثبوته اقتضاء وهو ضروري فيكتفى فيه بالادنى ثم ما حسن لعينه قسم ما لا يحتمل السقوط اصلا كالايمان بالله ومنه
ما يحتمله لعروض ما يبيحه كالاقرار الدال عليه يسقط بالاكراه مع ثبات الاعتقاد وكالصلوة من حيث انها شرعت
لتعظيم الله تعالى قولا وفعلا مع احتمال السقوط بعارض وفي الزكوة والصوم والحج وان شرعت لاغناء الفقير وقهر النفس
وتعظيم البيت فلا تخرجها ذلك عن ان يكون حسنة لعينها فان الفقير لا يستحق عبادة ولا النفس جانية في ذاتها
ولا البيت معظم لذاته فكانت عبادات خالصة لله تعالى وشرط لها اهلية كاملة وحكم هذا القسم ان لا يسقط
الا بالاداء او باسقاط من الشارع فيما يحتمله **ش** لما بين ان مطلق الامر اقتضى الايجاب وهو اعلى انواع الطلب
اقتضى اكمل انواع الحسن الشرعي في المامور به وهو كون المامور به حسنا لعينه لان نفس الطلب بين الحكم لما اقتضى
نفس الحسن وكماله يقتضي كمال الحسن وذكر في الحسن لعينه اذ هو الحسن الحقيقي والحسن المستفاد من العلة اشبه
بالمجاز لانه ثابت من وجه دون وجه فالامر المطلق في العبادة ينصرف الى ما حسن لمعنى في عينه مثل الايمان بالله
والصلوة الا بدليل يصرفه الى غيره والحاصل انه بالامر المطلق يثبت حسن المامور به لعينه هذا اختيار شمس الائمة
وقيل بالامر المطلق يثبت الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه الا بدليل زائد لان ثبوت الحسن في المامور به بطريق الاقتضاء
وهو ضروري والضروري يندفع بالادنى فيكتفى فيه بالادنى ثم هو الحسن لغيره فلا يثبت ما وراءه الا بدليل ثم المامور به
نوعان باعتبار وصف الحسن ما هو حسن لعينه اي متصف بحسن ثبت في ذاته وما هو حسن لمعنى في غيره اي اتصافه
بالحسن لحسن ثبت في غيره وما هو حسن لعينه قسمان قسم لا يحتمل السقوط عن المكلف وقسم يحتمل السقوط عن المكلف
بعروض ما يجعل المامور به مباحا كالاقرار الدال على الايمان بالله اي التصديق القلبي فان الاقرار الدال على
التصديق القلبي يسقط بالاكراه مع ثبات الاعتقاد قال الله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وكالصلوة

وبعوده

العقلي

قال كالايمان بالله فانه لا يسقط عن المكلف بحال سواء كان مكرها او غيره صح

فانها حسنة لمعنى في نفسها من حيث انها شرعت لتعظيم الله تعالى قولا وفعلا بجميع الجوارح وتعظيم المعظم حسن في
الشاهد فدل ان الصلوة حسنة في ذاتها وصفا مع احتمال السقوط عن المكلف بعارض كالحيض والنفاس وكالزكوة
فانها حسنة لعينها شرعت لدفع حاجة الفقير واغنائه وكالصوم فانه حسن لعينه شرع لقهر النفس الامارة بالسوء
وكالحج فانه حسن لعينه شرع لتعظيم بيت الله الذي عظمها الله وشرفه على غيره قوله والزكوة والصوم والحج اشارة
الى سؤال وجواب تقرير السؤال ان الزكوة شرعت لاغناء الفقير والصوم لقهر النفس والحج لتعظيم البيت فكيف تكون حسنة
لعينها تقرير الجواب شرعية الزكاة لاغناء الفقير والصوم لقهر النفس والحج لتعظيم البيت لا تخرج الزكوة والصوم
والحج عن ان يكون حسنة لعينها وذلك لان الفقير لا يستحق عبادة فان العبادة لا يستحقها الا الله تعالى والنفس ليست
بجانية في ذاتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق والبيت ليس بمستحق لذاته التعظيم اذ هو حجر
كسائر البيوت بل جعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما كانت هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى
بدون اختيار العبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق الخلق فصارت هذه العبادات حسنة خالصة
من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة فشرط لها الاهلية الكاملة لان العبادة الخالصة محض حق الله تعالى شرعت
على العباد ابتلاء فهو يعني على الاطلاق موقوف حسنه على اختياره على كمال الاهلية فلا يجب على الصبي واعلم
ان هذا النوع الذي حسن لعينه ثلثة اقسام قسم حسن لعينه حقيقة اي اتصف المامور به بالحسن في وضعه
من غير (؟) الواسطة لا يحتمل السقوط اصلا وقسم حسن لعينه حقيقة يحتمل السقوط وقسم حسن لعينه حكما اي ملحقا
بما هو حسن لعينه حقيقة بواسطة فالاول كالايمان والثاني كالاقرار الدال على الايمان وكالصلوة والثالث كالزكوة والصوم
والحج فان قيل الصلوة صارت قربة بواسطة الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من القسم الثالث لا من الثاني
كالحج اجيب بان المراد بالواسطة ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به عليه كما بين ان حسن الزكوة والصوم والحج
يتوقف على الوسائط المذكورة حتى ثبت باعتبارها الحسن لغيره والصلوة تعظيم الله تعالى وهي حسن
في ذاته من غير توقف له على جهة الكعبة ايضا فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس وقد تبقى حسنة
عند فوات هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم الثاني بخلاف
الزكوة والصوم والحج فانها لا تكون حسنة بدون تلك الوسائط وكانت من القسم الثالث وحكم ما هو حسن
لعينه انه اذا ثبت لا يسقط الا بالاداء الواجب او باسقاط من الشارع فيما يحتمل السقوط باعتراض ما يسقط به
كالحيض والنفاس **قوله** والثاني ما حسن لغيره فمنه ما لا يوجد ذلك الغير الا بفعل مقصود كالسعي
الى الجمعة مامور به لادائها بفعل مقصوده وحكمه السقوط اذا حصل ما قصد به فلو سعى واكره على ضده ثم
(؟) وجب ولو اكره على السعي الى الجامع فادى سقط ويسقط ايضا بسقوط ما لاجله شرع يعارض كالوضوء
شرع لاداء الصلوة بافعال مقصوده فلا يشترط فيه النية من حيث انه شرط لها ولو نوى صار قربة وفرق
ما بين الوضوء والسعي الاشتراط وعدمه ومنه ما يوجد الغير به كصلوة الجنازة والجهاد والحدود المشروعة

لتعظيم المسلم وقهر الكفرة وزجر العاصي وحكمه السقوط بالأداء وبعدم ما لأجله حسن حتى لو تصور إسلام الخلق
وتقواهم سقط الجهاد والحد كما سقط الصلوة بردة المسلم وبغيه ه النوع الثاني الذي هو حسن لغيره قسمان
الأول أن لا يوجد ذلك الغير الذي شرع هذا المأمور به لأجله ويثبت الحسن للمأمور به بواسطته بعد حصول المأمور به إلا بفعل
مقصود كالسعي إلى الجمعة فإن السعي مأمور به ليس بحسن لعينه بل هو مأمور به لأداء الجمعة وكان السعي حسنا لمعنى
في غيره والجمعة لا تتأدى بالسعي بوجه بل بأفعال مقصودة بعد حصول السعي وحكم هذا القسم السقوط إذا حصل
ما قصد به فلو سعى إلى الجامع فأكره على ضده بأن نقل من الجامع مكرها بعد السعي قبل أداء الجمعة ثم ترك
وجب السعي عليه ولو أكره على السعي إلى الجامع فأدى الجمعة سقط السعي ويسقط أيضا هذا القسم بسقوط
ذلك الغير الذي لأجله شرع هذا القسم بعارض كالحيض والنفاس وذلك كالوضوء شرع لأداء الصلوة بأفعال مقصودة
وليس حسنا لعينه بل هو حسن لأجل أداء الصلوة وكان حسنا لغيره ويسقط الوضوء بسقوط الصلوة فلا يشترط
النية في الوضوء من حيث هو شرط الصلوة لأن صحة الصلوة يتوقف على كون الوضوء طهارة وباستعمال الماء
بطريق التبرد يحصل الطهارة التي هي شرط الصلوة كما لو استدام الطهارة ولم يحدث حتى حضرت صلوات
لأن معنى العبادة فيه غير مقصود بل المقصود التمكن من أداء الصلوة بالطهارة فإذا طهرت الأعضاء بأي سبب كان
سقط الأمر ولو نوى في الوضوء صار قربة والوضوء يصلح أن يكون عبادة ولا بد لصيرورته عبادة من النية في الوضوء
والسعي فيشاركان في كونهما ليسا بعبادة مقصودة وفي أنهما حسنان لمعنى في غيرهما ويسقطان بسقوط الغير وفرق
ما بين الوضوء والسعي الاشتراط وعدمه فإن الصلوة لا تصح بدون الوضوء والجمعة تصح بدون السعي والقسم الثاني
هو أن يتأدى ذلك الغير بالمأمور به من غير حاجة إلى فعل مقصود له كصلوة الجنازة والجهاد وإقامة الحدود
فإن صلوة الجنازة ليست حسنة لعينها إذ هي بدون الميت عبث وإنما صارت حسنة بواسطة إسلام الميت لتعظيم
للمسلم فإن الميت لو لم يكن مسلما كانت الصلوة عليه قبيحة قال الله تعالى ولا تصل على أحد منهم مات أبدا فصارت إنها
حسنة لمعنى في غيرها وهو قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وضعه لأنه تعذيب عباد الله
وتخريب بنيان الله وليس في ذلك حسن قال صلى الله عليه وسلم الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب وإنما صار
حسنا بواسطة قهر الكافر وكفره فإنه لما صار الكافر عدو الله تعالى وللمسلمين وقصد الإيذاء بهم شرع الجهاد
إعداما للكفر وقهرا لهم وإعزازا لدين الحق فهو حسن لغيره وكذا إقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فإنها تعذيب
العباد وإيذائهم كالجهاد ولكنها صارت حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي المفضية إلى الفساد وبواسطة
تأديتها إلى صيانة النفس والنسب والعرض والمال فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي شرع المأمور به لأجله في
هذا القسم يحصل بنفس الإتيان بالمأمور به فإن قضاء حق الميت وإعلاء الدين بقهر أعدائه والزجر عن المعاصي
يحصل بنفس الصلوة والجهاد وإقامة الحدود من غير توقف على فعل آخر وحكم هذا القسم السقوط عن المكلف
بأدائه وحكم هذا القسم سقوط بعدم ما لأجله حسن هذا القسم حتى لو تصور إسلام الخلق بأسرهم وتقواهم سقط

الجهاد والحد كما سقط صلوة الجنازة بعارض مضاف إلى اختيار الميت من ردة أو بغي أو قطع طريق
بقسميه ومما يحسن لكونه شرطا للأداء القدرة ولا يشترط وجودها حال الأمر بل حال الأداء لتوقف الفعل الاختياري
عليها فيحسن الأمر بالأداء بتقدير التمكن منه في وقته كما يحسن أمر المعدوم بتقدير وجوده واستعداده للخطاب
والمريض بالجهاد إذا برأ وهي نوعان مطلقة وكاملة فالأول أدنى ما يتمكن به من الفعل ماليا كان المأمور به أو بدنيا
ولا يشترط بقائه فلا يسقط الواجب بالموت والحج والفطرة بهلاك الزاد والراحلة والمال وقد قال زفر والشافعي
رحمهما الله إذا أسلم أو بلغ أو طهرت فلم يبق من الوقت ما يسع الأداء لا يجب عليهم وإن استحسنا نحن الوجوب لانعقاد السبب
وتوهم القدرة بالإمكان الذاتي وللانتقال إلى القضاء للعجز الحالي ه ومما يحسن أن يكون شرطا للأداء القدرة اعلم
أن العبادة لا تصح أن يكون مأمورا بها إلا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجوب العبادة على القدرة كتوقف وجوب السعي
على وجوب الجمعة والقدرة التي يتمكن بها العبد من أداء ما لزمه هي الشيء الذي صار الحسن لعينه حسنا لغيره
بواسطته فإن الصلوة المأمور بها حسنة لعينها وهو التعظيم لله تعالى ولكن الصلوة المأمور بها لا تكون مأمورا بها
إلا بقدرة من المخاطب فيتوقف وجود الحسن على قدرة المخاطب فصارت الصلوة حسنة لغيرها كالسعي إلى الجمعة فإنه
لم يتصور حسن السعي إلى الجمعة بدون الجمعة فكذا الصلوة لا تصير مأمورا بها بدون القدرة من المخاطب فصارت الصلوة
حسنة لغيرها مع ما كانت حسنة لعينها والقدرة شرط حقيقة الأداء ووجوب الأداء لأن شرط وجوب الأداء
سلامة الآلات وصحة الأسباب وحقيقة القدرة التي تقارنه للفعل قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها أي
لا يأمر الله نفسا إلا بما في طاقتها ولا يشترط وجود القدرة حال الأمر بل يشترط وجودها حال أداء المأمور به لتوقف
الفعل الاختياري عليها أي على القدرة فيحسن الأمر بالأداء بتقدير التمكن منه في وقته كما يحسن أمر المعدوم بتقدير
وجوده واستعداده للخطاب وكما يحسن أمر المريض بالجهاد إذا برأ ثم القدرة نوعان مطلقة وكاملة فالأول
أي القدرة المطلقة أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء ما لزمه ماليا كان المأمور به أو بدنيا وهذه القدرة التي
هي حقيقة عند سلامة الآلات وصحة الأسباب شرط في وجوب أداء ما يثبت بكل أمر سواء كان المأمور به حسنا
لعينه أو لغيره حتى أجمعوا أن الطهارة لا تجب على العاجز عنها وكذلك الصلوة لا يجب أداؤها إلا بهذه القدرة والحج
لا يجب أداؤه إلا بالزاد والراحلة ولا يشترط هذه القدرة لبقاء الواجب لأن بقاء الشيء غير وجوده فهذا
حج أسباب الوجود وبقي البقاء بأن يقال وجد فلم يبق فلا يلزم أن يكون شرط الوجود شرط البقاء لأن ما هو
شرط الشيء لا يلزم أن يكون شرط الغير كالشهود في النكاح شرط للانعقاد لا للبقاء ولا يلزم منه تكليف ما ليس
في الوسع لأن بقاء التكليف الأول الذي قد شرطه إلا أنه تكليف ابتدائي به فلهذا لم يشترط فيه القدرة وهذا إنما يستقيم
على قول من أوجب القضاء بالنص الذي وجب به الأداء فأما من أوجب القضاء بنص مقصود فلا بد له أن يشترط
القدرة في القضاء أيضا لأنه تكليف آخر والدليل على أن القدرة ليست بشرط في وجوب القضاء أن في النفس الأخير
من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوة والصوم والحج وغيرها والتمكن حاصل بأنه لا قدرة له على تداركها

بانه لا قدرة له على ادائها وهذا سعي عليه بعد الموت في لعدم اشتراط القدرة لبقاء الواجب لا يسقط الواجب بالموت
ولا يسقط الحج بهلاك الراحلة والزاد ولا الفطرة بهلاك المال فيعتبر ان دوام القدرة ليس بشرط لبقاء الواجب وقال زفر
وان بقي اداء صار الانسان اهلا للتكليف في اخر الوقت بان اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في اخر الوقت بحيث لا يمكن
من اداء الفرض فيه لا يجب عليهم الصلوة لانه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات
القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه ولا معنى لقول من قال ان احتمال القدرة ثابت باحتمال الامتداد في الوقت وهو كاف
لصحة التكليف لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر
الحج بدون الزاد والراحلة واحتمال القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع والسجود للمريض
المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك
لم يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى ثم قال المصنف ان استحسنا الوجوب اي الوجوب على الكافر اذا اسلم والصبي اذا
بلغ والحائض اذا طهرت في اخر الوقت لانعقاد سبب الوجوب وهو جزء من الوقت وقد وجد في اصل الوجوب فيثبت
اصل الوجوب اذ هو ليس يفتقر الى ما ذكرنا اشترط وجوب الاداء موجود لانه ليس بموقوف على حقيقة القدرة لا يستلزم
تقدم القدرة على الفعل واستحالة تقدم المشروط على الشرط بل هو موقوف على توهم القدرة بالامكان الذاتي الذي
يثبت بناء على سلامة الالات وصحة الاسباب وقد وجد التوهم ههنا لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بوقف الشمس
عن الاداء فيتسع للاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء ثم ينتقل الحكم الى القضاء بالعجز الحالي **قوله** والثاني الميسرة
وهي تغير صفة الواجب الى السهولة كالزكوة الواجبة في جزء من المال يشترط النماء الميسر فاشترطت للبقاء لبقاء تلك
الصفة المشروعة فيسقط بالهلاك والا انقلبت غرما مما فيضا لليسر بخلاف الاستهلاك للتعدي وكفى التكفير
بالصوم للاعسار بعد الحنث لقيام اليسر بالتخيير واعتبار العدم الحالي لقوله تعالى فمن لم يجد اذ لو قصد عدم الوجدان
في العمر يبطل الصوم ولهذا ساوى الهلاك فيه الاستهلاك لعدم تعين المال والوقت فلم يكن متعديا والمال في الزكوة
متعين وكبطلانها بالدين لمنافاته اليسر فان بعض الكفارة احب بالفرق على قول ان الزكوة للاغناء فاشترط
كمال السببية وهو الغنا والدين ينافيه والكفارة زاجرة لا مغنية ولهذا تادت بالعتق والصوم ويكفي اصل
المال الميسر للاداء لتحصيل الثواب المعادل للجناية ه النوع الثاني من القدرة وهي القدرة الكاملة هي القدرة
الميسرة والميسرة زائدة على القدرة المطلقة بدرجة لان القدرة المطلقة يثبت الامكان والميسرة الامكان
واليسر والفرق بينهما ان المطلقة للتمكن من الفعل فلم يتغير بها الواجب اذ امكن اسباب الواجب يبقى بها فكانت شرطا
محضا ليس فيها معنى العلة بوجه والشرط المحض لا يشترط دوامه لبقاء المشروط كالطهارة شرط الجواز
الصلوة ولا يشترط دوامها لبقاء الجواز وكالشهود في باب النكاح والقدرة الميسرة تغير صفة الواجب
مجرد الامكان الى السهولة وليس معنى التغيير انه كان واجبا اولا بصفة العسر ثم تغير بهذه القدرة الواجب
من صفة العسر الى صفة السهولة بل معناه انه لو كان واجبا بدون القدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة

دون الممكنة صار كان الواجب يتغير من العسر الى السهولة بواسطتها فكانت مغيرة وصارت شرطا في معنى العلة
فما يجب بقدرة ميسرة الزكوة الواجبة في جزء من المال يشترط النماء فان وجوب جزء قليل يشترط النماء لا في اصل المال
ييسر على ارباب المال فاشترطت هذه القدرة لبقاء الواجب الذي يتعلق بها لا لمعنى انها شرط بل لبقاء تلك الصفة
المشروعة وهو تبدل صفة الواجب من العسر الى السهولة وذلك لان الواجب وجب بتلك الصفة فلا يبقى الواجب بدون
تلك الصفة وتلك الصفة لا تبقى بدون الميسرة فالواجب لا يبقى بدون الميسرة فاشترطت الميسرة لبقاء الواجب فيسقط الزكوة
بهلاك المال لان الشرع علق وجوب الزكوة بقدرة ميسرة فلا يجب الزكوة الا بتلك الصفة فلو بقي الوجوب بعد هلاك المال
الذي هو نماء لانقلب غرما ياتي على اصل ماله مناقضا لليسر وهذا بخلاف استهلاك النصاب للتعدي بان انفقه رب المال
في حاجة نفسه او اتلفه بان القاه في البحر فانه لا يسقط الزكوة وان فات النماء والملك كما في الهلاك لان النصاب صار في حق
الواجب حقا لصاحب الحق وهو الفقير من حيث انه صار من صدقة الفقير حقه بسبب اداء الواجب جزء من النصاب لان مطلق المال
في الذمة فالمستهلك جان على محل الحق بالاتلاف فيجعل المحل باقيا زجرا عليه ونظرا لصاحب الحق اذ لو لم يجعل باقيا ادى الى
فوات الحق لان كل من وجب عليه الزكوة يصرف مال الزكوة الى حاجته فلا يصل الفقير الى حقه واذا جعل باقيا بعد ما بقي
الواجب بصفته كما ثبت ابتداء بالنماء تقديرا قوله وكفى التكفير عطف على قوله كالزكوة اي الموسر اذا حنث في اليمين
ثم اعسر صح تكفيره بالصوم للاعسار بعد الحنث لقيام اليسر الذي يثبت بالتخيير فان الشرع خير عند قيام القدرة بالمال
والتخيير دليل التيسير واليسر بالتخيير قائم قوله واعتبار العدم عطف على قوله بالتخيير اي صحة التكفير بالصوم
للاعسار لقيام اليسر بالتخيير وباعتبار العدم الحالي فانه تعالى نقل الى الصوم عند العجز علم منه انه اعتبر العدم الحالي
اذ لو قصد عدم الوجدان في العمر يبطل الصوم لان عدم الوجدان في العمر لا يتحقق الا باخر العمر ولا يتحقق منه اداء الصوم
واعتبار العدم الحالي ييسر اليسر باعتبار العدم الحالي فانه فيثبت ان القدرة ميسرة وكانت كالزكوة لكن المال في
الكفارة غير متعين فان الواجب غير متعلق بعين المال بل في القدرة الميسرة ثبت بملك المال والاعيان كلها في ذلك سواء
بخلاف الزكوة فانها متعلقة بعين مال النصاب فلا يبقى القدرة بهلاك العين في لعدم تعين المال في الكفارة ساوى
فيها الهلاك الاستهلاك حتى ان من وجب عليه التكفير بالمال اذا اتلف ماله صح له التكفير بالصوم كما اذا هلك لان المال
في الكفارة غير متعين فلا يعد اتلاف المال تعديا ولم يكن الواجب متعلقا بعين المال فلا يعد ايضا اتلافه تعديا والمال في
الزكوة متعين فيعد اتلافه تعديا قوله ولهذا سهو وقع من الناسخ وهو زائد او مصحف فكان الصحيح ان يقال
وقد ساوى قوله وكبطلانها عطف على قوله كفى التكفير فان الزكوة لما وجبت بقدرة ميسرة وسقوط وجوبها
بالغناء بطل وجوبها بالدين الذي اقترن بوجوب الزكوة لان الدين ينافي اليسر في الغنا لان اليسر في الغنا انما يحصل
بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة لانه متعين لقضاء الدين لان تفريغ الذمة عن الدين واجبة
ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصروف الى الدين فان بعض وجوب الكفارة فان الكفارة واجبة بصفة اليسر
ولا يمنع الدين وجوبها اجيب بالفرق بين الزكوة والكفارة على قول اعلم ان محمدا رحمه الله قال في كتاب الايمان

باعسار العدم الحالي ... لما لعل الحكم الى العدم

الى دينه

رجل له الف درهم وعليه دين اكثر من الف درهم فكفر بالصوم بعد ما قضى دينه قالوا تجزيه الصوم ولم يذكر انه اذا لم يصرف
ما جوابه فقال بعض المشايخ تجزيه التكفير بالصوم لما ذا من فوات اليسر بالدين فيجعل المال كالمعدوم فعلى قول هولاء لم يتوجه
النقض بالكفارة وقال بعضهم لا يجب التكفير بالمال ولا تجزيه الصوم فعلى هذا القول يتوجه النقض ويحتاج الى الفرق ولهذا
قال المصنف لعيب بالفرق على قول الفرق ان الزكوة وجبت بمعنى الاغناء لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا
اليوم وهذا الاغناء وجب عبادة شكرا لنعمة الغنا لقوله لا صدقة الا عن ظهر غنى فاشترط كمال السببية وهو الغنا
ليتحقق شكره والدين ينافي الغنا والكفارة لم تشرع للاغناء بل شرعت زاجرة لا مغنية والذي يدل على انها لا تكون مغنية انها
قوله تتادى بالعتق والصوم ولا اغناء فيهما فكفى اصل المال الميسر للاداء لتحصيل الثواب المقابل للجناية وذلك لا ينعدم بالدين
اذا اتيت حسنة كان مجزيا فان فسر الاجزاء بامتثال الامر فهو كذلك اتفاقا وان فسر بسقوط القضاء فكذلك والا لم يعلم الامتثال
ابدا ولان القضاء استدراك لما فات من مصلحة الاداء والتقدير الاتيان بجميع المامور به فلو وجب كان تحصيلا للحاصل
وايضا لو لم يسقط بالامر فالكلام في القضاء مثله لانه مامور به ويتسلسل ولا يتصور اجزاء بفعل مامور به اصلا
قال عبد الجبار لا يكون دليل الاجزاء والا لزم ان لا يعيد او يأثم اذا علم الحدث بعد ما صلى بظن الطهارة لانه اما مامور
بظنها او بتيقنها قلنا امر ثان متوجه بالاداء حال العلم على حسب حاله حتى لو مات اجزأه وسقطت الاعادة ولكن
يوجب القضاء بالامر الاول ان يجعله مشروطا بعدم العلم قال من افسد حجه مامور بالاداء ولا اجزاء قلنا لم يؤمر
الا بالصحة وهو باق وهذا امر بالتحلل عن الاحرام بطريقه وهو غير الاول ويجزي في نفسه ٥ اذا اتيت حسب المامور به
كان مجزيا وان فسر الاجزاء بامتثال الامر عند ما اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به فالامتثال دليل الاجزاء بالاتفاق
فان الكل اتفقوا على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يكون مجزيا وان فسر الاجزاء بسقوط القضاء فكذلك
الامتثال دليل الاجزاء اي سقوط القضاء لانه لو لم يكن الامتثال دليل الاجزاء لم يعلم امتثال ابدا واللازم باطل بيان
الملازمة انه لو لم يكن مجزيا لم يكن القضاء ساقطا فبقي احتمال توجه التكليف به ومع احتمال توجه التكليف به يحتمل عدم
الامتثال لان العلم بالشيء ينافي احتمال النقيض ولان القضاء استدراك لما فات من مصلحة الاداء فلو لم يكن الاتيان بالمامور به
على وجهه مسقطا للقضاء لكان تحصيلا للحاصل واللازم باطل بيان الملازمة انه لو اتى بالقضاء مع الاتيان بالمامور به
على وجهه كان القضاء استدراكا للاداء الحاصل فيكون تحصيلا للحاصل وايضا لو لم يسقط القضاء بالامتثال لكان الكلام
في القضاء مثله لان القضاء ايضا اتيان مامور به فالاتيان به على وجهه ان كان مجزيا فهو المطلوب والا تسلسل
ولا يتصور اجزاء بفعل المامور به اصلا قال عبد الجبار الامتثال لا يكون دليل الاجزاء بمعنى سقوط القضاء لانه لو كان
الامتثال اي الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر مستلزما للاجزاء بمعنى سقوط القضاء لكان المصلي بظن الطهارة
لا يعيد الصلوة او يأثم اذا علم حدثه وقت الصلوة بعد ما صلى بظن الطهارة واللازم باطل لانه غير اثم ويجب ان يعيد
الصلوة بيان الملازمة ان المامور بالصلوة لا يخلو من ان يكون مامورا بها مع ظن الطهارة او مامورا بها مع تيقن
الطهارة فان كان الاول فلا يعيد الصلوة لانه قد اتى بالمامور به على وجهه وان كان الثاني يأثم لانه لم يأت بالمامور به

اذ لا يتصور توجه التكليف مع الامتثال اذ لا يعلم الامتثال ...

على وجهه اجاب بانا نختار انه مامور بها مع ظن الطهارة قوله حينئذ لا يعيد الصلوة قلنا ليس مامورا بالاعادة
بل هو مامور بامر ثان متوجه بالاداء حال العلم بحدثه على حسب حاله حتى لو مات عند العلم اجزأه وسقطت الاعادة
هذا على رأي من يقول القضاء بامر جديد واما من يوجب القضاء بالامر الاول فان المامور بالصلوة مامور بها مع ظن الطهارة
والامتثال على الوجه الذي امر به انما يكون دليل الاجزاء بشرط عدم العلم بالحدث قال عبد الجبار من افسد حجه مامور
بالمضي في حجه على حسب حاله فهو مامور بالاداء مع انه لا اجزاء فانه يجب عليه القضاء اجاب بان من افسد حجه لم يؤمر الا
بحج صحيح استدراكا لما امر به اولا وهو باق لان يقضي وهذا امر بالتحلل عن الاحرام بطريقه وهو غير الاول ومجز في نفسه
قوله صيغة الامر لا تقتضي اقتصارا على المرة ولا تحتمل التكرار والاستاذ للتكرار مدة العمر مع الامكان واخرون للمرة
وتحتمله وتوقف اخرون في الزائد لنا ان مدلولها طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن الامر فلم يدل عليهما
ولانهما صفتان للفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة فلا دلالة للامر الدال على الفعل عليهما قالوا ان قيل قد فهم
الثلث في طلقي نفسك اذا نوى قلنا الثلث كل الجنس فهو واحد حكما ولهذا لم تقع ثنتان اذا نوى لانه عدد ولو لم يكن للتكرار لم يتكرر
الصوم والصلوة قلنا التكرار من غير الصيغة وعورض بالحج قالوا النهي يقتضي ابدا فالامر فعل ابدا الاستدلال لكونهما في الاقتضاء
قلنا قياس في اللغة والنهي يقتضي النفي ولان التكرار في النهي لا يمنع من فعل غيره بخلافه في الامر قالوا الامر نهي عن جميع اضداده
والنهي يعم فيستلزم تكرار المامور به قلنا ممنوع والنهي المستفاد من الامر لا يعم لان عمومه فرع عموم الامر فلو اثبت تكرار الامر
به دار بخلاف النهي الصريح قالوا اذا قال لعبده احسن صحبة زيد واكرمه فهم التكرار قلنا القرينة ان الامر بالاكرام لكونه
والاصلاح وانها دليل المرة اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة امتثل قلنا تبرأ بها لحصول حقيقة المامور به لانها من ضروريته
لا ان الامر ظاهر فيها والى التكرار قالوا لو كان للتكرار لكان صل مرارا تكرارا او مرة نقضا قلنا ولو كان للمرة لتوجه مثله
الوقف لو ثبت احدهما فاما بدليل عقلي وهو باطل او نقلي قطعي وليس او ظني غير مفيد ٥ صيغة الامر العارية عن القرائن
المشعرة بالمرة والتكرار لا تقتضي اقتصارا على المرة ولا تحتمل التكرار وذهب الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وجماعة من الفقهاء
والمتكلمين الى انها للتكرار مدة العمر مع الامكان وذهب اخرون الى انها للمرة الواحدة وتحتمل التكرار والفرق بين اقتضاء التكرار
واحتمال التكرار ان المقتضي للتكرار يثبت التكرار من غير قرينة والمحتمل لا يثبت بدونها ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار
ابي الحسين البصري وكثير من الاصوليين وتوقف اخرون في الزيادة ولم يقطع في الزيادة على المرة بنفي ولا اثبات وقال امام الحرمين
واختار المصنف الاول وهو انها لا تقتضي اقتصارا على المرة ولا تحتمل التكرار واحتج عليه بوجوه منها ان مدلول صيغة الامر طلب
حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن مدلولها غير لازمين لمدلولها فلم تدل الصيغة على التكرار ولا على المرة ومنها ان
المرة والتكرار صفتان للفعل كالقليل والكثير ولا دلالة للموصوف على الصفة اصلا فلا دلالة للامر الدال على الفعل على المرة والتكرار
فان قيل اذا قال الرجل لامرأته طلقي نفسك ونوى بها ثلثا وقعت الثلث فلو لم يحتمل التكرار لما وقع الثلث بالنية اجاب بان
الطلاق اسم جنس واسم الجنس يقع على الادنى الذي هو واحد من الافراد للجنس ويحتمل كل الجنس لا باعتبار كونه متعددا بل
باعتبار معنى الوحدة فيه فانك اذا عددت الاجناس وعددت اجناس التصرفات المشروعة النكاح والطلاق والعتاق والبيع والاجارة وغيرها
كان الطلاق مع جميع اجزائه واحدا من الاجناس ولهذا صح وصف الطلاق بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات
كما يقال ان الحيوان جنس واحد من الممكنات ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في توحده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار

الامتثال

المعنى الراجح والتعدد فيه فهو واحد حتما فيصح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما ليس الا ادنى في الكل فهو اثنان فليس بمرجح لاحد بوجه ولا اكثر
محتمل اللفظ فلذا لم يتوقف بتعين اذ ادنى لانه عدد ولا اعم اللفظ فلا يحمل عليه البتة لان المرة تتعين محتمل اللفظ لا الاثنان
ما لا يحتمله قال الاستاذ ومن تابعه لو لم يكن الامر للتكرار لم يتكرر الصوم والصلوة قلنا لا نسلم انه لو لم يكن للتكرار لم يتكرر
الصوم والصلوة وانما يلزم ذلك ان لو كان تكرار الصوم والصلوة مستفادا من الصيغة وهو ممنوع فان تكرار الصوم والصلوة
مستفاد من غير الصيغة وهو فعل الرسول ع وعورض هذا الدليل بالحج فان الامر بالحج حمل على المرة فلو كان مقتضيا للتكرار لما حمل
على المرة قالوا النهي يقتضي التكرار فكذا الامر اخبرا او لانهما العدد يقتضي التكرار والعموم فالامر مثله يقتضي الفعل ابدا والجامع
اشتراكهما في الاقتضاء اجاب بان هذا قياس في اللغة وهو مردود وبالفرق بان النهي يقتضي نفي الفعل ونفي الفعل دائما ممكن
والامر يقتضي الاتيان بالفعل والاتيان بالفعل دائما غير ممكن وبان التكرار في النهي لا يمنع من فعل غيره ولا من فعل غيره بخلاف
التكرار في الامر فانه يمنع عن الامر بغيره قالوا الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن اضداده يعم جميع الازمان
وذلك يستلزم تكرار المامور به اجاب بانا لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده ولئن سلم ان الامر بالشيء نهي عن
اضداده فالنهي المستفاد من الامر لا يعم الازمان لان عموم النهي المستفاد من الامر فرع عموم الامر فلو ثبت تكرار الامر بعموم
النهي المستفاد من الامر لزم الدور وهذا بخلاف النهي الصريح فان عمومه غير مستفاد من تكرار الامر قالوا اذا قال السيد
لعبده احسن صحبة زيد واكرمه يفهم منه التكرار على سبيل القطع اجاب بان التكرار غير مستفاد من مجرد الصيغة
بل مستفاد من قرينة الامر بالاكرام فان الامر بالاكرام بكرامته فان الكرامة سبب الامر والاصل دوام كرامته والدوام
مستفاد من هذه القرينة دليل القائلين بان الامر يقتضي المرة انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده ادخل الدار فدخل مرة
امتثل فلو كان الامر مقتضيا للتكرار لم يكن ممتثلا اجاب بانه بري بالمرة لحصول حقيقة المامور به لان المرة من
ضرورة الفعل المامور به لا لان الامر ظاهر في المرة ولا يكون ظاهرا في التكرار القائلون بالمرة قالوا لو كان الامر للتكرار لكان
قول القائل صل مرارا تكريرا غير مفيد وكان قوله صل مرة واحدة نقضا وليس كذلك اجاب بان الامر لو كان للمرة لوجه
مثله فانه اذا قال صل مرة كان تكريرا غير مفيد وصل مرارا نقضا القائل بالوقف لو ثبت لثبت احد من المرة والتكرار فاما بعقل
دليل وهو باطل او بدليل عقلي وهو ايضا باطل اذ لا استقلال للعقل في دلالة الالفاظ او بنقلي قطعي وهو ليس بمحصى او
نقلي ظني وهو غير مفيد والجواب عنه ما مر قوله مسئلة اذا علق الامر بشرط او صفة فان كان علة يتكرر بالاتفاق
لتكرر العلة لا للصيغة والا فالمختار انه لا يتكرر لنا لو وجب فاما بالامر او بالشرط او بهما وليس للاول لما مر ولا للثاني لعدم
تاثير الشرط في المشروط وليس في وقوع الطلاق المعلق بدخول الدار بالدخول بل بانت طالق وهو علة ولا للثالث فانا نقطع بان
من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر كذا انه ممتثل بالمرة مقتصرا واستدل ايضا بان تعليقه بالخبر لا يقتضيه فكذا الشرط
وهو فاسد لانه قياس في اللغة قالوا اذا قمتم فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والزانية قلنا ما كان علة كالزنا
والسرقة فمسلم وما عداه فبدليل خارجي ولذلك لم يتبت في الحج وان علق بالاستطاعة قالوا تكرر بالعلة فليتكرر بالشرط فانه
اقوى لانتفاء المشروط بانتفائه قلنا العلة مقتضية لمعلولها والشرط لا يقتضي مشروطه ٥ هذه المسئلة فرع
على عدم اقتضاء الامر للتكرار اذا علق الامر بشرط او صفة فان كان المعلق عليه علة وجب تكرر الفعل بتكرر تلك العلة لكن
بالاتفاق لتكرر العلة لا للصيغة فان الاجماع منعقد على اتباع العلة على معنى ان تكرر العلة يوجب تكرار المعلول ان لم

المعنى

المعلق عليه علة فالمختار ان تكرر المعلق عليه لا يقتضي تكرر الفعل والدليل عليه انه لو وجب التكرار فالمقتضي للتكرار اما نفس
الامر او الشرط او المجموع من الامر والشرط وليس وجوب التكرار للاول اي نفس الامر لما مر في المسئلة السابقة ان الامر لا يقتضي
التكرار ولا الثاني وهو الشرط لانه لا تاثير للشرط في المشروط بحيث يلزم من وجود الشرط وجود المشروط بل الشرط
ينفي المشروط بانتفائه وليس وقوع الطلاق المعلق بدخول الدار عند دخول الدار بسبب الدخول الا ان الدخول شرط يوجب
للطلاق مطلقا وهو محال بل وقوع الطلاق عند دخول الدار بقوله انت طالق وهو علة لوقوع الطلاق ولا الثالث وهو
مجموع الامرين الامر والشرط فانا نقطع بان من قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما فالعبد ممتثل بالمرة مقتصرا
واستدل على المختار بان الخبر المعلق بالشرط او الصفة لا يقتضي تكرار المخبر عنه كما لو قال ان جاء زيد جاء عمرو فانه لا يقتضي
تكرر مجيء زيد بتكرر مجيء عمرو وكذلك في الامر وهذا الاستدلال فاسد لانه قياس في اللغة القائلون بان الامر المعلق على
شرط او صفة يقتضي تكرر المعلق عليه بتكرره قالوا وجد في كتاب الله عز وجل اوامر متعلقة بشروط وصفات وهي تتكرر
بتكررها كقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وقوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله والسارق والسارقة
فاقطعوا وقوله والزانية والزاني فاجلدوا فانه في جميع هذه الصور افاد التكرار اجاب بان ما كان من هذه
الامور علة كالزنا والسرقة فمسلم فانه يتكرر بتكرر العلة وما ليس بعلة فبدليل خارجي اقتضى ذلك لا لاجل التعليق
ولاجل ان التعليق لا يقتضي التكرار لم يثبت التكرار في الحج وان علق بالاستطاعة فان الحج مشروط بالاستطاعة ولم
يتكرر بتكرر الاستطاعة قالوا الامر المعلق على العلة يتكرر بتكرر العلة فالمعلق على الشرط ينبغي ان يتكرر بتكرر الشرط
فان الشرط اقوى من العلة لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه بخلاف المعلول فانه لا ينتفي بانتفاء علته كالمعلول النوعي
اجاب بان العلة اقوى من الشرط لان العلة مقتضية لمعلولها اي كلما وجدت العلة وجد المعلول بخلاف الشرط
فانه لا يقتضي مشروطه اذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط قوله مسئلة بعض القائلين بعدم اقتضاء
التراخي ومراده عدم اقتضاء الفور فانه لو اقتضى التراخي لم يمتثل اذا قدم والصحيح انه لا يقتضي الفور ولا التراخي
وانما يحصل الاجزاء والمكررون والكرخي قائلون بالفور ونسب المذهبان الى الشافعي والحنابلة بانفصاله اول زمن
الامكان وقال القاضي اما بالفور او بالعزم وقيل بالوقف فلغة وان بادر امتثل وقيل لا يطلعنا وصفان للمصدر
المطلوب بالامر ولا دلالة للموصوف على الصفة فالامر اولى لانه حقيقة في طلب الفعل فاذا اتى به مقدما او مؤخرا
فقد اتى بامره فيكون ممتثلا غير اثم والوقف ان كان مبررا لكنه ليس بذلك في الحقيقة ولا عتق قالوا لو قال اسقني
فالفور اذا قال لعبده اسقني ماء قلنا للعادة فان طالبه يحتاج اليه سريعا والكلام في المطلق عن القرينة قالوا
كل مخبر ومنشئ فالظاهر قصده للزمان الحاضر بدليل انت طالق وحر وقام زيد قلنا قياس في اللغة قالوا النهي عن
جميع اضداده والنهي للفور فيتوقف على فعل المامور به على الفور وقد تقدم قالوا انما سعل لا تسجد ذمه على ترك
البدار قلنا مستند بقوله فاذا سويته قالوا لو استلزم له لا يستلزم الوجوب اياه لان وجوب الفعل يستلزم لوجوب
اعتقاده على الفور ولان المقدم خارج عن العهدة اجماعا فكان احوط وانه لو جاز التاخير فاما الى غاية معينة معلومة

مذكور والغرض الأمر المطلق ولا إبهام فإما ببدل غير واجب وهو محال أو واجب وليس والأول لزم إثباته إثم أول الوقت
جواز تأخير فإن البدل كالأداء في أول الوقت لكان البدل محصلاً لمقصود الأصل إذ الإتيان به فيؤدي إلى سقوط الأصل
ولأنه إما أن يجوز تأخيره وفيه تسلسل وإما أن لا يجوز فيزيد البدل على أصله وإن جاز التأخير مطلقاً ففيه إخراج
الواجب عن حقيقته قلنا اللازم من تحصيل وجوب الاعتقاد تحصيل الفعل بدليل ما لو صرّح بالتأخير والاحتياط في
إتيان ما أوجبه الظن والمعضلة في جواز التأخير بعينها مع التصريح بالتأخير وإنما يجوز بشرط التمكن من الخروج عن
العهدة قالوا فاستبقوا الخيرات وسارعوا والأمر للوجوب قلنا المراد المسارعة إلى سببها والاقتضاء ولا عموم له فيخص
بموانع الإجماع واستدل القاضي بالعزم في الموسع والوقف الطلب يحقق والتأخير مشكوك فيوجب المبادرة ليخرج عن
العهدة بيقين قلنا الشك ممنوع ٥ ذهب بعض الأئمة الحنفية إلى أن الأمر المطلق يقتضي التراخي ومراده أنه
لا يقتضي الفور فإنه لو اقتضى الأمر التراخي لم يمتثل المأمور بفعل المأمور إذا قدم وليس كذلك والصحيح أن الأمر المطلق
لا يقتضي الفور ولا التراخي وإنما حصل إجزاء والمكررون أي القائلون بأن الأمر المطلق للتكرار والكرخي والقائلون بأن
الأمر المطلق يقتضي الفور وهو أحد المذهبين أي الصحيح والفور لأن الشافعي رحمه الله والحنابلة بأن اقتضاء الأمر
المطلق أول أزمنة الإمكان وقال القاضي أبو بكر الأمر المطلق يقتضي أحد الأمرين إما الفور وإما العزم وقيل بالوقف
لغة على معنى أنه لا يعلم لغة من غير قرينة أنه يقتضي الفور أو التراخي فإن بادر المأمور وأتى بالمأمور به امتثل وقيل
بالوقف مطلقاً أي إن بادر المأمور وأتى بالمأمور به على الفور لم يقطع بكونه ممتثلاً بل يتوقف فيه أيضاً كما يتوقف في
الفور والدليل على الصحيح أن الفور والتراخي وصفان للمصدر المطلوب بالأمر ولا دلالة للموصوف على الصفة
فلا دلالة للمصدر على الفور والتراخي فالأمر الدال على المصدر أولى أن لا يدل على الفور والتراخي ولأن الأمر حقيقته
طلب الفعل فإذا أتى المأمور بالفعل المأمور به مقدماً أو مؤخراً فقد أتى بما أمر به فيكون ممتثلاً للأمر غير آثم بالتقديم
أو التأخير والزمان وإن كان من ضرورة وقوع الفعل المأمور به لكنه ليس بداخل في حقيقة مدلول الأمر ولا متعين
كما لا يتعين الآلة في الضرب ولا الشخص المضروب وإن كان من ضرورة الأمر بالضرب القائلون بأن الأمر يقتضي الفور
قالوا إذا قال السيد لعبده اسقني ماء يفهم منه طلب السقي على الفور ولهذا يعد العبد عاصياً بالتأخير أجاب
بأنه فهم الفور للعادة فإن طالب الماء يحتاج إلى السقي سريعاً والكلام في الأمر المطلق المجرد عن القرينة قالوا
كل مخبر ومنشئ فالظاهر قصده بالحاضر وإنشائه الزمان الحاضر بدليل أنت طالق وأنت حر وقام زيد أجاب
بأنه قياس في اللغة غير مفيد قالوا الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده والنهي عن أضداد المأمور على الفور وقد تقدم
جوابه وهو أنا لا نسلم أن الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده ولئن سلم أن النهي المستفاد من الأمر يقتضي الفور
فالاحتجاج به دور قالوا قال الله تعالى لإبليس ما منعك أن تسجد ذمه على ترك السجدة أي على ترك السجود على الفور
فلو لم يكن الأمر مقتضياً للفور لما حسن الذم على ترك السجود على الفور أجاب بأن الأمر في هذه الصورة اقتضى
الفور لا لكونه أمراً بل لأنه مقيد بقوله فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فإنه دل على وجوب

به يقتضي الانتهاء عن الأضداد على الفور فيقتضي فعل المأمور به صح

السجود

السجود عقيب التسوية ونفخ الروح قالوا الأمر وإن لم يدل على وجوب الفعل على الفور لكنه مستلزم لوجوب الفعل على الفور
لأن الأمر دال على وجوب الفعل ووجوب الفعل مستلزم لوجوب الفعل على الفور لأن وجوب الفعل مستلزم لوجوب اعتقاد وجوبه
على الفور بالاتفاق مع أن اعتقاد وجوبه على الفور لم يكن مقتضى الأمر بل من لوازم مقتضاه وكان مقتضاه على الفور أولى وجب
ولأن المقدم المبادر خارج عن عهدة الأمر إجماعاً ولا إجماع في المؤخر فكان الفور أحوط ولأن الفعل واجب بمطلق الأمر فلو جاز
تأخير الفعل فإما أن يجوز تأخيره إلى غاية معينة معلومة للمأمور مذكورة بأن يقال افعله إلى عشرة أيام مثلاً وهو خلاف الغرض
لأن الغرض الأمر المطلق وإما أن يجوز تأخيره لا إلى غاية معينة معلومة للمأمور مذكورة فإن كانت الغاية معينة معلومة له
غير مذكورة فالوقت الموصوف لا يخرج بالإجماع عن الوقت الذي إذا انتهى إليه غلب على ظنه أنه لو أخر المأمور به عنه لفات
وذلك لا يكون إلا بأمارة تدل عليه وهي بالإجماع غير خارجة عن المرض الشديد وكبر السن وكل من الأمرين مضطرب مختلف
فإنه قد يموت فجأة قبل ذلك أو يعمر بعده فلا يعتمد عليه وإن كانت الغاية معينة غير معلومة له مع أنه لا يجوز له التأخير عنها
كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق وهو ممتنع وإن كانت الغاية غير معينة فهو في حكم ما إذا أجاز التأخير لا إلى غاية وحينئذ إما أن يجوز
التأخير ببدل غير واجب وهو محال لأن غير الواجب لا يكون بدلاً عن الواجب بالإجماع أو ببدل واجب وليس كذلك لأنه لو كان
البدل واجباً للزم إثباته إثم أول وقت ورود الأمر على تقدير تركه فيه مع الإتيان بالواجب الذي هو البدل كما في الوضوء وعليه
الوقت وكان باطلاً ولأنه لو كان البدل واجباً لكان البدل محصلاً لمقصود الأصل إذ الإتيان به وإلا لما كان بدلاً فيه من فوات
مقصود الأصل ويلزم من كون البدل محصلاً لمقصود الأصل سقوط المأمور به الأصل بالكلية ولأنه لو كان البدل
واجباً فإما أن يجوز تأخيره عن الوقت الثاني من ورود الأمر فالكلام في البدل كالكلام في الأصل وفيه تسلسل وإما أن لا يجوز
تأخير البدل فيلزم أن يزيد البدل على أصله وهو باطل لأن البدل لا يزيد على نفس المبدل وإن بطل تأخيره مع بعض ذلك كذلك
البدل وإن جاز تأخير المأمور به مطلقاً لا إلى بدل ففيه إخراج الواجب عن حقيقته وهو محال أجاب عنه بأنه اللازم
من تحصيل وجوب اعتقاد وجوب الفعل تحصيل وجوب الفعل بدليل أنه لو أوجب الفعل وصرح بالتأخير فإنه يجب تحصيل اعتقاد
وجوبه وإن لم يكن وجوب الفعل على الفور وبأن الاحتياط في إتيان المكلف ما أوجبه ظنه وإن ظن الفور وجب عليه اتباعه
وإن ظن التراخي وجب عليه اتباعه وبأن المعضلة التي أوردتم في جواز التأخير بعينها واردة فيما إذا صرح بالتأخير
بجواز التأخير فإن كل ما ذكرتم من الأقسام يتحقق مع جواز التأخير وإنما يجوز التأخير بشرط التمكن من الخروج عن العهدة
قالوا فعل المأمور به من الخيرات وسبب المغفرة فوجب الإتيان به على الفور لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقوله تعالى
وسارعوا إلى مغفرة فإنه أمر بالمسابقة والمسارعة والأمر للوجوب أجاب بأنهما لا يدلان على الوجوب على المسابقة
إلى الخيرات والمسارعة إلى المغفرة والمراد به المسابقة والمسارعة إلى سبب الخيرات وسبب المغفرة ودلالتهما على
السبب إنما هي بجهة الاقتضاء والاقتضاء لا عموم له فيخص بذلك موانع الإجماع وهو ما اتفق على وجوب تعجيله
من الأفعال المأمور بها واستدل القاضي أبو بكر على وجوب الفور أو العزم بأنه لو عدم في الواجب الموسع من وجوب العزم
في أول الوقت أو الإتيان بالمأمور به وتعرض مع الجواب يعلم من ثمه فلم يحتج إلى إعادته والقائل بالوقف إن بادر

ثم

اسئل الجواب ان طلب الفعل يحصل بالضد والفعل المأمور به مسكوت عنه فوجب البدل المحصل الخروج عن العهدة بعضهم اجاب بان السكوت ممنوع فان طلب الفعل مستلزم بين التلبس والبدل وكما يحصل التلبس يحصل البدل ولا مرجح لاحدهما على الاخر

وكما يخرج عن عهدته بالبدل يخرج عن عهدته بالتلبس فلا يكون الخروج عن عهدته بالتلبس مسكوتا

قوله

مسئلة القاضي الامر بشيء معين نهي عن اضداده وقال اخرا يستلزمه وقفا امام الحرمين والغزالي ومنهم من اقتصر والجصاص

الامر يوجب النهي عن اضداده والنهي يوجب الامر بضده ان كان واحدا والا يوجب له في اضداده والمعتزلة ليس نهيا لاعتبارهم

الصيغة واسند ابو الحسين من حيث المعنى وهو اقتضاء الامر ايجاد الفعل والمنع من كل مانع ومنهم من خص ذلك بامر الوجوب

وبعض اصحابنا يستلزم كراهة ضده والنهي سنة مؤكدة فيه وفخر الاسلام يقتضي الكراهة واختار في الاحكام استلزام

النهي اي ايجابا او ندبا قد اختلفوا في ان الامر بشيء معين هل هو نهي عن اضداده قال القاضي ابو بكر اولا الامر بشيء معين

بعينه نهي عن اضداده وطلب الفعل بعينه طلب ترك اضداده فلذلك قوله معين احتراز عن الامر

بالضدين على سبيل البدل فانه في تلك الصورة ليس نهيا عن ضده وقيل فائدته الاحتراز عن مثل قول القائل افعل شيئا

فان المأمور به في مثل هذه الصورة لا ضد له وعلى تقدير ان يكون له ضد لا يكون الامر بعمله نهيا عن ضده والظاهر

انه ذكرناه للتوابع فان الامر بشيء ما لم يمنع وقال القاضي اخرا ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن اضداده وتبع امام

الحرمين والغزالي كون الامر بشيء معين بعينه النهي عن اضداده وكونه مستلزما له ومن القائلين بان الامر بالشيء بعينه

نهي عن جميع اضداده او مستلزم له من اقتصر على الامر ولم يجعل النهي عن الشيء امرا بضده ولا مستلزما له وقال

الجصاص الامر بالشيء يوجب النهي عن جميع اضداده والنهي عن الشيء يوجب الامر بضده ان كان الضد واحدا كالنهي عن

الكفر يوجب الامر بالايمان وكالنهي عن الحركة يوجب الامر بالسكون وان له اضداد فلا يوجب له في اضداده اي النهي كاتب

عن الشيء لا يوجب امرا بجميع اضداده ولا شيء من اضداده وقال المعتزلة ليس الامر بالشيء نهيا عن ضد المأمور به

لاعتبارهم الصيغة فان عندهم الامر يعتبر صيغة افعل وصيغة افعل لا يكون نهيا لان صيغة النهي لا تفعل وليس

احدهما عين الاخر واثبت ابو الحسين البصري ان الامر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى ومعنى كونه نهيا عن

الاضداد من جهة المعنى ان صيغة الامر يقتضي ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه ومنهم من خص ذلك بامر الوجوب

وحكم بان امر الايجاب يكون نهيا عن اضداده ومقتضيا لها لكونها مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا

فان اضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه وقال بعض اصحاب الحنفية

الامر بالشيء يستلزم كراهة ضده والنهي عن الشيء اثبت في ضده سنة مؤكدة وقال فخر الاسلام الامر بالشيء يقتضي

كراهة ضده واختار صاحب الاحكام فيه على تقدير عدم جواز التكليف بالمحال ان الامر بالشيء يكون مستلزما

للنهي عن اضداده الا ان يكون عين الامر بالشيء عين النهي عن ضده سواء كان الامر امر ايجاب او امر ندب لكن

يكون عين الامر بالشيء عين النهي عن ضده النهي عن اضداد الواجب نهي تحريم وعن اضداد المندوب نهي كراهة وتنزيه

قوله القاضي لو لم يكن عينه لكان ضدا او مثلا او خلافا لانهما ان تساويا في الذاتيات فالمثلان

التالف

والا فان تنافيا بانفسهما فضدان والا فخلافان وليس الاول ولا الثاني والا لما اجتمعا ولا الثالث والا لجاز احدهما مع ضد الاخر

وخلافه كالعلم والكراهة ونحن نقطع باستحالة الامر بالفعل مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لانهما نقيضان

او تكليف بغير الممكن والجواب ان اراد بطلب ترك ضده طلب الكف عن ضده فهما خلافان وضع الملازمة كما في المتضايفين

لاستحالة وجود احدهما مع ضد الاخر وقد يكون كل من الخلافين ضد الضد الاخر كالظن والشك فانهما ضدا العلم فيكون

كل من الامر بالشيء والنهي عن ضده ضدا الضد ولا يستحيل اجتماعهما وان اراد ترك ضده عين المأمور به عاد النزاع

لفظيا في تسميته تركا ثم في تسميته طلبا نهيا ه قال القاضي لو لم يكن الامر بالشيء عين النهي عن ضده لكان الامر بالشيء

ضد النهي عن ضده او مثلا له او خلافا له واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه على تقدير ان يكون الامر بالشيء

النهي عن ضده لكان منحصرا في الثلثة لانه حينئذ اما ان يتساويا في الذاتيات ويلزم تساويهما في اللوازم فهما مثلان كزيد وعمرو

والا اي وان لم يتساويا في الذاتيات فان تنافيا بانفسهما اي لذاتيهما فهما ضدان كالسواد والبياض والا اي وان لم يتنافيا

بانفسهما ولم يتساويا في الذاتيات فهما خلافان كالحلاوة والحمرة ويندرج في الضدين بهذا المعنى سائر المتقابلين النقيضان

كالانسان واللاانسان والضدان الحقيقيان كالسواد والبياض والمشهوران كالسواد والحمرة والمتضايفان كالاب والابن

واما بطلان اللازم فلانه لا يجوز ان يكونا مثلين ولا ضدين لان الامر بالشيء والنهي عن ضده لو كانا مثلين او ضدين لم يجتمعا

ضرورة استحالة اجتماع المثلين او الضدين لكن الامر بالشيء والنهي عن ضده يجتمعان فلا يكونان مثلين ولا ضدين ولا يجوز

ان يكون الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافين لانهما لو كانا خلافين لجاز اجتماع احدهما مع ضد الاخر ومع خلاف الاخر كالعلم بالشيء

مع كراهته فانهما خلافان وجاز اجتماع العلم مع الارادة التي هي ضد الكراهة ومع الحزن الذي هو خلاف الكراهة لكن

نحن نقطع باستحالة اجتماع الامر بالفعل مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لان النهي عن الضد والامر به نقيضان

على تقدير ان يجعل الضدان نقيضين وان لم يجعل الضدان نقيضين يكون النهي عن الضد والامر به تكليفا بغير الممكن

واجتماع النقيضين والتكليف بما لا يمكن مستحيل والجواب ان اراد القاضي بطلب ترك ضده الذي هو معنى النهي عن ضده

طلب الكف عن ضده نختار ان الامر بالشيء والنهي عن ضده خلافان ونمنع الملازمة وهي قولنا لو كانا خلافين لجاز اجتماع

احدهما مع ضد الاخر وخلافه وذلك لانه قد يتلازم الخلافان كالعلة ومعلولها المساوي لها كالتعجب والضحك فيستحيل

اجتماع احدهما مع ضد الاخر والا يلزم اجتماع الضدين لان احدهما لا ينفك عن الاخر فكلما يصدق احدهما يصدق الاخر

وقد يكون كل من الخلافين ضد الاخر كالكتابة والضحك فانهما خلافان على الوجه الذي فسر فكل منهما ضد للنائم فيكون

كل من الامر بالشيء والنهي عن ضده ضد الضد الاخر وهو الامر بالضد فيستحيل اجتماع احدهما مع ضد الاخر والا يلزم

اجتماع الضدين لان ضد احدهما ضد للاخر وقد اورد المصنف المتضايفين في مثال الخلافين المتلازمين وهذا غير مستقيم

لان المتضايفين من قبيل الضدين على الوجه الذي فسر الضدين وكذا ذكر الظن والشك في مثال الخلافين اللذين

كل منهما ضد ضده وهو ايضا ليس بمستقيم لان الشك مناف للظن فان رجحان احد الطرفين معتبر في الظن وعدم رجحان

الاخر معتبر في الشك وايضا قوله ولا يستحيل اجتماعهما ليس بصحيح بل الصحيح ان يقال فيستحيل اجتماعهما اي

احتمالي اصلا فيما مع ضد الاخر وعلى الوجه الذي ذكر في الشرح واضح فتعين ليظهر عند الاحاطة به عدم صحة ما ذكره المصنف
هذا ان اراد القاضي بترك ضده طلب الكف عن ضده وان اراد بترك ضده فعل المأمور به كان النهي عن الضد طلبا لعين
المأمور به فيكون النهي عن الضد عين الامر بالشيء ولا شيء يرتاح في المعنى بل عاد النزاع لفظيا في تسمية الفعل المأمور به
تركا للضد ثم في تسمية طلبه لكن الفعل نهيا **قوله** القائل بان لا يستلزم عقلا امر الايجاب طلب فعل يذم بتركه بالاتفاق
ولا ذم الا على فعل نهي عنه وهو الكف عنه او الضد فيستلزم النهي عن ضده او النهي عن الكف عنه والجواب ان نمنعه
للنهي بناء على انه من معقوله وهو لا بدليل خارجي وان سلم منع ان الذم انما هو على فعل بل على انه لم يفعل ولا نذم تارك
الصلوة لانه اكل بل لانه تارك **ق** القائل بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده عقلا قال امر الايجاب طلب فعل يذم تاركه
بالاتفاق ولا ذم الا على فعل نهي عنه لان العدم المستمر غير مقدور وغير المقدور لا ذم عليه والفعل الذي يذم عليه في امر
الايجاب هو الكف او الضد الذي هو ضد المأمور به فيكون الكف او الفعل الذي هو ضد المأمور به منهيا عنه فيكون امر
الايجاب مستلزما النهي عن ضده او للنهي عن الكف عنه والجواب بنفي امر الايجاب للنهي اي نسلم انه لم يبنى على
ان الذم على ترك فعل المأمور به من مفعول الامر على معنى ان الامر يدل على الذم عقلا لا انه نعلم الذم على ترك فعل المأمور به بدليل
خارجي ثم هو ممنوع اذ العلم بالذم على الترك مستفاد من دليل خارجي ولهذا جوز بعض الاصوليين الايجاب بدون الذم ولو
كان الذم من معقول الايجاب لما تمكن من تجويزه ولئن سلم ان الذم على الترك من معقول الامر لكن لا نسلم ان الذم انما يكون
على الفعل فانه يجوز ان يكون الذم على انه لم يفعل لا على فعل ولا نذم تارك الصلوة لانه اكل بل لانه تارك للصلوة **قوله**
الجصاص اذا كان له ضد واحد كلا يتحرك فهو امر بالسكون لاستلزام وجوب اعدام المنهي عنه وجوب ضده المعين خلاف
الاضداد فانه لا يجب جميعها والا لارتفع المباح وليس البعض اولى من البعض **ق** قال الجصاص النهي عن الشيء اذا كان
له ضد واحد نحو لا تتحرك فهو امر بالسكون لاستلزام وجوب اعدام المنهي عنه وجوب ضده الواحد المعين اذ لا يمكن اعدام
المنهي عنه الا باتيان ضده فيكون حينئذ النهي امرا بضده بخلاف الاضداد فانه اذا كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا
بجميع الاضداد لانه لو كان امرا بجميع الاضداد لوجب جميع الاضداد لكن لا يجب جميعها والا لارتفع المباح وليس بعض الاضداد
اولى بتعلق الامر به من بعض فلا يكون امرا ببعض الاضداد **قوله** القائل يوجب الضد اسلوبا لا اثم
النهي الا بالتلبس باحد اضداد المنهي عنه وما لا اثم الا الواجب الا انه فهو واجب والجواب يلزم وجوب الزنا لكونه تركا
للواط المنهي عنه المستلزم لكون تركه مأمورا به وبالعكس وانتفاء المباح لان ترك المنهي عنه فيكون مأمورا به
والمقتصر اما ان النهي طلب نفي فهو عدم لا طلب فعل الضد واما اللزوم الالزام المتقدم ورفع المباح واما ان
امر الايجاب يستلزم الذم على الترك وهو فعل لا استلزام الفعل النهي طلب كف عن فعل فلم يستلزم الامر لانه طلب
فعل لا كف **ق** القائل بان النهي عن الشيء يستلزم الامر بضده قال لا اثم النهي الا بالتلبس باحد اضداد المنهي عنه وما لا اثم
المطلوب الواجب الا به فهو واجب فالنهي عن الشيء يستلزم وجوب احد اضداد المنهي عنه فيكون الامر متعلقا بفعل احد
اضداد المنهي عنه والجواب عنه انه على هذا يلزم وجوب الزنا لكونه تركا للواط المنهي عنه المستلزم لكون تركه مأمورا
به وبالعكس

(في الهامش: طلب … / الذم)

اي يلزم وجوب اللواط لكونه تركا للزنا المنهي عنه المستلزم لكون تركه مأمورا به وايضا يلزم ان لا مباح في الشرع الا ان
المباح حينئذ ترك المنهي عنه وترك المنهي عنه مأمور به فيكون المباح مأمورا به والمأمور به لا يكون مباحا والمقتصر اي
القائل بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده والنهي عن الشيء لا يستلزم الامر بضده انما اقتصر لما ان النهي طلب نفي فعل
اي طلب ان لا يفعل وهو عدم الطلب لفعل الضد والامر طلب وجود فعل وطلب العدم لا يكون طلب وجود ولا يستلزمه له
واما اللزوم الالزام المتقدم وهو لزوم كون الزنا واجبا لكونه تركا للواط ولزوم رفع المباح واما ان امر الايجاب مستلزم
للذم على الترك والترك فعل لاستلزام الذم الفعل لان الذم لا يكون الا على الفعل فاستلزم الامر النهي والنهي عن الشيء لا يستلزم
الامر بالضد لان النهي طلب كف عن فعل والامر طلب فعل غير كف فلو كان النهي مستلزما للامر لزم ان يكون طلب الكف
مستلزما لطلب غير الكف وهو فعل **قوله** والمخصص بامر الوجوب بان الندب لا يستلزم حرمة الترك
ولا رفع المباح ودليل مختار الاحكام ان فعل المأمور به لا يتصور الا بترك اضداده فهي من احمد الترك ان كان امر ايجاب
ومندوبه الترك ان كان ندبا وليس عينه اما التغاير الصحيح واما لان النفساني العدم وان الحد فقد يختلف بالمتعلق
والمتعلق الحادث متعدد فيهما غيران **ق** المخصص اي القائل بان امر الايجاب يستلزم النهي عن ضده دون امر الندب انما خصص
امر الايجاب لان استلزام الامر النهي بسبب الذم على الترك والندب لا يستلزم الذم على الترك فلا يلزم من امر الندب
النهي عن ضده ولانه لو استلزم الامر النهي لارتفع المباح ورفع المباح خلاف الاصل فخصص امر الايجاب باستلزامه
النهي دون امر الندب لان خلاف الاصل كلما كان اكثر كان اشد محذورا ودليل مختار الاحكام ان فعل المأمور به
لا يتصور الا بترك اضداده وما لا يتم فعل المأمور به دون تركه فهو واجب ان كان الامر للايجاب ومندوب
لا تركه ان كان الامر للندب فالاضداد واجبة الترك ان كان امر ايجاب ومندوبة الترك ان كان الامر ندبا
وهو معنى كونه منهيا عنه غير ان النهي عن اضداد الواجب يكون نهي تحريم وعن اضداد المندوب نهي
كراهة وتنزيه وليس الامر بالشيء عين النهي عن ضده اما اذا قلنا ان الامر هو صيغة افعل فظاهر لتغاير
الصيغتين فان صيغة النهي لا تفعل وافعل لا يكون عين لا تفعل واما اذا قلنا ان الامر هو الطلب القائم بالنفس
فلان النفساني العدم وان اتحد على اصلنا فانه يختلف بالمتعلق والمتعلق فانه انما يكون امرا بسبب تعلقه بالاتحاد
الفعل وهو من هذه الجهة لا يكون نهيا لانه انما يكون نهيا بسبب تعلقه بترك الفعل وهما سببان متغايران في التعلق
والمتعلق متغايران في النفساني الحادث وهو الطلب العام بالمخلوق متعدد والامر فيه انما هو الطلب المتعلق بالاتحاد
الفعل والنهي فيه هو الطلب المتعلق بتركه فهما غيران **قوله** النافي مطلقا لو كان عينه او استلزمه
لزم تعقل الضد والكف عنه لانه مطلوب النهي لامتناع تعقل الشيء بدون نفسه او لازمه عقلا واللازم باطل
للقطع بالطلب مع الذهول عنهما واعترض بان المراد الضد العام وهو متعقل ضرورة كون الطلب للشيء موجود
واجيب بجواز الطلب في المستقبل مع التلبس في الحال ولو سلم فعدم تعقل الكف واضح **ق** النافي مطلقا
اي القائل بان الامر بالشيء لا يكون نهيا عن ضده ولا يستلزمه عقلا قال لو كان الامر بالشيء عين النهي عن ضده

او استلزمه لزم تعقل الضد وتعقل الكف عن الضد واللازم باطل اما الملازمة فلان الامر حينئذ لا يتحقق بدون النهي
عن ضده والنهي عن الضد لا يتحقق بدون تعقل الكف عن الضد لان الكف عن الضد مطلوب النهي والنهي لا يتعقل بدون
تعقل المطلوب منه لامتناع طلب غير المتعقل وتعقل الكف عن الضد لا يتعقل بدون تعقل الضد ولو كان الامر بالشيء
عين النهي عن الضد لزم ان يكون الكف عن الضد عين المامور به ولو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده يكون
الكف عن الضد لازما للمامور به في التعقل وعلى التقديرين يلزم من الامر بالشيء تعقل الكف عنه لان الامر بالشيء يستلزم
تعقل المامور به لامتناع طلب غير المتعقل وتعقل المامور به لا يتحقق بدون تعقل الكف عن الضد لان الكف عنه نفس
المامور به او لازمه في التعقل فيمتنع تعقل الشيء بدون نفسه او لازمه عقلا واما بطلان اللازم فللقطع بان الامر
قد يطلب شيئا مع الذهول عن ضده والكف عنه واعترض على هذا الدليل بمنع بطلان اللازم فانا لا نسلم تحقق
الطلب مع الذهول عن ضده لان الضد قد يراد به ما يستلزم فعله ترك المامور به كالاكل والشرب بالنسبة
الى الصلوة وقد يراد به ترك المامور به والامر له ضد خاص وهو الثاني وضد عام والمراد بالضد هيهنا الضد العام
وهو متعقل ضرورة لان تعقل الضد العام حاصل عند الامر بالشيء لان الامر انما يطلب ما ليس بموجود لامتناع
طلب الموجود فيعلم ترك المامور به لانه لو علم ان المامور به موجود لم يطلبه لكون الطلب لما ليس بموجود واجيب
بانا لا نسلم ان الامر انما يطلب الغير الموجود فانه يجوز طلب الفعل الموجود في الحال في المستقبل لان الامر طلب
الفعل في المستقبل ولو سلم ان الضد العام متعقل فعدم تعقل الكف واضح **قوله** واختار فخر الاسلام
بناء على الاستلزام الا ان النهي لما لم يكن مقصودا سماه اقتضاء لانه ضروري واثبت ادنى ما يجب بالنهي وهو الكراهة
وفائدة هذا الاصل ان المامور به كالقيام في الصلوة لا يكون منهيا عن القعود قصدا فلو قعد ثم قام كره لعدم التفويت
وكقول ابي يوسف فيمن سجد على نجاسة ثم اعاد على الطاهر يكره لذلك وكما قال في ارتفاع الاحرام بترك القراءة في
مسائل التنفل واما في النهي فانه يثبت في ضده السنية كما قلنا ان المحرم نهي عن لبس المخيط يسن له لبس الازار
والرداء اعلم ان اختيار فخر الاسلام بناء على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لكن لما لم يكن النهي مقصودا سماه اقتضاء
فقال الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده واثبت بالنهي عن الضد الكراهة وذلك لان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق
الضرورة وبالاقتضاء لان طلب وجود المامور به يقتضي طلب انتفاء ضده فكان ينبغي ان يثبت الحرمة في الضد اقتضاء
الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قال ان الامر بالشيء يقتضي كراهة الضد
لا انها توجبها او تدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح او اقوى منه وليس المراد بالاقتضاء هيهنا جعل
غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق الضرورة
غير مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان تسميته مقتضيا من حيث ان كل واحد منهما ثابت
بضرورة فكذلك ثبت موجب النهي في الامر هيهنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والتزم ثبت كما
يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء

سمى

يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة لم يعمل التحريم في الضد
ما لم يفت الامر حتى ان الاشتغال بالضد يقتضي فوات المامور به فحينئذ يحرم الضد لان تفويت المامور به حرام فاذا لم يفوت
الاشتغال بالضد المامور به يكون الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام في الصلوة ليس بنهي عن القعود
بطريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد ثم قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت ما هو الواجب بالامر ولكن
القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته وكقول ابي يوسف فيمن سجد على نجاسة ثم اعاد على الطاهر يكره لذلك
قال ابو يوسف المصلي اذا سجد على مكان نجس لا يفسد صلوته لان السجود على المكان النجس غير مقصود بالنهي لان
النهي عنه ثابت بالامر بالسجود وهو بمكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب فوات المامور به لانه يمكنه ان
يعيده على مكان طاهر فيكون مكروها لا مفسدا وكما قال ابو يوسف في ارتفاع الاحرام بترك القراءة في مسائل
التنفل احرام الصلوة لا ينقطع بترك القراءة في مسائل التنفل وهي ثمان مسائل لانه مامور بالقراءة غير منهي عن
تركها قصدا بل ضرورة فلا يكون الترك حراما الا بقدر ما يحصل به تفويت المامور به وهو القراءة وفواتها يتحقق في
الشفع الاول فتظهر حرمة الترك في حق هذا الشفع حتى فسد اداؤه واما احتمال اداء شفع اخر بهذه التحريمة فلم ينقطع
بهذا الترك فلا تظهر حرمة الترك في حق التحريمة فتبقى صحيحة فانه يبنى شفع اخر عليها وان فسد اداء الشفع
الاول بترك القراءة وليس من ضرورة فساد الاداء بطلان التحريمة كما اذا فسد الفرض بتذكر الفائتة وان التحريمة
صحت قبل الاداء شرطا للاداء فلا تبطل بفساد الاداء كشرط الطهارة واما في النهي فانه يثبت النهي في ضده السنية لان
النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت في ضمن النهي
سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالاخر كما قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط
بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين
فيقطعهما اسفل الكعبين كان من السنة لبس الازار والرداء اي كان لبسهما مامورا به بهذا النهي لانه لما نهي عن
لبس المخيط صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى
ما يقع به الكفاية عن غير المخيط **قوله** مسئلة اكثر القائلين بالوجوب ان الامر بعد الحظر للاباحة
وتوقف امام الحرمين واختار في الاحكام احتمالها فان قيل بالتساوي فالوقف وان قيل بالرجحان للاباحة لكثرة
الورود فيها وفخر الاسلام والمعتزلة انها للوجوب لان الامر للحظر لانه لو منع لمنع التصريح بالوجوب وللاكثرين
فاذا قضيت الصلوة فانتشروا واذا حللتم فاصطادوا واكثر ما يحكم عليه كان لحوم الاضاحي فادخروها
فكان ظاهرا فيها قلنا بدليل خارجي ه اكثر القائلين بان صيغة افعل للوجوب على انها اذا وردت بعد الحظر
وتوقف امام الحرمين واختار في الاحكام انها اذا وردت بعد الحظر احتملت الاباحة ورفع الحجر كما في قوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا واحتمل الوجوب كما لو قيل للحائض والنفساء اذا زال عنك الحيض فصلي وصومي فان قيل
بتساوي الاحتمالين احتمال الاباحة واحتمال الوجوب امتنع الحمل على احدهما اي الوجوب والاباحة فالوقف واجب

وان قيل بترجيح احد الاحتمالين على الاخر فالرجحان للاباحة لكثرة الورود فيها وقال فخر الاسلام والمعتزلة ان صيغة افعل
اذا وردت بعد الحظر يكون للوجوب لان مطلق الامر للوجوب ولا اثر لورودها بعد الحظر في منع الوجوب لانه لو منع ورودها
بعد الحظر من الوجوب لما صح التصريح بالوجوب لتناقض اللازم باطل لانه يصح ان يقول الشارع مثلا بعد حظر
القتال اذا انسلخ الاشهر او حيث عليكم القتال واذا اختص الموجب للوجوب واستقى المانع لزم الوجوب عملا بالموجب السالم عن معارضة
المانع وفيه نظر فان الملازمة ممنوعة لان منع الوجوب بحسب الظاهر ونقيض التصريح بخلاف الظاهر واللازم التناقض
وللاكثرين ان يحتجوا على انها للاباحة بان ورودها بعد الحظر للاباحة غالب في الشرع كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا وقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروها وكان
ظاهر انها اجاب المصنف بان افادتها للاباحة بدليل خارجي **قوله** مثل الامر المعلق بوقت معين اذا فات عنه
فالقضاء بعده بامر جديد عند بعض الحنفية والمعتزلة ومحققي الشافعية وبالاول عند الحنابلة وكثير من الفقهاء واكثر
اصحابنا على وجوب القضاء في المنذورات المعينة بالقياس لان النص الموجب للقضاء بعده من ايام اخر ولم يعقبها
اذا ذكرها معلل بضمان مثل الاداء بشرعته حسبه تعالى وصرفه الى ما عليه مع سقوط فضل الوقت للعجز فتعدى
وتخرج مسئلة النذر بالاعتكاف في رمضان مع التفويت في عدم الاجزاء في مسئلة على هذا فقايل عليه القضاء
التفويت دون النذر والتفويت مطلق فيجب كاملا وقايل هو بالنذر ووجوبه قياسي لكن وجوبه مطلقا يستلزم
صوما مقصودا وقد سقط شرف الوقت فقد فات لعدم القدرة على مثله الاحياة لعارضها الموت على السواء
معنى مضمونا بالاطلاق فوجب كاملا فلم يتادى بالناقص وهو الصوم الضمني **٥** اذا ورد الامر بعبادة في وقت معين
فلم يفعل فيه وفات عنه فالقضاء بعد ذلك الوقت المعين بامر جديد عند بعض ائمة الحنفية والمعتزلة ومحققي
من اصحاب الشافعي والقضاء بالامر الاول عند الحنابلة وكثير من الفقهاء واكثر اصحاب ابي حنيفة على وجوب
القضاء في المنذورات المعينة من الصلوة كالصلوة في هذا اليوم والصيام كصوم هذا الشهر والاعتكاف
كالاعتكاف هذا اليوم بالقياس لان النص قد ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة قال الله تعالى فمن كان
منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك فيهما والنص الموجب للقضاء معقول المعنى معلل بضمان مثل الاداء لان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر
في الوقت ومعلوم بالاستقراء من قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز
ولم يوجد شي منها اما عدم وجوب الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد الاسقاط صريحا وهو ظاهر ولا دلالة
لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان بخروج الوقت يتقرر ترك الامتثال وذلك لا يصلح
ان يكون مسقطا بل هو تقرير لما عليه من العهدة واما لا يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق
ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما لكونه قادرا على
تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه فيصرفه الى ما عليه ويسقط فضل الوقت لانه يعذر

السقوط بعذر العجز ويسقط عنه ادراك شرف الوقت الى الاثم ان تعمد التفويت والى الثواب ان لم يكن تعمد للعجز ويبقى اصل
العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما في حقوق
العباد واذا ثبت ان النص معقول المعنى يتعدى وجوب القضاء بالنص الى الفروع وهي المنذورات المعينة وتخرج مسئلة
النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا صامه مع تفويت الاعتكاف فيه فانه يقضي اعتكافه ولا يجزئ الاعتكاف في مسئلة
اي في رمضان اخر على هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما يجب به الاداء عند عامة المشايخ وبنص مقصود عند اخرين
فقايل قال عليه القضاء بالتفويت اي انما يجب القضاء بالتفويت لا بالدليل الذي يعلق به الاصل وهو النذر في هذه المسئلة
والتفويت مطلق عن الوقت لا يختص بوقت دون وقت كالنذر المطلق فصار كانه قال عند فوات الوقت لله علي ان
اعتكف شهرا متتابعا لان التفويت بمنزلة التنصيص ثانيا على الاتيان فيجب بالتفويت الاعتكاف كاملا لانه لما
انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب وصار ذلك
النذر بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان الصوم المقصود واجبا بذلك
السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه الوضوء لاداء المنذور واذا انتقض وضوءه
لزمه الوضوء حينئذ لاداء المنذور بذلك السبب لا بسبب اخر وقايل قال القضاء واجب بالنذر ووجوب القضاء بالنذر
قياسي فان الواجب بالنذر بمنزلة الواجب بالامر وذلك مضمون بالقضاء فكذا هذا فان لم يقضه حتى جاء رمضان
من قابل فقضى فيه لم يجز لانه اذا لم يعتكف حتى وجب القضاء صار ذلك النذر مطلقا عن الوقت فيكون وجوب
الاعتكاف بالنذر مطلقا فيستلزم صوما مقصودا للاعتكاف اثر في ايجابه لان الصوم شرط الاعتكاف والتزام
المشروط التزام الشرط وقد سقط وجوب صوم للاعتكاف اثر في ايجابه في نذر اعتكاف رمضان لشرف الوقت
حال الاعتكاف في رمضان اقوى من الاعتكاف في غيره على ما قال عليه السلام من تقرب في رمضان بخصلة من
خصال الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فيه فريضة كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه
فكان الاعتكاف فيه افضل واكمل بصوم غيره واجب بالاعتكاف لشرف الوقت وقد فات شرف الاعتكاف
في رمضان لعدم القدرة على مثل الاعتكاف الغائب الا بحيوته الى رمضان اخر لتعارضها الموت على السواء لانه
وقت مديد يستوي فيه الحيوة والموت فلم يثبت القدرة فبقي مضمونا باطلاقه فوجب كاملا فلم يتادى بالناقص
وهو الصوم الضمني اي لما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال العارض وجب به الصوم المقصود ولم يتاد
في رمضان الثاني كما لو كان نذر ذلك النذر مطلقا ابتداء لانه يريد بذلك صرف الواجب الى الواجب الاخر وليس
له ذلك والحاصل ان القايل الاول جعل التفويت كالنذر المطلق والقايل الثاني جعل النذر السابق بعد زوال
العارض كالنذر المطلق **قوله** القايلون بالامر الجديد لو اقتضاه الاول لاشعر به وصم يوم
الخميس لا يشعر بيوم الجمعة ولان تعيين بالوقت لحكمة لا تحصل في غيره والا لساوته في الوقت الاول فيمتنع
ترجيح الاول او زادت عليه فيجب ترجيح الثاني ولا يلزم من اقتضائه الفعل في الوقت الاول اقتضاؤه له فيما بعده

وايضا الاطراد في الجمعة والجهاد ولخلا وليصلها اذا ذكرها عن فائدة وعورض فاتوا منه ما استطعتم وبان (الزمان)
طرف ليس من فعل المكلف فالمطلوب بالامر الفعل لا غير وايضا لكان اداء بمسئلة وبان الوقت كاجل الدين فقواته غير
مسقط واجيب بان المراد ما استطعتم في زمانه والمامور به فعل مقيد بوقت حتى لو قدم لم يعتد به والاخلال به
موثر وانما سمي قضاء لاستدراك مصلحة المامور به وليس الوقت اجلا اذ معناه وقت مهلة تتاخر فيه المطالبة (ووقت)
المامور به صفة له ولا يحصل بدون صفته ٥ القائلون بان القضاء بامر جديد احتجوا بوجوه الاول لو اقتضى (الاول)
القضاء لاشعر الامر الاول بالقضاء واللازم باطل فانه اذا قال صم يوم الخميس لا يشعر بصوم يوم بعده كصوم يوم (الجمعة)
الثاني انه اذا قيد الامر بوقت معين لابد ان يكون تعيينه لذلك الوقت لحكمة ترجع الى المكلف اذ هو الاصل في شرع
الاحكام سواء ظهرت الحكمة او لم تظهر ولا يحصل تلك الحكمة في غير ذلك الوقت اذ لو حصلت الحكمة في غير ذلك الوقت
لا يخلو اما ان ساوت الحكمة في الوقت وحينئذ يمتنع ترجيح الوقت الاول لاستلزام ترجيح احد المتساويين وتخصيصه
بالذكر او زادت الحكمة في غير ذلك الوقت على ما في ذلك الوقت وحينئذ يجب ترجيح الوقت الثاني فالحث على ايجاد
الفعل بعد فوات الوقت الاول اولى من فعله في الوقت الاول وهو محال بالاتفاق فثبت ان الحكمة غير حاصلة في
غير ذلك الوقت فلا يلزم من اقتضاء الامر للفعل في الوقت الاول اقتضاؤه للفعل فيما بعد الوقت الاول الثالث
لو اقتضى الامر الاول القضاء لاطرد اقتضاؤه للقضاء في الجمعة والجهاد واللازم باطل فالقول بعدم (القضاء)
في نحو الجمعة والجهاد على خلاف الدليل وبطل الرابع لو اقتضى الامر الاول القضاء لخلا قوله صلعم من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها عن فائدة التاسيس واللازم باطل فان فائدة التاسيس اعظم واولى وعورض هذه
الوجوه بوجوه الاول قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع
الوقت الثاني فالوجوب متحقق في الوقت الثاني الثاني ان الزمان ظرف ليس من فعل المكلف فلا يكون مطلوبا بالامر
فالمطلوب بالامر هو الفعل لا غير فالاخلال به لا يوثر في مقتضى الامر الثالث لو وجب القضاء بامر جديد لكان اداء كما
الامر الاول فلم يكن تسميته قضاء وجه الرابع ان العبادة حق الله تعالى والوقت المعروض اجلها كاجل الدين الذي هو حق
الادمي ففوات الوقت غير مسقط للعبادة كما في فوات الاجل كدين الادمي واجيب عن الاول بان المراد منه
ما استطعتم في زمانه فانه دال على وجوب الاتيان بما استطيع من المامور به والفعل في الوقت الثاني ليس داخلا
تحت المامور به وعن الثاني ان المامور به فعل مقيد بوقت معين حتى لو قدم لم يعتد به فالاخلال بالوقت موثر وعن
الثالث انه انما سمي قضاء لكونه استدراكا لما فات من مصلحة الفعل المامور به وعن الرابع بمنع كون الوقت اجلا
للفعل المامور به اذ معنى الاجل وقت مهلة يتاخر المطالبة من اوله الى اخره كما في الحول بالنسبة الى وجوب
الزكوة ولذلك لا ياثم بالاخراج قبل الاجل عن قضاء الدين وليس كذلك وقت المامور به فان وقت المامور به صفة له فلا
يحصل المامور به بدون تلك الصفة قوله مسئلة الامر بالامر بشيء ليس امرا بالشيء خلافا لبعضهم لنا
لو كان امر الكافر بعبد كان يحج في ماله تعديا على ملك الغير ولناقض قول السيد لغانم مر سالما بكذا او له

لسالم لا تطعه وليس كذلك فان مروهم بالصلوة لسبع امر اولياء للصبيان والوافهم من قول السلطان لوزيره قل (لفلان)
افعل كذا وامر الله رسوله بامرنا وامر الرسول سبيله في القبائل بامرهم ان الامر هو الله ورسوله والسلطان قلنا
للعلم بانهم مبلغون ٥ امر المكلف بان يامر غيره بفعل ليس امرا لذلك الغير بالفعل خلافا لبعضهم لنا لو كان (الامر)
بالامر بالشيء امرا بالشيء لكان قول القائل مر عبدك ان يتجر في مالك تعديا على ملك الغير واللازم باطل بالاتفاق
بيان الملازمة انه حينئذ يكون القائل امرا العبد غيره بغير اذن السيد وامر عبد الغير بغير اذنه تعد ولو كان
الامر بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء لناقض قول السيد لغانم مر سالما بكذا قوله لسالم لا تطع غانما واللازم باطل فانه
ليس بتناقض بيان الملازمة انه حينئذ يكون امرا لسالم بكذا اي افعل كذا وقوله لا تطعه اي لا تفعل كذا فيكون مناقضا
ولو كان الامر بالامر بالشيء امرا بذلك الشيء لكان امر النبي صلعم لاولياء الصبيان بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع
امرا للصبيان من النبي صلعم واللازم باطل فالملزوم ان يكون الصبيان مكلفين بامر الشارع امر ايجاب على وجه (يلحقهم)
الذم بالمخالفة وهو غير متصور في حق الصبيان لعدم فهمهم لخطاب الشارع يدل عليه قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلثة
عن الصبي حتى يبلغ الحديث والملازمة ظاهرة فان امر النبي صلعم للاولياء امر ايجاب القائلون بان الامر بالامر بالشيء
امر بذلك الشيء قالوا اذا امر الله رسوله ان يامرنا بكذا واذا امر الرسول سبيله الى القبائل ان يامرهم بكذا وكذا
اذا امر السلطان لوزيره قل لفلان افعل كذا فهم انا مامورون بامر الله وان القبائل مامورون بامر الرسول وان فلانا (مطيع)
مامور بامر السلطان قلنا فهم ذلك للعلم بان الرسول صلعم ورسله والوزير مبلغون قوله مسئلة اذا
الامر فالمطلوب فعل ممكن الوجود مطابق للماهية المشتركة وقيل نفس الماهية الكلية وذلك كالامر بالبيع لا يكون امرا به
بغبن فاحش وثمن المثل فان الامر متعلق بالقدر المشترك وهو غير مستلزم لخصوصية كل منهما والامر بالاعم لا يكون امرا
بالاخص وهذا ليس بحق فان الماهية الكلية لا وجود لها في الاعيان والا لتشخصت فكانت كلية وجزئية معا فلم يكن مطلوبة
بالامر والا لكان تكليفا بالمحال ٥ اذا امر امرا مطلقا بفعل من الافعال مطلقا غير مقيد في اللفظ بقيد خاص
فالمطلوب فعل ممكن الوجود مطابق للماهية المشتركة وقيل المطلوب نفس الماهية الكلية المشتركة ولا تعلق
للامر بشيء من جزئياته وذلك كالامر بالبيع فانه لا يكون امرا بالبيع بغبن فاحش وثمن المثل اذ هما متفقان في مسمى البيع
ومختلفان بصفتيهما والامر متعلق بالقدر المشترك وهو غير مستلزم لخصوصية كل منهما والامر بالاعم لا يكون
امرا بالاخص ولذلك قيل الوكيل في البيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وهذا ليس بحق فان الماهية الكلية
لا وجود لها في الاعيان لانها لو كانت موجودة في الخارج لكانت متشخصة وكانت كلية وجزئية معا لان كل موجود في
الخارج متشخص وكل متشخص جزئي فيكون الماهية الكلية جزئية وهو محال واذا لم يكن موجودة في الخارج لم يمكن
مطلوبة بالامر والا لكان تكليفا بالمحال لقائل ان يقول الماهية من حيث هي اي الماهية لا بشرط هي المطلوبة
عند تعلق الامر بفعل مطلوب لها وجود في الخارج ولا يلزم ان يكون كلية وجزئية معا وانما يلزم ذلك ان لو كانت
الماهية من حيث هي مستلزمة للكلية وهو ممنوع فان الماهية من حيث هي غير مستلزمة للكلية والجزئية (المحذور)

ادعى

اما يلزم ان لو ادعى الخصم ان المطلوب بالامر الماهيه الكليه لكن لم يدع الخصم ان المطلوب بالامر الماهيه الكليه بل

ان الامر الفعل المطلوب اي الماهيه من حيث هي والخصم ان الماهيه من حيث هي لا توجد في الخارج الا في الجزيي فيكون الماهيه

من حيث هي مطلوبه بالقصد الاول والجزيي مطلوب بالقصد الثاني **قوله** الامران المتعاقبان بغير عطف

ان اختلفا عمل بهما اتفاقا على الاختلاف في مقتضى الامر او بما لا فان لم يقبل التكرار كصم يوم الجمعه صم يوم الجمعه

او قبله ومنعت العاده كاسقني ماء اسقني ماء والثاني معرف نحو كذا وان لم يمنع ولم يعرف كصل ركعتين صل ركعتين

فعند الجبار يعمل بهما معا اعمالا للصيغه على الاصل وتوقف ابو الحسين والترجيح للاول لافادته التاسيس والثاني

التاكيد والاول اصل وان قيل الا انه مخالف للبراءة الاصليه فيعارض الترجيح قلنا معارض بما يلزم من

الوقف من مخالفة مقتضى الامر على كل قول فيبقى التاسيس سالما اما اذا عطف فان اختلفا عمل بهما او بما لا ولم يقبل

تكرارا او قبل ولم تمنع عاده ولا الثاني معرف فكذلك مع مرجح اخر وهو موافقه العطف وان منعت وتعرف تعارضا

والعمل بهما ارجح وان اجتمعا مع العطف كاسقني ماء واسقني الماء فالوقف لتعارض العطف والتاسيس مع المنع

والتعريف **ش** اذا ورد امران متعاقبان لا يكون الثاني معطوفا على الاول فلا يخلو اما ان يختلفا او يتماثلا فان اختلفا

مثل صم صل عمل بهما اتفاقا على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف سواء كان الجمع بينهما ممكنا كالصوم والصلوه

او لا يكون ممكنا كالصلوه مع اداء الزكوه وان تماثلا فان لم يقبل المامور به التكرار كقوله صم يوم الجمعه فالثاني

تاكيد محض للاول وان قبل المامور به التكرار فان منعت العاده تكرر المامور به كقول السيد لعبده اسقني ماء اسقني

ماء او كان الثاني معرفا كقوله اعط درهما اعط الدرهم فلا خلاف في كون الثاني مؤكدا للاول وان لم تمنع العاده التكرر

والثاني غير معرف كقوله صل ركعتين صل ركعتين فالقاضي عبد الجبار يعمل بهما اعمالا للصيغه على الاصل فان الثاني

لو انفرد افاد الركعتين فكذلك اذا تقدمه امر اخر لان الاقتضاء لا يختلف وتوقف ابو الحسين البصري في تردد بين

حمل الامر الثاني على الوجوب وبين حمله على التاكيد للاول والترجيح للاول اي لحمله على الوجوب كما عمل عبد الجبار

لافادته التاسيس بخلاف حمله على التاكيد للاول فانه لا يفيد الا التاكيد والتاسيس اصل فان قيل التاسيس وان

كان اصلا الا انه يلزم منه مخالفه البراءة الاصليه في العدد الزايد فيعارض الترجيح بترجح التاسيس بموافقه

الاصل ويرجح التاكيد بموافقه البراءة الاصليه وليس احدهما اولى من الاخر قلنا معارض بما يلزم من الوقف والتاكيد من

مخالفه ظاهر الامر على كل قول القول بان مقتضى الامر الوجوب والقول بان مقتضاه الندب والقول بانه متردد بين

الوجوب والندب على وجه لا خروج له عنهما فان حمله على التاكيد خلاف ما هو الظاهر من الامر واذا تعارض الترجيحان

بقي الترجيح بالتاسيس سالما عن المعارض هذا اذا لم يكن الثاني معطوفا على الاول اما اذا عطف الثاني على الاول

فان اختلف الامران عمل بهما بلا خلاف سواء امكن الجمع بينهما نحو صم وصل او لم يمكن نحو صل واد الزكوه وان تماثلا ولم يقبل

المامور به التكرار كصم يوم الجمعه وصم يوم الجمعه او قبل التكرار ولم تمنع العاده من التكرار ولم يكن الثاني معرفا

كقوله اعط درهما واعط درهما فكذلك اي الحكم على ما تقدم فيما اذا لم يكن حرف عطف ثم مرجح اخر وهو موافقه

كعبين

من حرف العطف وان منعت العاده التكرار او كان الثاني معرفا كقوله اسقني ماء واسقني ماء وصل ركعتين وصل الركعتين

تعارضا اي حرف العطف مع العاده من التكرار في صوره المنع وحرف العطف والتعريف باللام في صوره التعريف

والعمل بهما ارجح لانه حينئذ يبقى الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف لان التعريف والعاده مانعة من التكرار

وقد عرفت ان العمل بهما ارجح وان اجتمع العاده المانعه من التكرير والتعريف في معارضه حرف العطف كقوله اسقني ماء

واسقني الماء فالوقف لتعارض الظاهر من حرف العطف والتاسيس مع المنع من التكرير والتعريف **قوله** لا تفعل وان

ومنه النهي وهو طلب الامتناع على جهه الاستعلاء وما تقدم في حد الامر وان له صيغه محتمله هنا وصيغه

احتملت التحريم والكراهه والتحقير لا تمدن وبيان العاقبه ولا تحسبن الله غافلا والدعاء لا تواخذنا واليأس لا تعتذروا

والارشاد لا تسألوا عن اشياء فهي حقيقه في طلب الامتناع مجاز في غيره وكونها حقيقه في التحريم او الكراهه او مشترك

او موقوف فعلى ما مر **ش** ومن الفصل الاول فيما يشترك فيه اللفظ من المنطوق النهي وهو طلب الامتناع من الفعل على جهه

الاستعلاء فالطلب مشترك بين الامر والنهي وقوله الامتناع عن الفعل يخرج الامر وقوله على جهه الاستعلاء احترز به عن

الدعاء وما تقدم في حد الامر من مختار ومزيف ومن ان الامر صيغه محتمله حسب مقابله يجري في النهي وصيغه لا تفعل وان احتملت

التحريم نحو قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم والكراهه والتحقير نحو قوله تعالى ولا تمدن عينيك الى ما متعنا وبيان العاقبه

نحو قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا والدعاء نحو قوله لا تكلنا الى انفسنا واليأس نحو قوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو قوله

لا تسألوا عن اشياء فهي حقيقه في طلب الامتناع عن الفعل مجاز في اعداه وكونها حقيقه في التحريم او الكراهه او مشترك

بينهما او موقوفه فعلى ما مر في الامر **قوله** سببه ومقتضاه قبح المنهي عنه شرعا فان قيل هلا قلتم بمقتضى

حسن الانتهاء قلنا صفه وجوديه فيقتضي محلا موجودا والانتهاء امتناع عن ايجاد الفعل وهو عدمي فان قيل ترك

فكان فعلا مقصودا قلنا موجب النهي الانتهاء دائما بابقاء العدم الاصلي وهو الامتناع مقصودا كان او غير مقصود

والترك فعل يستلزم القصد عند اراده ايجاد المنهي عنه وهو غير مستغرق والانتهاء مستغرق وهو اعم من الترك وسيل هذا

ان لم اشاء طلاقك فانت طالق ثم قال لا اشاء لم تطلق ولو قال ان ابيت ثم قال قد ابيت طلقت والفرق ان الاباء فعل يقابل الاراده

الامتناع بقصد ولا يستغرق وعدم المشيه امتناع عن ابقاعه وهو مستغرق ولا يوجد الشرط باخبار الا باستيعابه

في جزء من العمر **ش** مقتضى النهي قبح المنهي عنه شرعا كما ان مقتضى الامر حسن المامور به شرعا لان الحكيم لا ينهى عن فعل

الا لقبحه كما انه لا يامر الا بالحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وكان القبح من مقتضاه شرعا الا لغه فان قيل

هلا قلتم النهي يقتضي حسن الانتهاء قلنا الحسن صفه وجوديه والصفه الوجوديه تقتضي محلا موجودا والانتهاء امتناع

عن ايجاد الفعل والامتناع عن ايجاد الفعل عدمي فلا يصح ان يكون محلا للحسن الذي هو وجودي فان قيل الانتهاء ترك

والترك فعل مقصود وهو وجودي فيصح ان يكون محلا للحسن قلنا موجب النهي الانتهاء دائما بابقاء العدم الاصلي

وهو والترك فعل يستلزم القصد عند اراده ايجاد المنهي عنه والترك غير مستغرق جميع الاوقات فانه لم يتحقق

الا عند اراده الايجاد والانتهاء مستغرق جميع الاوقات والانتهاء اعم من الترك فلا يلزم من صحه اتصاف الترك بالحسن

كان ام

معصودا او غير معصود فان ابقاء العدم الاصلي

القصد فانه قد يبقى العدم الاصلي من غير قصد صح

صحة انتفاء الاسباب وقيل هذا لو قال ان لم اشأ طلاقك فانت طالق ثم قال لا اشاء لم تطلق ولو قال ان ابيت عن طلاقك
فانت طالق ثم قال قد ابيت طلقت وفي الفروق ان الاباء فعل يقابل ارادة الايقاع بقصد ولا يستغرق وعدم المشيئة امتناع عن
ايقاع الطلاق والامتناع عن ايقاع الطلاق يستغرق قصد الامتناع اولم يقصد فلا يوجد الشرط وهو عدم المشيئة بالخبار
اي بقوله لا اشاء والاباء ساعة في جزء من العمر يصير مستغرقا جميع الاوقات **قوله** تقسيم ثم منه لعينه ومنه لغيره وهذا
على قسمين مجاور ووصف لازم فالاول كالعبث والسفه لخلوهما عن فائدة بقصد بالشرعية وكبيع المضامين والملاقيح للاضافة
الى غير محل وكالصلوة بغير طهارة لانعدام اهلية الاداء شرعا وحكمه عدم المشروعية اصلا والثاني كالوطي في الحيض للاذى
المجاور وكالبيع وقت النداء للاعراض عن السعي الواجب وكالصلوة في الارض المغصوبة لشغل ملك الغير وحكمه الصحة على
مثال الصائم بترك الصلوة فهو مطيع بالصوم وعاص بتركها كما هو مطيع بالصلوة وعاص لشغل ملك الغير والواطي بملك
النكاح المبيح وعاص باستعمال الاذى ولذلك يثبت الحل والاحصان والثالث كالزنى فيجب لتضييع النسل وكالربوا لعدم
المساواة التي هي شرط هذا البيع وكالصوم في العيد لانه اعراض عن الضيافة والاتفاق على ان الافعال الحسية كالقتل
والزنا والسرقة ملحقة بالقبيح لعينه **ش** النهي باعتبار اقتضاء القبح ينقسم الى اقسام ثمانية ما يكون المنهي عنه قبيحا لعينه
ومنه ما يكون المنهي عنه قبيحا لغيره وما يكون قبيحا لغيره على قسمين مجاور اي يكون المنهي عنه جاوره المعنى الموجب للقبح
حسا لانهما اجتمعا معا من غير ان يكون المعنى وصفا للمنهي عنه او داخلا في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما وقسم وصف لازم
اي يكون المعنى الموجب للقبح وصفا لازما للمنهي عنه بحيث لا يتصور الانفكاك عنه والاول اي القسم الاول الذي يكون المنهي
عنه فيه قبيحا لعينه اي يكون قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع كالكفر والعبث فان قبح
الكفر بالله تعالى لذاته اي الكفر يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقل بحيث لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور
نسخ حرمة الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه عبارة عن فعل خال عن الفائدة عما ليس له عاقبة حميدة
يعرف قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال بالعبث تضييع للوقت بلا فائدة وقبحه لا يخفى على
عاقل وكبيع المضامين والملاقيح فانه ملحق بما هو قبيح لعينه فان البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن
لما قصر الشرع محله على مال متقوم والماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع المضامين والملاقيح عبثا للاضافة
الى غير محله كوضعه لميت واكل ما لا يتغذى به والمضامين ما في اصلاب الفحول والملاقيح ما في بطون الامهات
من الاجنة وكالصلوة بغير طهارة فان الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لادائها
حال الطهارة عن الحدث صار فعل الصلوة مع الحدث عبثا لانعدام اهلية الاداء شرعا نحو كلام الطائر والمجنون
وحكم النهي فيما قبح لعينه ان يكون المنهي عنه غير مشروع اصلا لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا اصلا والثاني
وهو ما يكون قبح المنهي لغيره مجاورا كالنهي عن الوطي حالة الحيض فان النهي يتعلق باستعمال الاذى وهو معنى مجاور
للوطي غير متصل به وصفا وكالنهي عن البيع وقت النداء يتعلق بالاعراض عن السعي الى الجمعة الواجب حقيقة والاعراض
عن السعي امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاعراض عن السعي بان يتبايعا في الطريق
ذاهبين

والاعراض بالسعي يوجد بدون البيع بان يمكث في الطريق من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة فان النهي
يتعلق بشغل ملك الغير وهو معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به قابل للانفكاك فان كلا من الصلوة والشغل يتصور ان
يوجد بدون الاخر وحكم هذا القسم ان يكون المنهي عنه بعد النهي صحيحا مشروعا بلا خلاف بين الفقهاء لان القبح لما
كان باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وصفا لازما لم يؤثر في ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فينعقد
البيع وقت النداء موجبا للملك ويتادى الفرض بالصلوة في الارض المغصوبة واذا وطئها الزوج الثاني في حالة الحيض
يحلها للزوج الاول وهذا على مثال الصائم اذا ترك الصلوة يكون مطيعا بالصوم عاصيا بترك الصلوة ولا يؤثر ترك
الصلوة في افساد اصل الصوم ولا وصفه لانه مجاور للصوم غير متصل به وصفا كما هو مطيع باداء الصلوة عاص بشغل
ملك الغير والواطي بملك النكاح المبيح وعاص باستعمال الاذى ولذلك يثبت بهذا الوطي من الزوج الثاني الحل للزوج الاول
ويثبت بهذا الوطي احصان الواطي يعني اذا تزوج امراة ووطئها في حالة الحيض يصير محصنا بهذا الوطي حتى لو وطئها في
حالة الطهر حتى لو زنى بعده كان حده الرجم والقسم الثالث وهو ان يكون المنهي عنه قبيحا لوصف لازم متصل به كالنهي عن
الزنا فان المنهي عنه وهو الوطي الموصوف بالزنا لا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل بالوطي ما اوجب قبحه وهو تضييع النسب
على وجه صار وصفا له وكالربوا فانه وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا باصله ولكن اتصل به ما اوجب
قبحه على وجه صار وصفا له وهو عدم المساواة التي هي شرط بيع الجنس بالجنس وكالصوم في العيد فان الصوم في نفسه
غير قبيح فان الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن ولكنه قبح لمعنى اتصل بالوقت
الذي هو اداؤه وهو انه يوم عيد وضيافة والوقت احد ركني تعريف الصوم فكان الخلل الصادر فيه من قبل الوقت
عين له الوصف لهذا لا يتصور انفكاكه عنه ولما صار المعنى الموجب للقبح في هذا القسم عين له الوصف كان اشد اتصالا به
من القسم الذي تقدمه فاوجب فساد المشروع والنهي المطلق المجرد عن القرينة الدالة على ان المنهي عنه قبيح لعينه او
لغيره عن الافعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف تحققها على الشرع كالقتل والزنا والسرقة يحمل على القسم الاول
اي القبح لعينه فان الافعال الحسية كالقتل والزنا والسرقة ملحقة بالقبيح لعينه بالاتفاق لان الاصل ان يثبت
القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم يضف اليه النهي ولا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة
ههنا لانه امكن تحقق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل
على خلافه كالنهي عن الوطي في حالة الحيض فان الدليل قد دل على ان النهي عنه لمعنى الاذى **قوله** واختلف
في العبادات والمعاملات فموجب النهي فيهما ارتفاع المشروعية والفساد وصفا وقال الشافعي رضي الله عنه مثل القبح لعينه
في رفع المشروعية اصلا كالمحرم الصوم الواقع وعندنا الوقوع لا الواقع وهما غيران لنا نهي عن شرعي فيقتضي القبح
والا لا يكون شرعيا ويقتضي الفساد لوجوب قبح في المنهي عنه والا لا يكون نهيا فوجب الحكم بشرعية اصله وفساد وصفه
باستحالة كون المشروع قبيحا لعينه واحتج بانه ضد الامر فوجب اقتضاؤه قبح عينه كاقتضاء الامر حسنه
فوجب انعدام المشروعية لان كل منهي قبيح والنهي من القبيح مشروع فلا نهي من المنهي المشروع

وان فاعله عاص وادنى المشروع ان يكون مباحا قلت لا نسلم تقابل احكام المتقابلات ولو سلم فالنقيض اقتضاء الحسن
وهو اعم من اقتضاء القبح والصغرى على الاطلاق ممنوعة فانها محل النزاع فليس منهيا باعتبار اصله وكذلك الكبرى
لكونه مشروعا باصله والعصيان باعتبار ملابسة الوصف القبيح لا مطلقا وقيل الفساد شرعي لا لغوي وقيل
بالتأني ٥ والنهي المطلق عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم وسائر العبادات
والبيع والاجارة وسائر المعاملات اختلف فيه فموجب النهي عندنا بقاء مشروعية المنهي عنه بعد النهي باصله والفساد
بوصفه عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم وقال الشافعي رضي الله عنه النهي المطلق فيها مثل النهي عن القبيح لعينه في رفع المشروعية
اصلا ووصفا حتى لم يبق المنهي عنه بعد النهي مشروعا عنده اصلا فالمحرم عندنا نفس الصوم الواقع في العيد وعندهم
المحرم وقوع الصوم في العيد لا الصوم الواقع وهما عبارتان واحتج المصنف على ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي
شرعيته اصله وفساد وصفه بانه نهي عن شرعي فيقتضي الصحة لانه لو لم يقتض الصحة لم يكن شرعيا واللازم باطل
اما الملازمة فلان الشرعي هو الصحيح واما بطلان اللازم فلان الله تعالى ابتلى عباده بالنهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه
بالانتهاء عما نهى باختياره نال الجنة بفضله تعالى ومن عصاه بترك الانتهاء باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما
يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور الوجود بحيث لو اقدم المكلف عليه يوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب
او يكف عنه فيثاب باختياره عن تحقق الفعل مختارا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره وهذا موجب حقيقة النهي
واما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس لم يبق مشروعا وصار باطلا شرعا
فامتناع العبد عنه لكن بناء على عدمه في نفسه لا لفعله باختياره وهذا الامتناع على الاختيار في المشروع ثم النهي كما
يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما عرفنا ان حكم النهي شرعا قبح المنهي عنه بحسب الشرع فلو لم يكن المنهي
عنه قبيحا لم يكن منهيا عنه فان امكن الجمع بينهما وجب العمل بهما وان لم يمكن الجمع بينهما وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن
الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح واما الافعال الشرعية فلا يمكن الجمع بينهما لان الفعل الشرعي لا يجتمع مع
القبح فوجب الترجيح وترجيح جانب التصور اولى من ترجيح جانب القبح لانه امكن اعتبار جانب القبح مع اعتبار جانب
التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين بوجه ومع ترجيح جانب القبح لا يمكن اعتبار
جانب التصور بوجه فكان ترجيح جانب التصور اولى فيجب العمل بالنهي فيما وراء النهي فيه وذلك بان يفسد مشروعيته بالوصف ويرد فيه
النهي ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضي وهو القبح بقدر الامكان وهو ان يحمل القبح راجعا الى وصف المشروع
المنهي لا الى ذاته فيصير المشروع المنهي عنه مشروعا باصله اي في نفسه غير مشروع بوصفه لاستحالة كون المشروع
قبيحا لعينه فيصير فاسدا لفوات وصفه واحتج من قال بان النهي في الافعال الشرعية يقتضي رفع المشروعية اصلا
ووصفا بان النهي ضد الامر فيوجب اقتضاء النهي قبح المنهي عنه كما اوجب اقتضاء الامر حسن المأمور به لان حكم احد
المتقابلين يقابل حكم الاخر فيوجب ان لا يبقى مشروعية المنهي عنه لان كل منهي عنه قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه
بمشروع فلا شيء من المنهي عنه بمشروع ولان فاعل المنهي عنه عاص لان المنهي عنه حرام وفاعل الحرام عاص واذا كان

فاعل المنهي عنه عاصيا لا يكون المنهي عنه مشروعا لان ادنى المشروع ان يكون مباحا اجاب المصنف رحمه الله بانه لا يجب تقابل
احكام المتقابلات فان المتقابلات يجوز اتحادها في حكم واحد ولو سلم ان احكام المتقابلات يجب ان يكون متقابلة فنقيض
ان لا يكون النهي مقتضيا للحسن لا ان يكون مقتضيا للقبح واقتضاء الحسن اعم من اقتضاء القبح ونقيض الاعم لا يستلزم
نقيض الاخص والصغرى وهو قوله كل منهي قبيح على الاطلاق ممنوعة فانها محل النزاع فان المنهي ليس منهيا عنه باعتبار اصله
بل يكون منهيا عنه باعتبار وصفه فلا يكون قبيحا باعتبار اصله بل باعتبار وصفه وكذلك الكبرى وهو قوله لا شيء من القبيح بمشروع
على الاطلاق ممنوعة فان القبيح لوصفه مشروع باصله وعصيان فاعله باعتبار ملابسة وصف المنهي عنه القبيح لا مطلقا
وقيل الفساد شرعي لا لغوي وقيل الفساد لغوي **قوله** مسئلة وفصل ابو الحسين فقال به في العبادات دون المعاملات
بناء على ان فساد العبادة عدم اجزائها والمعاملة عدم ترتب اثرها وهو دال في الاول دون الثاني كالبيع وقت النداء ورد
بان الفساد في الوصف فاش في الكراهة فلا ينافي الاجزاء ٥ فصل ابو الحسين البصري بين العبادات والمعاملات فقال ان
النهي في العبادات يدل على الفساد ولا يدل عليه في المعاملات بناء على ان فساد العبادة عدم اجزائها وفساد المعاملات
عدم ترتب اثرها والنهي في العبادة دال على عدم الاجزاء فيكون مستلزما للفساد وفي المعاملات لا يدل على عدم ترتب اثرها
فلا يقتضي الفساد كالبيع وقت النداء فان النهي عنه لا يدل على الفساد ورد بان الفساد في العبادة المنهية باعتبار الوصف
فاثر فساد الوصف كراهة اصل العبادة وكراهة اصل العبادة لا تنافي الاجزاء **قوله** القائل بالفساد شرعا
لا لغة اما الثاني فليس في اللفظ ما يدل على سلب احكامه قطعا فانه لو قال نهيتك عن كذا لذاته ولو فعلت
عاقبتك لم يكن متناقضا واما الاول فان العلماء لم يزل يستدلون عليه بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها ولان النهي يقتضي ان
محل المنهي اولا انسلاخ الاحكام عن الحكم ويمتنع ان يكون مقصود النهي مرجوحا على مقصود الصحة او مساويا لامتناع
ان يقصد الا الراجح فامتنع انعقاد التصرف لرجحان مقصود النهي واحتج بان استدلال البعض لا يكون حجة على
الباقي وليس بلغوي قطعي وقد فهم غيرهم غيره وبانه مقصود ان يكون المنهي عنه لغيره ٥ القائل بان النهي يدل
على الفساد شرعا لا لغة احتج على الثاني وهو انه لا يدل على الفساد لغة بانه لو دل النهي على الفساد لغة لكان في اللفظ ما يدل
على سلب احكام المنهي عنه واللازم باطل اما الملازمة فلان فساد المنهي عنه سواء كان عبادة او معاملة عبارة عن سلب احكامه
واما بطلان اللازم فلان معنى النهي في اللغة اقتضاء الامتناع عن الفعل وسلب الاحكام لا يكون عينه ولا جزءه ولا لازمه
من حيث اللغة فانه لو كان لازما له من حيث اللغة لكان اذا قال نهيتك عن كذا لذاته ولو فعلت عاقبتك
متناقضا واللازم باطل فانه لم يناقض وعلى الاول وهو انه يدل على الفساد شرعا بان العلماء لم يزالوا يستدلون
على فساد المنهي عنه بالنهي في الربويات والانكحة وغيرها من العبادات ولم ينكر عليهم ولان النهي طلب ترك الفعل فلا يخ
اما ان يكون لمقصود دعا الشارع الى طلب ترك الفعل او لا لمقصود لا جائز ان لا يكون لمقصود اما على راي المعتزلة
فلانه عبث والعبث على الله محال لان العبث قبيح والقبيح على الله محال واما على اصول الاصحاب فلانه وان جاز خلو
افعال الله عن الحكم والمقاصد لكن الاحكام الشرعية لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع الى العبد لكن لا بطريق الوجوب بل على وجه
التفضل

يتعين أن يكون المقصود ويمتنع أن يكون مقصود النهي مرجوحاً بالنسبة إلى مقصود الصحة أو مساوياً له لامتناع
المرجوح أو المساوي لخلوه عن الفائدة فتعين أن يكون مقصود النهي راجحاً على مقصود الصحة فامتنع انعقاد التصرف
لامتناع أحكامه لرجحان مقصود النهي وأجيب عن الأول بأن المسدد لبعض العلماء لا لجميعهم فلا يكون حجة
على الشافعي وليس بسد لأن الكلام على الفساد بلغوي واصطلاحي كيف لا وهم غيرهم غير ما فهموه وبأن المرجوح والمساوي
مقصود أن في المنهي عنه لغيره كالبيع وقت النداء **قوله** ومن الفروع على أصل الشافعي أن المنهي عنه معصية
فلا ينتهض سبباً لحكم شرعي فلا يثبت المصاهرة بالزنا ولا الملك بالغصب ولا الترخص للعاصي بسفره ولا الملك للكافر باستيلائه
لما فرغ من بيان المذاهب والاحتجاج عليها والجواب عما ليس بثابت عنه ذكر شبهها مشتملاً على فروع مبنية على
أصل الشافعي وهو أن النهي يقتضي قبح المنهي عنه وانتفاء مشروعيته فقال من الفروع على أصل الشافعي أن المنهي عنه
معصية لأن المنهي عنه قبيح والقبيح معصية والمعصية لا ينتهض سبباً لحكم شرعي فلا يثبت بالزنا حرمة المصاهرة وهي حرمة
المرأة على آباء الزاني وإن علوا وعلى أولاده وإن سفلوا وحرمة أمهات المرأة وإن علون وبناتها وإن سفلن على الرجل بالزنا
لأن المصاهرة نعمة وكرامة فلا يستحق بما هو حرام محض وهذا معنى ما نقل عن الشافعي أن الزنا فعل رجمت عليه
والنكاح أمر حمدت عليه فلم يجز أن يعمل أحدهما عمل الآخر وأن الملك بالغصب حتى إذا غصب شيئاً وقضى القاضي بالضمان
إذا تراضيا لا يثبت الملك للغاصب أصلاً ويظهر ثمرة الخلاف في ملك الأكساب ونفوذ البيع ووجوب الكفن
على الغاصب أي أنه المغصوب وغير ذلك لأن الغصب عدوان محض فلا يصلح سبباً للملك لأن الملك نعمة وكرامة يتوصل به إلى مقاصد
الدنيوية والأخروية فيتعلق بسبب مشروع لا بمحظور لأن المحظور سبب للعقوبة لا للكرامة والنعمة ولا الترخص للعاصي بسفره
أي لا يثبت الترخص للعاصي بسفره الذي هو معصية كسفر الآبق وقاطع الطريق والباغي لأن سفره منهي عنه والمنهي عنه
معصية والرخصة نعمة لأنها شرعت لدفع الحرج عند السفر المديد فيقتضي سبباً مشروعاً فلا يناط بالمعصية ولا الملك
للكافر أي لا يثبت الملك للكافر باستيلائه على مال المسلم لكونه منهياً عنه شرعاً وذلك لأنه استيلاء على مال معصوم محترم ويكون
حراماً منهياً عنه فلا يصلح سبباً للملك الذي هو نعمة **قوله** وعلى أصلنا إذا باع بخمر فسد لأن الخلل في ركن
البيع ومحله بل في الثمن الذي هو تابع وهو كونه مالاً غير متقوم وكان حكمه مقيداً إلى ما به القيمة إلا العين فانعقد بأصله
دون وصفه وكذلك لو باع الخمر بعبد لا ينعقد لأن البيع في المقايضة ثمن من وجه وفي النقد مبيع مطلقاً فلم يصح إيراد
العقد على الخمر مقصوداً وصوم العيد حسن لأنه صوم وقبيح لوقوعه في العيد فصح النذر به لكونه طاعة ووصف القبح
من لوازم الفعل إلا الاسم ولم يلزم بالشروع لاتصال الأداء بالعصيان والصلاة في الوقت المكروه حسنة لذاتها والوقت
صحيح والفساد في صفة للتسبب إلى الشيطان الوقت بسبب طرف فأثر نقصانه في نقصانها فلم يتأد بها الكامل وضمنت
بالشروع ولما كان في الصوم معيار لم يتضمن به والصلاة في المكان المغصوب والبيع وقت النداء كذلك وإلا لم يلزم بيع الحر
والمضامين والملاقيح لعدم تصور الانعقاد أصلاً لا إضافة إلى غير المحل والنكاح بغير شهود منفي لا منهي والفرق أن
الأول عدم شرعي ينبني عليه الامتناع والثاني طلب امتناع يبتني عليه العدم فلم يكن مشروعاً مطلقاً ولأن ملك النكاح

لا ينفصل عن الحل والنهي يحرم فيبطل العقد للمضادة والخلل في البيع ينفصل عن الملك فلا تضاد والاستيلاء ينهي العصمة المحل
عند بقائه على الحكم وهو منقطع عن الكفار ولتناهي العصمة يتناهى سببها وهو الإحراز بدارنا والملك في الغصب ثابت شرطاً
لحكم الضمان المشروع جبراً وهو نعمة فوات ملك الأصل وشرط الحكم يحسن بحسنه تبعاً وإن قبح مقصوداً والزنا لا يحرم
بنفسه بل لأنه سبب للولد الذي هو الأصل في ذلك ولا معصية فيه ثم يتعدى إلى أسبابه فيقوم مقامه واعتبر مجرد
السببية دون وصف الحرمة ونفس السفر حسن والمعصية في القصد المجاور له والرخصة متعلقة به لا بما قصد به ٥ لما فرغ
من فروع أصل الشافعي ذكر فروع أصلهم وهو أن النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاءها مشروعة منها إذا باع عبداً
بخمر مشروع بأصله فاسد بوصفه لأن الخلل في ركن البيع بل في الثمن الذي هو تابع اعلم أن البيع مبناه على البدلين لأنه
مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الأصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يضاف العقد إلى المبيع ويشترط القدرة عليه دون
القدرة على الثمن وينفسخ العقد بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لأن المقصود من شرعه الوصول إلى ما يحتاج إليه من الانتفاع
بالأعيان فإن من احتاج إلى الطعام أو ثوب مثلاً ولم يكن عنده لا يندفع حاجته إلا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة
إلى الحصول للمقاصد ولما كان الانتفاع يتحقق بالأعيان لا بالأثمان إذ ليس في ذوات الأثمان نفع إلا من حيث التوسل إلى المقاصد
كان الأعيان أصولاً في البياعات وكان الأثمان أتباعاً لها فهي بمنزلة الأوصاف فإذا باع عبداً مثلاً بالخمر كان فاسداً لكونه
منهياً عنه لأن أحد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب ولا يجوز تسليمه وتسلمه إلا أنها في أنها مال لأن المال ما يميل الطبع إليه
ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل المال ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة وهي بهذه المثابة لأن
الطباع تميل إليها وكذا يمكن ادخارها للتخلل إلا أنها مفاسد مشروع وإنما كانت لا متقومة لأجل التحريم ووجوب الاجتناب بالنص حرمة التناول
ونجاسة العين ليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس والسرقين ولكنها ليست متقومة لأن المتقوم ما يجب
إبقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمته وليست كذلك ولهذا لا يجب الضمان بإتلافها فصلحت ثمناً من حيث إنها مال ولم يصلح من حيث إنها
ليست متقومة فلا يمنع أصل الانعقاد لأن ما هو ركن العقد وهو الإيجاب والقبول صدر من الأهل مضافاً إلى المحل وهو
البيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وإنما الخلل في التابع الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الأصل توقف الوصف
على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان فاسداً لا باطلاً وكذلك إذا
باع الخمر بعبد حتى ينعقد البيع فاسداً لا باطلاً وإن دخول الباء على أن العقد هو الثمن لأن الباء يدخل في الأثمان
والوسائل وأن الخمر هي المبيعة وكون الخمر مبيعة يقتضي بطلان البيع كما إذا باع الخمر بدراهم لأن بيع الخمر بالعبد بيع عرض
بعرض فكل واحد من العوضين ثمن من وجه والمبيع في المقايضة ثمن من وجه فلذلك ينعقد في العبد بالقيمة حتى
يثبت الملك فيه بالقبض بإذن المالك ولا ينعقد في الخمر كما في المسألة الأولى بخلاف بيع الخمر بالدراهم لأن الدراهم تتعين
للثمنية فتعين الخمر مبيعة وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فإن محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم فلذلك
لا ينعقد البيع أصلاً ولا يصح إيراد العقد على الخمر مقصوداً وصوم يوم العيد حسن لأنه صوم وقبيح لوقوعه في
العيد فصح النذر بصوم يوم العيد لكونه طاعة من حيث إنه مشروع بأصله فإن الصوم حصول التقوى للصائم

اذ المشروع اذل على الهوى منه فان في الصوم معرفة قدر النعم ومعرفة ما حل بالفقراء من تحمل مرارة الجوع
فيحمل على المواساة لهم وفيه اطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب ورد جماح النفس الامارة بالسوء
والاعتياد بالطاعة لمولاها الى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم ان هذه العبادة من نفسه وقت لتعذر صوم الوصال
والليالي اعدت للسكون والراحة فتعين النهار التي هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة ليكون على
خلاف العادة ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان المشروع الوارد في جعل
سائر الايام محلا لهذه العبادة واردا بجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققه في تلك
فهذا معنى قوله حسن من حيث هو صوم ولما عرف بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا
عنه لعينه كان النهي لغيره الا ان ذلك الغير قام به وصار كالوصف له بحيث لا يتصور لوجود ذلك الغير الا به فصار
فيما غير مشروع بوصفه وهذا معنى قوله وقبح لوقوعه في العدم ذلك الغير بترك الاجابة والاعراض عن الضيافة
بلحوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم والاضافة الى الوقت بعينه فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار
نفس يوم العيد الذي يتعلق به صفة الصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم ضيافة والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم
لانه يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا قوله وصف القبح اي وصف القبح اي وصف القبح وهو
الاعراض عن الضيافة من لوازم فعل الصوم حتى لو شرع فيه يكون عاصيا لانه لو ارتفع اسم الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد
منه الا ذكر الصوم الذي هو نذر به قربة وهو قوله لله علي ان اصوم يوم العيد او اصوم غدا وغد يوم العيد فلا يمتنع صحة
النذر ولو شرع يوم العيد في الصوم لم يلزمه ثم اذا افسده لم يلزمه القضاء لاتصال اداء الصوم بالعصيان فانه لما
كان العصيان متصلا باداء الصوم صار بالشروع مرتكبا للمنهي وهو ترك الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل هو مأمور
بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الحذر عن العصيان فصار كان صاحب الشرع قال له اقطع لاجل حقي فلا يجب عليه القضاء
شروع الصلوة في الوقت المكروه حسنة لذاتها مشروعة باصلها لانه لا قبح في اركانها من القيام والقراءة والركوع والسجود
لانها تعظيم الرب ولا في شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرهما لتحققها بصفة الكمال حسب تحققها في غير هذه الاوقات
فتعين الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله والوقت صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة
والفساد في صفة الوقت لنسبته الى الشيطان كما جاء في حديث الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع
الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان او الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجد لها فاذا ارتفعت
فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا
في هذه الاوقات فيصير نسبة الوقت الى الشيطان والوقت ظرف الصلوة كيوم العيد في حق الصوم وكان ينبغي ان يقع الصلوة
فيه صحيحة باصلها فاسدة بوصفها كالصوم في يوم العيد اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت لكن الوقت سبب
وظرف للصلوة فلا يوجد الصلوة به لانه لا اثر للظروف الحاد للمظروف في فساد الوقت يؤثر في الصلوة لان فساد
السبب يؤثر في المسبب فاثر نقصان الوقت في نقصان الصلوة فلم يتاد بهذه الصلوة الكامل الذي وجب في غير هذا الوقت

لان الكامل لا يتادى بالناقص وضمنت الصلوة بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء ولما كان وقت الصوم معيارا له لا يوجد
الصوم به ويؤثر فساده في فساده ويعرف مقدار الصوم بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه فلم يضمن
بالشروع لانه لا يمكنه الاداء بدون صفة الكراهة فبالشروع فيه يصير صائما مرتكبا للمنهي عنه فوجب عليه الامتناع
فلا يلزمه القضاء بالافساد والصلوة في المكان المغصوب والبيع وقت النداء كذلك اي لا يفسد لان النهي عن الصلوة في المكان
المغصوب متعلق بالشغل بوصف لا سبب لانه متعلق بشغل المكان وهو منفك عن الصلوة فلم يفسد ولم ينتقص ايضا حتى
تادى بها الواجب الكامل وكذا البيع وقت النداء لا يفسد لان النهي متعلق بالشغل بوصف لانه متعلق بترك السعي وترك السعي
منفك عن البيع والحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه اتصال كامل في صوم يوم العيد لانه بطريق الوصف
فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتاد به الكامل واتصال وسط في الصلوة في الوقت المكروه اذ اتصال القبح بها اقل من الصوم
واكثر بالنسبة الى الصلوة في المكان المغصوب فلذلك لم يتاد بها الكامل وضمن بالشروع واتصال ناقص في الصلوة في المكان
المغصوب فالقبح فيها اقل من القسمين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة من دون فساد ونقصان فان القبح فيها على وجه
المجاورة المجردة قوله والملزم شبه الخ لما تعرض للفروع المخرجة على الاصل المذكور اراد ان يعرض لجواب ما يرد نقضا
على الاصل المذكور فقال والملزم شبه الخمر والمضامين والملاقيح يعني ان النقض ان يبطل بيع الخمر والمضامين والملاقيح
بناء على صحة الاصل المذكور فان الاصل المذكور اقتضى مشروعية المنهي عنه وبيع هذه الامور منهي عنه وهو غير مشروع
اصلا تقرير الجواب ان الاصل المذكور اقتضى مشروعية المنهي عنه اذا كان المنهي عنه محلا متصورا فيه الانعقاد وبيع
هذه الامور لم يتصور انعقاده اصلا لانه اتصف الغير محلها اذ المعدوم لا يصلح ان يكون محلا للبيع والابدال لا انعقاد
من محل فبطل لعدم المحل وكذلك الملزم النكاح بغير شهود على الاصل المذكور فانه لم يبق مشروعا لانه منفي بقوله
عليه السلام لا نكاح الا بشهود والمنفي في الفرق بين النفي والنهي ان النفي اعدام شرعي بمعنى عليه الامتناع والنهي طلب الامتناع
بمعنى عليه العدم فكان النفي نسخا وابطالا والمنفي لم يكن مشروعا مطلقا ولان ملك النكاح ضروري لا ينفصل عن الحل
لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واستحقاق لها من غير حاجة ولكنه
انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه ما فيه
من الفساد فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره في حل الاستمتاع واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل
وموجب النهي الحرمة وبين موجبيهما وهما الحل والحرمة تناف فيلزم ان يكون بينهما تضاد وتناف في الحرمة بانه
بالاجماع فيلزم انتفاء الحل ضرورة ومن ضرورة عدم الحل خروج السبب من المشروعية لان الاسباب الشرعية
يراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورة النهي فيه بمعنى النفي النسخ صيرورة
وهذا بخلاف البيع حيث امكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي لان البيع شرع لملك العين والحل
في البيع منفصل عن الملك فلا تضاد الملك التحريم فامكن الجمع بينهما والاستيلاء بين هذا اشار الى جواب ما يرد
نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب انتفاء المشروعية عنها اصلا وهي اربع
مسائل

الاولى استيلاء اهل الحرب وجه وروده ان الاستيلاء فعل حسي والنهي عن الفعل الحسي يوجب قبحا في عينه واستيلاء
عنه وقد علم بعلاوه حيث جعل الاستيلاء سببا للملك فيلزم نقض الاصل المتفق عليه تقرير الجواب ان الاستيلاء ليس بمنهي
عنه لذاته بدليل انه لو استولى على مباح او على صيد يصير مملوكا له بالاجماع بل الاستيلاء منهي عنه لعصمة
المحل في حقنا دون اهل الحرب لان عصمة المحل انما تثبت بالخطاب بالاجماع ولم يثبت الخطاب في حقهم عند اصحاب ابي حنيفة لانقطاع
ولاية التبليغ والالزام فكانوا في حق ثبوت العصمة بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
فكان استيلاؤهم على هذا المال واستيلاؤهم على الصيد سواء ولكن يرد على هذا استيلاؤهم على رقابنا فانهم لا يملكون
تملكها بالاستيلاء ويعتقدون اباحته ذلك ومع هذا لا يملكونها فذكر دليلا آخر فارقا بين الاموال والرقاب فقال والتناهي
العصمة اي لئن سلم ان العصمة ثابتة في حق الجميع لكن يتناهى العصمة بتناهي سببها وهو الاحراز بدارنا لان العصمة التي
هي كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد انما تثبت بالاحراز والاحراز يتحقق باليد على حقيقة بان كان في
تصرفه او بالدار وقد انتهى كلاهما باحرازهم المأخوذ بدار الحرب فينتهي العصمة الثابتة كما ينتهي العصمة بانتهاء الاسلام
واذا انتهت العصمة بانتهاء سببها سقط النهي ولم يبق الاستيلاء محظورا لانه يثبت بناء على عصمة المحل ولم تبق عصمة المحل
الثانية الملك بالغصب وجه وروده ما ذكر في الاستيلاء والاشارة عادته وهو ان الغصب فعل حسي قبيح لعينه
منهي عنه بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا للملك المغصوب عند اداء
الضمان تقرير الجواب ان الملك لم يثبت مقصودا بالغصب كما يثبت بالبيع والهبة بل يثبت الملك شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان المشروع الثابت جبرا بالاجماع والواجب بدل العين عند اصحاب ابي حنيفة فالجبر انما يكون جبر الفوات
العين لانه انما يجبر الفائت دون القائم من ضرورة القضاء بقيمة العين انعدام ملك المغصوب منه في العين المغصوبة
ليكون جبر الفائت ويتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وجب الحاجة الى
اثباته يقدم شرط عليه لا محالة كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فاعتقه تقدم التمليك منه على نفوذ العتق
عنه ضرورة كونه شرطا في المحل لا ان يكون اعتقه عنه سببا للتمليك مقصودا وثبت بما ذكرنا انه انما يثبت بالعدوان المحض
ما هو حسن مشروع وهو القضاء بالقيمة جبر الحقه في العاسم انعدام الملك في العين لكان شرطا لهذا المشروع
فيتبعه فيكون حسنا بحسن هذا المشروع وهذا الحكم بالقيمة تبعا لا مقصودا والحاصل ان ثبوت الملك للغاصب
الذي هو شرط حسن بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه وهو الضمان وان صح ثبوت الملك للغاصب مقصودا بالغصب
الثالثة الزنا لا كرم بعينه وجه الايراد ان الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا الزنا انه
كان فاحشة وساء سبيلا وقد علم مشروعيته حيث جعل سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب
مشروع وهذا تناقض ظاهر توجيه الجواب ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة بنفسه بل يوجب لحرمة المصاهرة
لانه سبب الولد الذي هو الاصل في استحقاق الحرمات في الكرامات فان الزنا سبب للماء كالوطء الحلال في الماء سبب لوجود
الولد فالزنا سبب لوجود الولد واما ان الولد هو الاصل في استحقاق الحرمات في الكرامات فلان اصل هذه الحرمة

في الوطء الحلال ليس لعين الملك لكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المراة في الرحم ويصيران شيئا واحدا
خلق له حكم الانسان يعتق عليه ويوصي له ويرث من الواطئ وهذا الماء بعضه وكذا من الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها
مختلطا بعضه فيثبت حكم البعضية التي بينهما وبين امهاتها وبين بناتها والبعضية التي بين الواطئ وابائه وابنائه كذلك
الماء الذي هو بعضهما يعتبر البعض التام لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر كرامات البشر ومن جملتها حرمة
المحارم فثبت الحرمة في حقه للبعضية اي يحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطئ وابناؤه للبعضية الحقيقية
التي بينه وبينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي تتعدى حرمة اباء الواطئ وابنائه
من الولد الى المراة وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل بصيرورة كل واحد من الرجل والمراة بعضا للاخر بواسطة
الولد لان جزءه صار حراما منها اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه اذ انه مضاف اليه بتمامه انضاف الولد
على هذا التقرير ثبت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطة الولد اقيم الوطء مقام الولد لان الوقوف
على حقيقة العلوق متعذر والوطء سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط
وكما ان الوطء الحلال مفض اليه الوطء الحرام مفض اليه من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في
اثبات الحرمة ايضا فثبت ان الزنا من حيث انه زنا يوجب الحد اصلا سببا للكرامة ولكن مع ذلك سبب للولد ولا
معصية فيه من هذا الوجه فصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه سبب فيكون هذه الحرمة مضافة
لا ما هو مباح الا انما هو محظور وما عبر محرم السبيل دون صفة الحرمة الرابعة نفس السفر حسن وجه الايراد
ان سفر المعصية قبيح لعينه لانه معصية لذاته منهي عنه بمعنى في غيره مجاور له فلا يوجب لكن صيرورته
معصية لذاته وانما صار معصية باعتبار قصد فعل قطع الطريق او التمرد على المولى والرخصة متعلقة بنفس
السفر لا بما قصد بالسفر **قوله** مسئلة النهي يقتضي الانتهاء دائما خلافا للشواذ لنا انه تعدّ فاعل من نهي عن
فعل بمجرد داعي قرينته مخالفا في اي وقت فعله قالوا للدوام كالنهي عن الزنا ولغيره كنهي الحائض عن الصلوة فكان
القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز قلنا عدم الدوام لقرينة ولو لزم المجاز فكونه للدوام حقيقة اولى
لامكان التجوز به عن البعض بخلاف العكس ه النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما خلافا للشواذ والدليل عليه
ان من نهي عن فعل بمجرد داعي قرينته فانه يفعل ذلك المنهي يعد مخالفا للناهي اي وقت فعل المنهي عنه في عرف
العقلاء واهل اللغة ولو لم يكن مقتضيا للدوام لما كان كذلك القائلون بانه لا يقتضي الدوام قالوا النهي قد يرد
للدوام كالنهي عن الزنا وشرب الخمر ونحوه وقد يرد لغير الدوام كما نهي الحائض عن الصوم والصلوة والصوم بان
يكون حقيقة في كل الفعل الاعم ومشترك بين الدوام في احدى الصورتين وعدم الدوام في الصورة الاخرى
والاصل ان يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك والمجاز فكان القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز اجاب
بانه حيث ورد النهي بدون دوام وجب ان يكون لقرينة نظرا الى ما ذكر من الدليل وما قيل انه يلزم منه الاشتراك
او المجاز والمجاز اولى فيلزم ان يكون مجازا احسن بانه وان لزم منه المجاز وهو خلاف الاصل لافتقاره الى القرينة

فكونه للدوام حقيقة ولغيره مجازا اولى من العكس اى ان التجوز به عن البعض لكون الدوام مستلزما للبعض على العكس فانه
اذا جعل حقيقة للمترقى عن الدوام لما امكن التجوز به عن الدوام لان البعض غير مستلزم للدوام **قوله** ومنه
العام والخاص ابو الحسين العام اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له وليس بمانع لدخول اسماء العدد كعشرة والغزالى
اللفظ الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وليس بجامع لخروج لفظ المستحيل والمعدوم لعدم الدلالة على شيئين لان
مدلولهما ليس بشيء والموصولات لانها ليست بلفظ واحد لاحتياجها الى صلاتها ولا مانع لدخول المثنى وعشرة ومثل المعهودين
والنكرة وله الدوام ذكر فخر الاسلام كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا ومعنى وليس بمانع لدخول اسماء العدد وقيد اللفظ
يخرج المعنى فى العموم من عوارضه كما سيجيء ولفظ كل يشعر بالافراد والحد للماهية والاولى ما دل على مسميات باعتبار امر اشترك
فيه مطلقا وقلت ما دل ليدخل المعانى على ما اخترناه ويندرج فى المسميات الموجود والمعدوم وهو فصل عن المسمى الواحد
والمثنى والنكرة فانها مطلقة غير شاملة للمسميات وخرج مثل عشرة بقولنا اشترك فيه والمعهودون بقولنا مطلقا لان
دلالة العهد بقرينة والخاص ما دل على مسمى واحد **٥** وما يشترك فيه الثلثة من حد له المنطوق العام والخاص قال
ابو الحسين البصرى العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له قوله اللفظ كالجنس يعم العام وغيره وقوله المستغرق
لجميع ما يصلح له يحترز به عن النكرة فى الاثبات قال المصنف ليس بمانع لدخول اسماء العدد نحو عشرة لانه اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له وفيه نظر فان ابا الحسين اراد بقوله ما يصلح له افراد مسمى اللفظ لا اجزاءه فان اللفظ يصلح للافراد
ولا يصلح لاجزائه كعشرة فانه لهذه العشرة ولهذه العشرة ولا يصلح لاجزائها وحينئذ لم يدخل نحو عشرة فى الحد لان عشرة
لم يستغرق جميع ما يصلح له وقال الغزالى العام هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واحترز بقوله
من جهة واحدة عن مثل ضرب زيد عمرا فانه يدل على شيئين فصاعدا لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وذكر احدهما اغنى
الواحد وجهة واحدة يغني عن ذكر الاخر وقوله على شيئين فصاعدا احترز به عن مثل زيد ورجل فى هذا التعريف
ليس بجامع لخروج لفظ المستحيل والمعدوم فان لفظ المستحيل والمعدوم من الالفاظ العامة ولا دلالة له على شيئين
لان مدلولهما ليس بشيء عند الغزالى ولخروج الموصولات لانها ليست بلفظ واحد لاحتياجها الى صلاتها وليس بمانع
لدخول المثنى نحو رجلين ونحو عشرة ونحو المعهودين كالرجال المعهودين والنكرة نحو رجال فى هذا التعريف وقد يلتزم
الغزالى دخول اى المعهود والنكرة ويمنع انهما ليسا بعامين وقال فخر الاسلام العام كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء
لفظا ومعنى وخصص اللفظ بالذكر اشارة الى ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى وقوله ينتظم اى يشمل
احترازا عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على السواء وقوله جمعا احترازا عن التثنية فانها ليست
بعامة بل التثنية خاص مثل سائر اسماء الاعداد واحترز به ايضا عن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر مشايخ
ما وراء النهر ليس بشرط وعند مشايخ العراق شرط وقوله من الاسماء اى المسميات احترز به عن المعانى فان العموم لا يجرى
فى المعانى عند المتأخرين من مشايخهم وقوله لفظا او معنى ليس بقسمى الحد بل هو تفسير الانتظام يعنى بالانتظام
لفظا ان يدل صيغته على الشمول مثل قولنا زيدون ونحوه والانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون الصيغة

كمن ومن والعموم والرهط قال المصنف وليس هذا الحد بمانع لدخول اسماء العدد وايضا قيد اللفظ يخرج المعنى فى العموم من
عوارض المعنى كما سيجيء ولفظ كل يشعر بالافراد والحد للماهية ثم قال المصنف الاولى ان يقال العام ما دل على مسميات
باعتبار امر اشترك فيه مطلقا وقوله ما دل ليدخل فيه المعانى ايضا فانه اختار ان العموم من عوارض المعنى حقيقة وفى
اللفظ باعتبار المعنى ويندرج فى المسميات الموجود والمعدوم والمستحيل لان مدلول المعدوم والمستحيل وان لم يكن
شيئا لكنه يكون مسمى وقوله مسميات فصل عن المسمى الواحد والمثنى والنكرة فانها مطلقة غير دالة على مسميات
وقوله اشترك فيه خرج به كل نكرة من اسماء الاعداد نحو عشرة فانها وان دلت على مسميات هى اجزاؤها لكن لا باعتبار
امر اشترك فيه الاجزاء فان المعنى الكلى للعشرة لا يصدق على الآحاد التى هى اجزاؤها وقوله مطلقا يخرج به المعهودون
نحو الرجال فانه دل على المعهود على مسميات باعتبار امر اشترك فيه لا مطلقا بل بقرينة العهد والخاص هو ما دل على مسمى
واحد **قوله** حكم الخاص ثبوت مدلوله قطعا ولا يحتمل بيان لاستغنائه كما اولنا الاقراء بالحيض لقوله ثلثة وهو
اسم لعدد كامل ولو كانت الاطهار لانتقص وكما جعلنا مطلق الركوع فرضا باركعوا وهو خاص بالميل والاجتناب الاعتدال
عن الواحد كمالا وكما اجزنا طواف المحدث بقوله وليطوفوا وكما الغينا فى فرائض الوضوء بالغسل والمسح بقوله فاغسلوا
وامسحوا وهما خاصان وكما قال محمد ان معنى قوله صلى الله عليه وسلم يهدم ان حتى فى قوله حتى تنكح غاية للحرمة الغليظة
خاصة به وغاية الشيء حده فلا يوجد قبل اصله فلا يوجب حلا جديدا واجبنا بان الرجل ابتت السنة المشهورة فيراد
ومن لوازمه التحليل بقوله اتريدين ان تعودى فرفع الحرمة قصدا فلا ينخلع عنه لازمه وفيه نظر لان المنع اللزوم مطلقا
ونخص النص بورده **٥** حكم الخاص ثبوت مدلوله قطعا اى على وجه انقطع ارادة الغير عنه ولا يحتمل بيان لانه مستغن
عنه لان البيان اما اثبات الظهور وهو حقيقته او ازالة الخفاء وهى لازمته فلو لحق البيان الخاص يلزم اثبات الثابت
او نفى المنفى وكلاهما فاسد وذلك كما اولنا الاقراء بالحيض فى قوله تعالى ثلثة قروء لقوله ثلثة والثلثة اسم لعدد كامل
فانه لو حمل اللفظ على الاطهار لانتقص العدد عن الثلثة لانه اذا طلقها فى الطهر وان كان آخر له يحتسب ذلك الطهر
فى حق العدة اذ المراد من الطهر الشرعى المتخلل بين الحيضتين سواء كان بين حيضتين او بين نفاس وحيض لا مسمى
الطهر اذ لو كان المراد مسمى الطهر لا نقضت العدة فى طهر واحد او اقل لما انقضت عن المستحاضة والطهر الذى
طلقها فيه محسوب من العدة عند من حمل القرء على الاطهار فينتقص العدة فى بعض قرء والثلثة اسم خاص لعدد معلوم
لا يحتمل غيره سواء كان اقل او اكثر فلا يجوز ان يراد بالخمسة الاربعة ولا الستة مع ان اطلاق اسم الكل على البعض
وبالعكس جائز وذلك ان اسماء العدد اعلام ولهذا يقال ستة ضعف ثلثة واربعة نصف ثمانية من غير انصراف
للعلمية والتانيث والنقل لا يجرى فى الاعلام بخلاف ما اذا حملنا الاقراء على الحيض لانها لو طلقها فى الحيض لا يحتسب تلك الحيضة
بالاتفاق وحمل الاقراء لا محالة فيكون عملا بهذا اللفظ اى الخاص وهو الثلثة فيكون الحمل على وجه يوافق الكتاب اولى
من الحمل على وجه يخالفه وكما جعل مطلق الركوع فرضا والركوع خاص بالميل يقال ركعت النخلة اذا مالت وركع البعير
اذا طاطا راسه وركع الشيخ اذا انحنى من الكبر فانه يقطع اسم الاستواء حتى لو طاطا راسه فلما لم يرفع راسه لم يكن

إلى القيام أو من سها إلى الركوع لم يجز لعدم انقطاع الاستواء وإن كان إلى الركوع أقرب جاز فلا يكون إلحاق التعديل
وهو الطمأنينة في الركوع والسجود وإتمام القيام من الركوع والسجود والقعدة بين السجدتين بالركوع بخبر الواحد
وهو حديث تعليم الأعرابي إلحاقا على وجه يكون فرضا كالركوع بيانا فصح أن من شرط إلحاق خبر الواحد بيانا
بالكتاب أن يكون فيما التحق به إجمال إذ لو لم يكن كذلك يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد وقد عدم الإجمال ههنا لأنه
بنفسه فلا يصح أن يكون بيانا لعدم شرطه وكما أجاز إلحاق الطواف بالحدث بقوله تعالى وليطوفوا فإن لفظ الطواف موضوع
لغة لمعنى معلوم فلا يكون الحكم بأنه موقوف على الطهارة عملا بالكتاب لأنه ساكت عن اشتراطها والدليل أنه ليس فيه
إجمال لأنه إنما يكون بيانا إذا كان النص محتملا له بوجه والأمر بالطواف لا يحتمل الطهارة بل نسخا محضا لأن الكتاب يقتضي
جواز الطواف مع الحدث واشتراط الطهارة ينفيه وكما ألحقوا في فرائض الوضوء بالغسل والمسح بقوله تعالى فاغسلوا
وامسحوا لأن الغسل والمسح خاصان كل منهما لمعنى معلوم الإسالة للغسل والإصابة للمسح فلا يكون شرطه النية عملا
بالكتاب لأنه ساكت عن اشتراطها بل لا يحتمل الشارع وكما قال محمد والشافعي رحمهما الله في مسألة الهدم اختلفوا في
الهدم فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله إن الزوج الثاني يهدم حرمة ما مضى من الطلقات في أحد أقوال وبه قال محمد والشافعي
لا يهدم ما دون الثلاث وهي المسألة على أن إصابة الزوج الثاني في الطلقات الثلاث يثبت حلا جديدا أم هو غاية للحرمة
الثابتة بها فقط فعند الأولين هو سبب للحل وعند الآخرين هو غاية تمسك الآخرون بأن الله تعالى جعل الزوج الثاني
غاية للحرمة بقوله تعالى فإن طلقها أي الطلقة الثالثة فلا تحل له من بعد أي من بعد ذلك الطلاق حتى تنكح زوجا
غيره أي رجلا أجنبيا وسماه زوجا باعتبار العاقبة وكلمة حتى للغاية وضعا والغاية لا أثر لها في إثبات
ما بعدها بل هي منهية فقط فإذا انتهى المعنى يثبت الحكم فيما بعد بالسبب السابق كما في الأيمان الموقتة ينتهي الحرمة الثابتة
بالغاية ثم تثبت الإباحة بالسبب السابق كما في الصوم ينتهي حرمة الأكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بعده بالإباحة الأصلية
وكذا الحكم في تحريم البيع إلى قضاء الجمعة وتحريم الاصطياد على المحرم إلى انتهاء الإحرام والطهارة الموقتة إلى الشكر وكذا
ههنا بإصابة الزوج تنتهي الحرمة ثم يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن أسباب الحرمة والإبطال
وقد اضمحل الحل الأول بالكلية فلا بد أن يثبت حل جديد بعد انتهاء الحرمة لاستحالة عود الحل الأول إلا أنا نقول نحن لا ننكر ذلك ولكنه
إنما يثبت بالسبب الذي يثبت الأول وهو أنها من بنات آدم إلا أن الزوج الثاني الذي هو غاية إن إصابته الحكم إلى السبب الذي
ظهر أثره مرة أولى من إضافته إلى سبب لم يظهر أثره أصلا ثم جعل الزوج الثاني سببا حلا جديدا لم يخرج لكم عملا بالكتاب
لأنه لا يقتضي ذلك بل يقتضي كونه غاية فقط بل كان إبطالا لأن الكتاب يقتضي أن يكون الزوج الثاني غاية وكونه غاية
يقتضي أن يكون وجوده وعدمه قبل الثلاث بمنزلة وجعله سببا حلا جديدا يقتضي خلافه فيكون إبطالا ولما ثبت أن
الزوج الثاني غاية لم يكن له عبرة قبل الثلاث لأن غاية الشيء جزء منه لتوقف تحققه على تمامها فلم يتوقف الجزء على الكل
وجزء الشيء لا يستقل عن كله إذ لو استقل لم يبق جزءا حقيقة فلا يوجد قبل أصله فلا يوجب حلا جديدا أو قيل النقض
متروك الظاهر لأنه يقتضي أن يكون نفس التزوج غاية وليس كذلك إذ الإصابة بعده شرط للحل بالإجماع

الدخول ثابت بالسنة المشهورة على ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لامرأة رفاعة وقد طلقها ثلاثا ثم نكحت عبد الرحمن بن الزبير
ثم جاءت تتهمه بالعنة وقالت ما وجدته إلا كهدبة ثوبي هذا أتريدين أن تعودي إلى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذوقي
من عسيلته ويذوق من عسيلتك فيراد الدخول بالسنة المشهورة ومن لوازم الدخول التحليل فإن ذكر رسول الله لفظ
العود وتركه لفظ الانتهاء الذي هو مدلول الكتاب بقوله تعالى حتى تنكح بأن لم يقل أتريدين أن تنتهي حرمتك إشارة إلى
أن ذوق العسيلة تحليل وذلك لأنه غيا عدم العود إلى ذوق العسيلة فإذا وجد الذوق ثبت العود لا محالة إلا أن حكم
ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وهو أمر حادث لأنه لم يكن قبل ولا بد له من سبب وقد ثبت بعد الدخول فيضاف إليه التحليل
لا أصل الحل لأنه كان ثابتا قبل الحرمة الغليظة وثبت كونها من بنات آدم إلا أن حكمه يختلف باعتراض الحرمة فإذا انتهت أمكن
أن يقال ثبت الحل بالسبب السابق فأما العود لم يكن ثابتا قبل ذلك وقد حدث بعد الدخول فيكون ثابتا بالدخول ثم قال المصنف
وفيه نظر إذ منع اللزوم مطلقا أي لا نسلم أن التحليل من لوازم الدخول مطلقا والنص مخصوص بمورده فإن النص غير عام
يدل على ذلك قوله صلعم أتريدين وقوله حتى يذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك **قوله** الاتفاق أن العموم
من عوارض الألفاظ حقيقة بمعنى وقوع الشركة في المفهوم لا بمعنى الشركة في اللفظ وبعض أصحابنا في المعاني أيضا وقيل
مجاز وهو اختيار بعض أصحابنا وقيل يختص بالألفاظ المثبتون للعموم اللغوي حقيقة في شمول أمر لمتعدد كعموم المطر
والخصب وكذلك الحقائق الكلية الشاملة لمعاني الجزئيات لدخولها تحتها فإن قيل المراد أمر واحد شامل لأمور متعددة
من جهة واحدة وعموم المطر شمول متعدد لمتعدد إذ الاختصاص الخاص كل جزء من المطر بجزء من الأرض قلنا
ليس في اللغة بهذا القيد ولو سلم فلا يشترط في عروضه للصوت الواحد الشامل للسامعين وللأمر والنهي وهما الطلب النفساني
واحد لمن يتعلقان به والمعنى الكلي الذهني المطابق للجزئيات كمطابقة اللفظ العام لمدلوله فكان العروض فيهما حقيقة
وقد مر تحقيقه في القواعد ٥ اتفق العلماء على أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة بمعنى وقوع الشركة في مفهوم اللفظ
لا بمعنى الشركة في نفس اللفظ وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى أن العموم من عوارض المعاني أيضا حقيقة وقيل إن العموم
من عوارض المعاني مجازا وهو اختيار بعض أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله وقيل العموم مختص بالألفاظ ولا يكون من عوارض
المعاني لا حقيقة ولا مجازا قال المثبتون أي القائلون بأن العموم من عوارض المعاني أيضا حقيقة العموم في اللغة حقيقة
في شمول أمر لمتعدد وهذا المعنى كما يعرض للألفاظ يعرض للمعاني كعموم المطر والخصب ولذلك يقال عم المطر وعم
الخصب وكذلك يعرض العموم حقيقة للحقائق الكلية الشاملة لمعاني الجزئيات لدخول معاني الجزئيات تحت الحقائق
الكلية فإن قيل المراد من العموم المتنازع فيه شمول أمر واحد لأمور متعددة من جهة واحدة وعموم المطر ليس كذلك
فإنه ليس المطر أمرا واحدا شاملا للأطراف بل عموم المطر شمول متعدد لمتعدد إذ الاختصاص كل جزء من أجزاء الأرض
بجزء من المطر أجاب بأنه ليس العموم في اللغة بهذا القيد وهو أن يكون أمرا واحدا شاملا لأمور متعددة بل العموم
بحسب اللغة شمول أمر لمتعدد سواء كان شمول متعدد لمتعدد أو شمول أجزائه لأجزائه ولئن سلم أن عموم المطر لا يكون باعتبار
أمر واحد شامل لمن تعلق به من كل واحد من المأمورين وكذلك المعنى الكلي الذهني المطابق للجزئيات فإنه أمر واحد شامل

شامل للجزئيات المتعددة كمطابقة اللفظ العام لمدلولاته وكان العروض في اللفظ والمعنى حقيقة وقد يعرض العموم في العرف
اللفظ والمعنى في القواعد **قوله** مسألة المحققون للعموم صيغة موضوعة له وهي أسماء الشروط كمن وما والاستفهام
والموصولات والجموع المنكرة والمعرفة للجنس والمضافة والجنس المعرف والنكرة في النفي وقال أبو هاشم في الجمع المنكر
والمعرف اسم الجنس وأرباب الخصوص هي حقيقة فيه والأشعري بالاشتراك مرة والوقف أخرى ومن الواقفية
من خصه بالأخبار دون الأمر والنهي ومنهم من لا يدري أموضوعة للعموم أو للخصوص أم مشتركة ومنهم من
يعلم الوضع ويجهل الحقيقة من المجاز لنا القطع في لا تضرب أحدا فضرب واحدا أنه مخالف واستدلال العلماء على حد
كل زان وسارق بقوله تعالى والزاني والسارق وعموم كل حكم كرضعة الأنثى بأولادكم واحتجاج عمر على أبي بكر
في قتال مانعي الزكوة أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله واحتجاج أبي بكر الأئمة من قريش فسلمت الأنصار
ونحن معاشر الأنبياء لا نورث من غير نكير فكان إجماعا فإن قيل فهم بالقرائن قلنا يلزم انسداد باب الفهم
لظاهر من لفظ الجواز من قرينة ونحن نقطع بأنه لو قال لكل من قال لك أف فقل له يا فتى كل أحد قال فإن اعترض
بأنه سكوتي فلا ينهض في الأصول أجيب تكرر وشاع ولا مخالف فهو قاطع عادة ولو سلم فالمطلوب دلالة لفظ والظن
كاف في الصفات اتفاقا وفهم دخل من عبيدي حر ومن نسائي طالق العموم وقول إبراهيم للملائكة إن فيها لوطا وجوابهم
لننجينه دليل فهم العموم من أهل هذه القرية وصحة الاستثناء في أكرم الناس إلا الفساق وهو إخراج الداخل
قالوا إخراج الصالح قلنا إجماع العربية إخراج ما لولاه لدخل وأيضا من جاءك استفهاما إما حقيقة في الخصوص
أو العموم أو مشتركة أو موقوفة أو لا موضوعة والأول يستقبح الجواب بجملة العقلاء وكذا الآخر للاتفاق
بعض العموم والشرطية من دخل داري فأكرمه يصح التوبيخ لعموم الإكرام ويحسن اللوم لو أخل بواحد وأيضا كل الناس
علماء يكذبه كلهم ليسوا علماء والقطع بالفرق بين كل وبعض وبالفرق بين تأكيد العموم والخصوص في الوضع رأيت زيدا
عينه ونفسه لا كلهم ولا الرجال عينه والتأكيد مطابق **ش** اختلف العلماء في معنى العموم هل له في اللغة صيغة
موضوعة له خاصة به تدل عليه أم لا فقال المحققون للعموم صيغة موضوعة له في اللغة خاصة به بطريق الحقيقة
واستعمالها في غير العموم بطريق المجاز وهي أسماء الشروط كمن نحو من دخل داري فهو حر وما نحو ما تفعل أفعل
والاستفهام من يأتك والموصولات كالذي والتي وما ومن والجموع المنكرة مثل جاء في والجموع المعرفة بتعريف جنس
سواء كان مذكرا أو مؤنثا سالما أو مكسرا أجمع قلة أو كثرة والجموع المضافة واسم الجنس المعرف بتعريف الجنس والنكرة
في سياق النفي وقال أبو هاشم في الجمع المنكر والمعرف اسم الجنس إذا دخله الألف واللام وذهب أرباب الخصوص إلى
أن هذه الصيغ حقيقة في الخصوص مجاز في غير الخصوص ونقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري قولان أحدهما القول
بالاشتراك بين العموم والخصوص والقول الآخر الوقف وهو عدم الحكم لشيء مما قيل من الحقيقة في العموم أو الخصوص
أو الاشتراك ومن الواقفية من فصل بين الأخبار والوعد والوعيد وبين الأمر والنهي فخص الوقف بالأخبار
والوعد والوعيد دون الأمر والنهي ومن الواقفية من قال لا أدري أن هذه الصيغ موضوعة للعموم أو الخصوص

أو مشتركة ومن الواقفية من قال نعلم أن هذه الصيغ للعموم ولكن نجهل أنها حقيقة في العموم أو مجاز فيه واحتج المصنف
على عموم النكرة في سياق النفي حقيقة بأنا نقطع إذا قال السيد لعبده لا تضرب أحدا فضرب العبد واحدا أن العبد مخالف
فدل على أن النكرة في سياق النفي عام والأصل الحقيقة واحتج أيضا على أن الاسم المعرف بلام الجنس والجمع المعرف بالإضافة
عام حقيقة بأن العلماء لم يزالوا يستدلون على حد كل زان بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة وعلى
حد كل سارق بقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وعلى ميراث كل ولد كرضعة الأنثى من الأولاد بقوله تعالى
يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين وشاع استدلالهم وذاع ولم ينكر عليهم أحد فيكون ذلك إجماعا على أن المفرد
المعرف بلام الجنس والجمع المضاف حقيقة على العموم واحتج أيضا على عموم الجمع المعرف باللام حقيقة بأن عمر احتج على أبي بكر في قتال
أبي بكر مانعي الزكوة بقوله عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله على عدم جواز القتال ولم ينكر عليه
أحد من الصحابة بل عدل أبو بكر إلى الاستثناء وهو قوله عليه السلام إلا بحقها والزكوة من حقها فلو لم يكن الجمع المعرف بلام الجنس عاما
لما صح استدلال عمر به على عدم جواز القتال ولم يعدل أبو بكر إلى الاستثناء وبأن أبا بكر احتج حين طلب الأنصار الإمامة بقوله
بقوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولم ينكر أحد هذه الاحتجاجات وشاع وذاع فكان ذلك إجماعا
على عمومها فإن قيل لا نسلم أن فهم العموم في هذه الصور من ظاهر اللفظ بل فهم بالقرائن قلنا تجويز الفهم في هذه
الصورة بالقرائن يلزم منه انسداد باب الفهم لظاهر من لفظ ولا يثبت للفظ مدلول ظاهر إذ ما من لفظ ظاهر إلا ويجوز أن
يقال إنما فهم مدلوله بسبب القرينة لا بدلالة اللفظ عليه ونحن نقطع بأنه لو قال السيد لعبده كل من قال لك أف فقل له
يا فتى كل العبد واحدا قال أف فالعموم ثابت قطعا واعترض على هذه الاحتجاجات بأن الإجماع على تقدير تحققه سكوتي
فلا ينهض حجة في الأصول لأن الإجماع السكوتي ظني ومباحث الأصول قطعية والقطعي لا يستفاد من الظني أجيب بأنه
تكرر وشاع ولا مخالف فصار ذلك قاطعا عادة ولو سلم أنه غير قطعي فالمطلوب دلالة اللفظ والظن كاف في دلالة اللفظ
وإن كانت من مباحث الأصول واحتج أيضا على أن أسماء الشرط عامة بأن الإجماع منعقد على أن من قول القائل من دخل
داري من عبيدي فهو حر ومن دخل داري من نسائي فهي طالق عام واحتج المصنف أيضا بقوله تعالى ولما جاءت رسلنا
إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكوا أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين قال إن فيها لوطا قالوا نحن أعلم بمن فيها
لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين على أن أهل هذه القرية عام وجه الاحتجاج على أن قول إبراهيم للملائكة
إن فيها لوطا وجواب الملائكة لننجينه دليل على أن إبراهيم عليه السلام فهم العموم من أهل هذه القرية حيث ذكر لوطا
والملائكة أقروه على ذلك وأجابوا بتخصيص لوط وأهله بالاستثناء واستثناء امرأته من الناجين فإن ذلك كله يدل
على العموم وأيضا إذا قال السيد لعبده أكرم الناس إلا الفساق صح هذا الكلام وصح الاستثناء وصحة الاستثناء دليل
عموم الناس فإن الاستثناء إخراج الداخل ولولا أن العموم في الناس لما صح ذلك فالمانعون من العموم قالوا الاستثناء
إخراج ما هو صالح للدخول وحينئذ لا يفيد العموم قلنا إجماع العربية على أن الاستثناء إخراج ما لولاه لدخل
واحتج أيضا على أن من الاستفهامية عامة بأن قول القائل من جاءك استفهاما إما حقيقة في الخصوص أو حقيقة في

سماع

الأئمة من قريش فسلمت الأنصار واحتج أيضا حين طلب فاطمة ميراث الرسول بقوله عليه السلام صح

العموم او مشتركة بينهما او موقوفة او لا يكون موضوعة لاحد الامرين لا حقيقة ولا مجازا والاول وهو ان يكون حقيقة في
الخصوص منتف لان الملتمس الجواب بجملة العقلاء لكونه حينئذ جوابا عن غير ما سئل عنه لكن حسن الجواب بجملة
العقلاء وكذا الاشتراك والوقف منتف لان الملتمس الجواب ليس الا بعد الاستفهام عن مراد السائل وليس كذلك وكذا
الاخير وهو ان لا يكون موضوعة لاحد الامرين منتف بالاتفاق فلم يبق الا ان يكون حقيقة في العموم واحتج ايضا على
ان من الشرطية للعموم بانه اذا قال السيد لعبده من دخل داري فاكرمه فانه اذا اكرم كل داخل لم يحسن من السيد
توبيخ العبد بعموم الاكرام ولو اخل باكرام واحد من الداخلين حسن من السيد لوم العبد وهذا دليل العموم واحتج
ايضا على ان كل للعموم بانه اذا قال القائل كل الناس علماء كذبه قول القائل كل الناس ليسوا علماء ولو لم يكن
اسم كل للعموم لما كان كل واحد مكذبا للآخر لجواز ان يتناول كل واحد غير ما يتناوله الآخر وايضا القطع حاصل بالفرق
بين كل وبعض ولو كان كل غير مفيد للعموم لما ثبت الفرق لكونه مساويا للبعض في الافادة وايضا لو لم يكن كل
للعموم لما ثبت فرق بين تأكيد العموم نحو رأيت القوم كلهم وتأكيد الخصوص نحو رأيت زيدا عينه لانه حينئذ يكون
المراد بكل البعض فيصح ان يفيد ما افاده قوله رأيت زيدا عينه لكن الفرق ثابت بين تأكيد العموم والخصوص في الوضع
فانه يصح ان يقال رأيت زيدا عينه ونفسه لا كلهم ولا اجمعين والتأكيد مطابق فيكون كل للعموم قوله واستدل
باعتراض ابن الزبعرى في انكم وما تعبدون بالملائكة والمسيح فخصص بقوله ان الذين سبقت ولم ينكر فهمه العموم
واجيب بانه فهم ان ما ظاهره فيما لا يعقل ولذلك قال له ما اجهلك بلغة قومك واستدل بان العموم معنى
ظاهر فاحتيج الى التعبير عنه كغيره واجيب بالاستغناء عنه بالدلالة عليه مجازا او مشتركا استدل على المختار
بدليل من تتبع تعريف لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا
ثم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يدخلون النار استدل ابن الزبعرى
بالعموم ولم ينكر عليه النبي عليه السلام ذلك بل نزل قوله بعد غير منكر لقوله بل مخصصا له بقوله ان الذين سبقت لهم
منا الحسنى اولئك عنها مبعدون واجيب بانه لا حجة فيما ذكر من قصة ابن الزبعرى لان سؤاله وقع فاسدا فانه اخطأ
في فهم ان ما ظاهره فيما لا يعقل بل عامة فيمن يعقل وليس كذلك ولذلك قال النبي عليه السلام ما اجهلك بلغة قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل واستدل ايضا بان العموم معنى ظاهر فاحتيج الى التعبير عنه كسائر المعاني الظاهرة فيكون
المقتضي لوضع اللفظ له متحققا والمانع منتف فيجب ان يوضع اللفظ له واجيب عنه بان الاحتياج الى التعبير
عنه بلفظ لا يقتضي ان يكون له لفظ منفرد على طريق الحقيقة فانه يجوز الاستغناء عن لفظ له على طريق الحقيقة
بدلالة اللفظ عليه بطريق المجاز قوله القائلون بالخصوص متيقن فجعله له حقيقة اولى كالعشرين مع ارادة
العشرة ورد بانه اثبات اللغة بالترجيح وعورض بان العموم احوط فكان اولى قالوا لو كانت للعموم لما كان
الخصوص كذبا كالعشرين مع ارادة العشرة ورد بانه انما يلزم اذا كان نصا كالعشرين قالوا لو كانت للعموم لكان
التأكيد عبثا والاستثناء نقضا ورد لدفع احتمال التخصيص ويلزم ذلك في الخاص وبالاتفاق على صحة الاستثناء

في غير الاجمعة وليس بنقض مع انه صريح ه القائلون بان هذه الصيغ حقيقة في الخصوص احتجوا بوجوه اولها
قالوا ان تناول اللفظ للخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل لان اللفظ سواء كان للعموم او للخصوص يتناول الخصوص
وان كان للخصوص لم يتناول العموم فجعله حقيقة في المتيقن اولى ورد بانه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل فانه ليس
من الطرق المثبتة للغة وعورض بان جعله حقيقة للعموم احوط لانه لو حمل على العموم لم يهمل الخصوص ضرورة تناول
العموم له ولو حمل على الخصوص لم يتناول العموم والحمل على ما هو احوط اولى وثانيها قالوا لو كانت الصيغة للعموم لكان
الخصوص كذبا واللازم باطل فانه اذا اطلق الصيغة واريد بها الخصوص لا يكون كذبا بالملازمة كما لو قال
عشرين ولم يرد عشرين واجيب بانه انما يكون مع كون اللفظ حقيقة في العموم ان لو لم يكن اللفظ صالحا للخصوص
بطريق التجوز وهذا اختلاف ما اذا قال اعط عشرين ولم يرد غير عشرة فان لفظ عشرين نص في مدلوله لا يصلح للعشرة
لا حقيقة ولا تجوزا وثالثها قالوا لو كانت الصيغة للخصوص لكان تأكيدها غير مفيد لغير ما افاده فكان التأكيد
عبثا وكان الاستثناء منها نقضا ورد بانا لا نسلم ان تأكيدها يكون عبثا فانه يكون التأكيد لدفع احتمال التخصيص فانه
اذا اكد يكون ابعد عن قبول التخصيص ويلزم على هذا عدم صحة تأكيد الخاص لعدم احتمال تعدد عنه وبالاتفاق على صحة الاستثناء
في غير الاجمعة مع انه صريح وجوابه في الاعداد هو الجواب في العموم قوله القائل بالفرق ان التكليف واقع
بالامر والنهي على العموم ولولاه لما كان عاما وورد بلزومه في الخبر الذي يقع التكليف العام بمعرفته وهو بكل شيء عليم
وعمومات الوعد والوعيد ه القائل بالفرق وهو الوقف في الاخبار دون الامر والنهي بان الاجماع منعقد على
التكاليف بالامر عامة لجميع المكلفين بنواهي عامة لهم فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما ورد بلزومه
ذلك في الخبر الذي يقع التكليف العام بمعرفته فان من الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفته كقوله تعالى والله بكل شيء عليم
ولذلك عمومات الوعد والوعيد فانا مكلفون بمعرفتها لانه بها يحصل الانزجار عن المعاصي والانقياد للطاعات
ومع التساوي في التكليف لا معنى للفرق قوله مسئلة العام يوجب العلم في مدلوله كالخاص
الا انما لا يحتمل اجراؤه على عمومه لعدم قبول المحل فهو كالمجمل يجب التوقف ليظهر المراد حتى اذا لحقه اي انه المطلق
حتى انه ينسخ الخاص عندنا كما نسخ حديث العرنيين بقوله استنزهوا من البول فما دون خمسة اوسق ما سقته السماء
فيه العشر ويرجح العموم بعد التعارض كما في احاديث المضاربة وذبح المال في عموم المضاربة وخصوصها
بدلالة العقد واذا اوصى بخاتم وبفصه لآخر بكلام مفصول كانت الحلقة للاول وبين الفص بينهما ولو وصل
كان الفص كله للثاني لكونه مخصصا فظهر ان المراد بالاول الحلقة وحدها واذا لم يخص لم يختص بخبر الواحد
ولا بالقياس حتى لا يكون لاصحاب الاعادة الكتاب مخصصا لا يقرأ ما تيسر ولا يخصص عموم المنهي ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد فان الناسي ذاكر حكما اقامة للملة مقام الذكر ولا بقوله من حيث كان ايمانا
فيثبت الامن لمباح الدم لعمومه لنا ان الاصل في دلالة اللفظ على معناه القطع الا بدليل فان قيل احتمال
التخصيص يذهب القطع قلنا العبرة بالاحتمال العقلي في الوضع كما في صريح احتمال غير مدلوله وانما تعتبر اذا

عام دليله قالوا التأكيد دليله فلما وجوده دليل انتفاء الاحتمال ولا يكون عدمه دليل وجوده مع وجوب المعنى
للفظ الموضوع له ظاهرا وهو المراد بالقطع في الوضع لا بمعنى انه محكم كالخاص فيؤكد بما يقطع احتمال المجاز والمؤكد مطابق
لا مفسر ٥ العام موجب للعلم في مدلوله اي يوجب الحكم في جميع الافراد الداخلة تحته قطعا ويقينا كالخاص
فيما يتناوله الا فيما لا يحتمل اجراؤه على العموم اي لا يمكن اعتبار العموم فيه لكون المحل غير قابل له مثل قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة فانه حينئذ يكون العام كالمجمل يجب التوقف فيه الى ان يظهر ما هو المراد ببيان ظاهر
ولا العمل به بعد الاستكشاف قال في المغني رضي الله عنه فانه قال العام يوجب القطع في مدلوله حتى انه ينسخ الخاص بالعام
المتأخر عند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه قوله حتى يتعلق بقوله العام موجب للعلم في مدلوله كالخاص فيجوز كون العام ناسخا
للخاص بسبب انه مماثل له في الدلالة كما نسخ حديث العرنيين وهو ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة
اتوا المدينة فاجتووها اي كرهوا المقام بها لما لم يوافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا وصحوا ثم ارتدوا ومالوا الى الرعاة فقتلوهم واستاقوا
الابل فبعث رسول الله في اثرهم قوما فاخذوا فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شمس الحرة حتى ماتوا فهذا حديث
خاص لانه ورد في ابوال الابل وقد نسخ بعموم قوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا البول فان عامة عذاب القبر منه اذ البول اسم
جنس محلى باللام فيتناول ابوال الابل وغيرها ولو لم يكن العام مثل الخاص لما صح نسخ الاول بالثاني لان من شرط النسخ المماثلة
بين الناسخ والمنسوخ وكما نسخ قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة بقوله صلى الله عليه وسلم ما سقته السماء ففيه
العشر فان ما دون خمسة اوسق خاص وما سقته السماء عام وقد نسخ الاول بالثاني قوله ويرجح العموم عطف على قوله نسخ
اي حتى يرجح العموم بعد التعارض اي اذا اختلف المتعاقدان في العموم والخصوص يرجح العموم بعد التعارض
ولولا المساواة بين الخاص والعام لما وجب ترجيح العموم لان الترجيح بعد المساواة اذ لا ترجيح عند عدم
المساواة بل العمل بالادنى لانه لا يساوي الاعلى في الانعام وبه وذلك كما في اختلاف المضارب ورب المال بعد التصرف
في عموم المضاربة وخصوصها وقد ظهر ربح فقال المضارب امرتني بالبز وغيره فالقول قول رب المال والربح
بينهما على الشرط بالاتفاق وان قال المضارب في العقد خذ هذا المال مضاربة بالنصف ولم تسم شيئا
وقال رب المال دفعته اليك مضاربة في البز وقد خالفت فالقول قول المضارب مع يمينه استحسانا فالقول
قول من يدعي العموم ففي الصورة الاولى رب المال يدعي العموم فالقول قوله وفي الصورة الثانية المضارب
يدعي العموم فالقول قوله فان مقتضى المضاربة العموم لان المقصود من المضاربة تحصيل الربح وتمام ذلك
باعتبار العموم في التفويض للتصرف اليه والدليل عليه انه لو قال خذ هذا المال مضاربة بالنصف يصح ويملك به
جميع التجارات فلو لم يكن مقتضى مطلق العقد العموم لم يصح العقد الا بالتنصيص على ما يوجب التخصيص كالوكالة
وهو معنى قوله بدلالة العقد اي يرجح العموم بدلالة العقد واذا ثبت ان مقتضى مطلق العقد العموم فالمدعي
للعموم متمسك بالاصل والاخر يدعي تخصيصا زائدا فالقول قول من يتمسك بالاصل الذي يدل على ان العام

عين له الخاص فيما يتناوله عند اصحاب ابي حنيفة انه اذا اوصى لانسان بخاتم لانسان ثم بفصه لانسان آخر بكلام
مفصول كانت الحلقة للاول وقسم الفص بين الاول والثاني نصفين على قول محمد ولو وصل كلام الثاني بالاول كانت
الحلقة للاول والفص للثاني بالاتفاق ويكون الثاني مخصصا فظهر ان المراد بالاول اي الخاتم الحلقة وجه قول محمد رحمه الله
في صورة الفصل ان اسم الخاتم عام يتناول الحلقة والفص جميعا فكان ايجاب الفص للثاني مخصصا لذلك العموم
وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا لا يكون مخصصا بل يكون معارضا فكان كلامه الثاني في الفص
ايجابا للثاني ونفي عموم الايجاب الاول على ما كان في العام مثل الخاص في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الاستحقاق
فيجعل بينهما نصفين ولا يجعل الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثاني بقوله واذا اوصى عطف
على قوله انه ينسخ اي حتى اذا اوصى وكذا قوله فاذا لم يخص اي العام من الكتاب والسنة المتواترة اذا لم
يخص بما هو قطعي لا يحتمل التخصيص بخبر الواحد والقياس لان خبر الواحد والقياس ظنيان والكتاب والسنة المتواترة قطعيان
والظني لا يجوز تخصيص القطعي به لان التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي حتى لا يكون قوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب الذي هو خبر الواحد مخصصا للكتاب الذي هو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر وخبر الواحد
خاص والكتاب عام ولا يكون مخصصا عموم النهي في قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بخبر الواحد الذي
رواه براء بن عازب وابو هريرة رضي الله عنهما ان النبي صلعم قال المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فان النهي في الاية
عام وخبر الواحد خاص ولا تخصيص ايضا بقياس عامد ترك التسمية على الناسي فان الناسي قد خص منها بالنص وهو
ما روى انه عليه السلام سئل عن ترك التسمية ناسيا فقال كلوا فان تسمية الله في قلب كل امرئ مسلم فخص العامد
بالقياس عليه لشمول العلة المنصوصة فيهما وانما قلنا لا تخصيص لا بخبر الواحد ولا بالقياس لان الآية لم يلحقها
خصوص لان الناسي ليس بتارك للذكر بل هو ذاكر فان الشرع اقام الملة في هذه الحالة مقام الذكر على القياس
كما اقام الاكل ناسيا مقام الامساك في الصوم اذ ثبت ان الناسخ اكثر حكما لانه ثبت التخصيص في الاية فبقيت على عمومها
فلا يجوز تخصيصها لا بالقياس ولا بخبر الواحد لما عرفت ان الظني لا يعارض القطعي ولا يكون تخصيص قوله تعالى ومن دخله
كان امنا الذي هو عام يتناول الجاني وغيره ممن هو مباح الدم بردة او زنا او قطع طريق بخبر الواحد وهو ما روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل يوم الفتح مكة امر بقتل نفر منهم ابن خطل فوجدوه متعلقا باستار الكعبة فقتلوه
وقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف
فدخل الحرم استوفي منه في الحرم فانه لم يبطل ادون الحصن بالحرم فاعلاهما اولى وبالقياس على ما اذا انشأ
القتل في الحرم فانه يقتل فيه بالاتفاق وانما لا يكون التخصيص لهذا العام بالاحاد والقياس لانه لم يلحقه خصوص
فبقي قطعيا فلا يعارضه الدلائل الظنية فثبت الامن لمباح الدم اذا التجأ بالحرم بعموم قوله تعالى ومن دخله
ثم احتج المصنف على ان ما يوجبه العام قطعي بان الاصل في دلالة اللفظ على المعنى القطع الا بدليل فان اللفظ
اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاق اللفظ ثابتا بالاتفاق لذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز

فان قيل احتمال التخصيص اي ارادة الخصوص في العام قائم ومع الاحتمال يذهب القطع وذلك لان احتمال التخصيص لا يرد
الا على احتمال الخصوص في نفسه واذا كان الاحتمال ناشيا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا قلنا لا عبرة بالاحتمال
العقلي الذي ذكره المعترض اصلا لانه ارادة في باطن المتكلم وهي غيب ليس في وسعنا الاطلاع عليها فلا تعتبر في الوضع
ما لم يظهر دليل وقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا كالخاص في احتمال غير مدلوله اي المجازي فان الارادة لما كانت
غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل وانما يعتبر اذا قام دليله قالوا التأكيد
دليل احتمال التخصيص بيان ذلك انه يستقيم ان يقرن على وجه البيان بما يوجب عموم الصيغة واطلاقها للجميع فيقال
جاءني القوم كلهم ولو كان العموم والاطلاق موجب اللفظ لما يستقيم تفسيره بما هو غير موجبه كالخاص لا يستقيم ان
يقرن به ما هو بيان موجبه بان يقال جاءني زيد كله او جميعه ولما استقام التوكيد دل على انه غير موجب للاحاطة بنفسه
قلنا التوكيد دليل انتفاء احتمال التخصيص ولا يكون عدم التوكيد دليل وجود الاحتمال فان العام موجب لما وضع له
وهو العموم قطعا عند عدم دليل الخصوص والمراد بالقطع في الوضع وجوب ثبوت المعنى للفظ الموضوع له ظاهرا
لا انه محكم فيما وضع له بحيث لم يبق صلاحيته لارادة الخصوص فكان محتملا ان يراد به بعضه اي صالحا في انه
كذلك فالتوكيد لقطع احتمال التخصيص الذي هو صالح لذلك بدون التوكيد ليصير محكما مع انه بدون التوكيد
يوجب العموم والاطلاق كالخاص يؤكد بما يقطع احتمال المجاز مع انه بدون التوكيد موجب للعلم بمدلوله والمؤكد
مطابق اي قاطع لاحتمال المجاز لا انه مفسر فانه اذا قيل جاءني زيد نفسه يحتمل مجيء غير زيد من حواشيه فالتأكيد قطع
احتمال المجاز **قوله** الجمع المنكر عام خلافا للعموم لنا انه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة فاذا حمل على الاستغراق
كان حملا على جميع حقائقه ولانه لو لم يكن للعموم لكان مختصا بالبعض وليس باتفاق قالوا الجمع اي جمع كان يحمل
كرجل للواحد اي واحد كان فلم يكن ظاهرا في العموم كما ان رجلا ليس بظاهر في زيد وعمرو قلنا صح اطلاقه على
الجمع المستغرق حقيقة لكونه بعض المجموع ولا يصح الاطلاق حقيقة على الافراد الا على البدل ه اختلفوا في ان الجمع
المنكر مثل رجال هل يكون عاما ام لا واختار المصنف انه عام واحتج عليه بانه يصح اطلاقه على كل جمع حقيقة حتى
الجمع المستغرق فاذا حمل على الاستغراق كان حملا للفظ على حقائقه فكان اولى وبانه لو لم يكن الجمع المنكر للعموم لكان
مختصا ببعض المجموع دون بعض لانه لو لم يكن مختصا ببعض دون بعض يلزم الاشتراك والاهمال والاول
خلاف الاصل والثاني باطل واللازم وهو الاختصاص ببعض دون بعض باطل اتفاقا والقائلون بان الجمع المنكر
ليس بعام قالوا لا نسلم انه اذا لم يكن للعموم يلزم اختصاصه ببعض المجموع دون بعض فانه موضوع للجمع المطلق
المشترك بين المجموع فيصح ان يكون لكل واحد من تلك المجموع على البدل من حيث انه مدلوله فيحمل عليه فلا يلزم الاشتراك
ولا الاهمال وحينئذ لا يكون ظاهرا في العموم كما ان رجلا ليس بظاهر في زيد وعمرو واجاب المصنف بانه صح اطلاقه
على الجمع المستغرق حقيقة لكونه بعض الجموع والاطلاق الجمع على جمع من المجموع بطريق الحقيقة كما ان اطلاق رجل على
فرد من الافراد بطريق الحقيقة لكن لا يصح اطلاق رجل على الافراد الا على البدل اذ لم يوجد فرد يشتمل على الافراد

بخلاف

[illegible]

بخلاف الجمع المنكر فانه يوجد الجمع المنكر يصح اطلاقه على كل جمع بخصوصه حقيقة فان كل جمع بخصوصه لم يكن الجمع المنكر
موضوعا له فكيف يكون حقيقة فيه وان اراد انه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع مراتب الجمع فمسلم ولكن لا يلزم ان يكون في الاعلى
ما هو الاخص لا حقيقة ولا مجازا اذ لا دلالة للاعم على الاخص كما عرف في القواعد وحينئذ يبطل القول بانه اذا حمل على الاستغراق
كان حملا له على جميع حقائقه ضرورة اتحاد مدلوله وهو الجمع المشترك بين جميع المراتب فاما ثانيا وان سلمنا
انه حقيقة في كل مرتبة بخصوصها غير ان حمله على الاستغراق مع احتمال عدم الارادة ليس اولى من حمله على الاقل مع كونه
متيقنا واما ثالثا فلان حمله على الاستغراق ليس حملا على حقائقه وانما يكون حملا على جميع حقائقه ان لو كان كل واحد
من المراتب مقصودا من اللفظ بطريق المطابقة كالمرتبة المستغرقة وليس كذلك لانه اذا حمل على المرتبة المستغرقة يكون
سائر المراتب مندرجة فيه اندراج الجزء في الكل فلا يكون حملا على حقائقه فان الداخل في المراد غير نفس المراد واما
رابعا فلانه لم يوجد في مراتب الجمع مرتبة مستغرقة لجميع المراتب اذ لا مرتبة الا ويكون فوقها مرتبة اخرى واذا لم يوجد
مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع لم يمكن حمل الجمع عليها فان قيل يمكن ان يفرض مرتبة مستغرقة لجميع مراتب الجمع
وان لم يوجد فيحمل الجمع على تلك المرتبة المفروضة المستغرقة وحمل اللفظ لا يفتقر الى تحقق مسماه بل يكفي فيه الفرض اجيب
بان كل مرتبة تفرض فبعد يمكن ان يفرض مرتبة اخرى فوقها والا يلزم ان يكون المراتب متناهية وليس كذلك واذا كان
كل مرتبة تفرض فبعد يمكن ان يفرض فوقها مرتبة اخرى لم يتصور فرض مرتبة مستغرقة لجميع المراتب فان قيل
على هذا التقدير لم يتصور جمع عام لان الجمع العام انما يتصور اذا كان مستغرقا لجميع المراتب والتقدير انه لم يتصور ما يكون
مستغرقا لجميع مراتب الجمع لا تحقيقا ولا فرضا اجيب بان الجمع العام باعتبار مفهوم الجمع المطلق الشامل
لجميع المراتب الغير المتناهية التي هي افراد الجمع المطلق لا باعتبار مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب والجميع الشامل
لا الاول فانه يجوز ان يكون الجمع المطلق مشتركا بين المراتب الغير المتناهية ولا يلزم من كونه مشتركا بين المراتب الغير المتناهية
ان يكون تلك المراتب متناهية ولا يجوز ان يكون مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب الغير المتناهية والا لزم ان يكون غير
المتناهي متناهيا والحاصل ان تناول مفهوم الجمع لجميع مراتب الجمع تناول الكلي لجزئياته ويجوز ان يكون الجزئيات
الغير المتناهية مندرجة تحت كلي وتناول مرتبة واحدة لجميع المراتب تناول الكل لاجزائه ولا يجوز اشتمال الكل على الاجزاء
الغير المتناهية فلهذا يتصور الجمع العام ولا يتصور مرتبة واحدة مستغرقة لجميع المراتب **قوله** مسئلة اقل الجمع
ثلثة حقيقة وقيل اثنان حقيقة وقيل مجازا وقيل لا يصح وامام الحرمين يصح للواحد وموضع الخلاف مثل رجال
ومسلمين وضماير الغيبة والخطاب لا في لفظ جمع ولا نحو نحن فعلنا ولا صغت قلوبكما فانه وفاق لنا يسبق الثلثة عند
الاطلاق والاصح نفي الصيغة عنها وهو دليل الحقيقة وصح نفيها عن المثنى فكان مجازا ودليل الاطلاق مجازا
فان كان له اخوة والمراد الاخوان قال ابن عباس لعثمان ليس الاخوة اخوين فقال لا انقض ما توارثه وعدل الى
التأويل ولم ينكر اسند الى الله وعن زيد الاخوان اخوة والجمع فيهما ان الاول حقيقة والثاني مجاز ه اختلف العلماء
في اقل ما يطلق عليه اسم الجمع والاصح انه ثلثة حقيقة وقيل انه اثنان حقيقة والقائلون بانه ثلثة حقيقة منهم

المجاز
بطريق

ذهب الى انه لا يصح اطلاقه على الاثنين اصلا لا حقيقة ولا مجازا ومنهم من ذهب الى انه يصح اطلاقه على الاثنين والواحد
وهو قول امام الحرمين وموضع الخلاف ابنية الجمع مثل رجال ومسلمين وضماير الغيبة للجماعة وضماير الخطاب للجماعة
لا لفظ جمع لغة وهو ضم شيء الى شيء ولا ضماير الجماعة للتكلم نحو نحن ولا نحو صغت قلوبكما وهو ان يكون الجمع مضافا الى المثنى
نحو قلوبكما وانفسكما فانه بالاتفاق يصح للاثنين واحتج المصنف على ان ثلثة حقيقة بانه يسبق الثلثة الى الذهن
عند الاطلاق والسبق الى الذهن دليل الحقيقة والاصح نفي صيغة الجمع عن الثلثة وهو ايضا دليل الحقيقة وصح نفي
الصيغة عن المثنى فكان مجازا لان صحة نفي الصيغة عن الشيء علامة المجاز بالنسبة الى ذلك الشيء ودليل اطلاق صيغة
الجمع على الاثنين مجازا قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد الاخوان فى الاكثر فى رد الام الى السدس بالاخوين مجازا للنص
وايضا الدليل على ان اقل الجمع ثلثة قول ابن عباس لعثمان حين رد الام الى السدس بالاخوين ليس الاخوان اخوة
وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فقال عثمان لا انقض ما توارثه الناس وعدل عثمان الى التأويل
ولم ينكر استدلال ابن عباس فلو كان الاخوان اخوة حقيقة لما صح استدلال ابن عباس رضي الله عنه ولانكر عثمان
عليه ولم يعدل الى التأويل بل دل على ان الاخوين ليس باخوة حقيقة ورد ما روي عن ابن عباس بما روي عن زيد بن
ثابت الاخوان اخوة والتحقيق تقصي الجمع بين القولين بان يحمل الاول وهو قول ابن عباس على السلب بطريق
الحقيقة والثاني وهو قول زيد على الاثبات بطريق المجاز **قوله** المسبوق فان كان له اخوة والاصل الحقيقة
ورد لنقضه ابن عباس قالوا انا معكم مستمعون لموسى وهرون عليهما السلام وفرعون ايضا قالوا وان طايفتان من
المؤمنين اقتتلوا اطلق الطايفة جماعة قالوا وكنا لحكمهم شاهدين فيها الضمير للقوم اولهم وللحاكم فيكون
الحكم بمعنى الامر والا لا يصح اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول معا قالوا الاثنان فما فوقهما جماعة قلنا
المراد ادراك فضيلة الجماعة بتعريفه الشريعة دون اللغة النافون مطلقا انكر ابن عباس الاطلاق فلنا حقيقة
بدليل قول زيد قالوا لا يصح رجال عاقلان ولا رجلان عاقلون قلنا رعاية لجانب اللفظ فى الوصف للتبعية
قالوا عندي دراهم لا يقبل فى اقل من ثلثة قلنا لظهوره فيها **٥** المثبتون اي القائلون بان اقل الجمع اثنان
حقيقة احتجوا بالخمسة وجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة واريد بها الاخوان والاصل فى الاطلاق الحقيقة
ورد بنقضه ابن عباس وانه قرينة صارفة الى المجاز الثاني قالوا قال الله تعالى انا معكم مستمعون اطلق ضمير الجمع
المخاطبين على الاثنين اذ المراد موسى وهرون والاصل فى الاطلاق الحقيقة اجاب بان فرعون ايضا مراد
وان كان غايبا وتعم تغليب الخطاب على الغيبة الثالث قالوا قال الله تعالى وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا
اطلق ضمير الجمع الغايبين على الاثنين اي الطايفتين اجاب بان كل طايفة جماعة فيكون الطايفتان جمعا
فوق الاثنين الرابع قالوا قال الله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين واراد بضمير الجمع الغايب داود وسليمن
اجاب بان الضمير للقوم المحكوم لهم فيكون اضافة المصدر الى المفعول او الضمير للقوم والحاكم جميعا
وحينئذ يكون الحكم بمعنى الامر اي امرهم وشانهم فانه لو لم يحمل الحكم بمعنى الامر يلزم اضافة المصدر الى الفاعل

و المفعول وهو غير جائز الخامس قالوا قال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاطلق الجماعة على الاثنين اجاب
بان المراد ادراك فضيلة الجماعة وان حكم الاثنين حكم الجماعة في انعقاد صلوة الجمعة بهما فان النبي بعث لتعريف
الشريعة لا لتعريف اللغة لكونها معلومة للمخاطبين النافون مطلقا اي القائلون بان اقل الجمع ثلثة ولا يصح
اطلاقه على الاثنين لا حقيقة ولا مجازا احتجوا بوجوه ثلثة الاول انكر ابن عباس اطلاق الجمع على الاثنين حيث
قال ليس الاخوان اخوة وليس اعمال احدهما واهمال الاخر اولى من العكس فيجمع بينهما كما ذكر لان الدليلين ولو من وجه
اولى من اهمالهما او اهمال احدهما الثاني قالوا لا يصح رجال عاقلان ولا رجلان عاقلون فلو صح اطلاق الجمع على الاثنين
يصح نعت التثنية بالجمع ونعت الجمع بالتثنية واللازم باطل اجاب بانه انما لا يصح نعت الجمع بالتثنية وبالعكس رعاية
لجانب اللفظ فى الوصف لان الوصف تابع ويراعى صورة اللفظ فى التطابق بين التابع والمتبوع الثالث
قالوا لو قال لفلان عندي دراهم لم يقبل تفسيره باقل من ثلثة اجاب بان دراهم ظاهر فى الثلثة
فانها حقيقة فى الثلثة ومجاز فى الاثنين ولا يقبل تفسير اللفظ بما هو غير الظاهر **قوله** بنية اذا
حلف لا يشتري عبيدا وصرف القرينة الاستغراق لم يحنث بدون الثلثة للتيقن بها واذا عرف للجنس كقوله لا يحل
لك النساء ولا اشتري العبيد حنث بالواحد اعتبارا المطلق الجنس لسقوط استغراقه **٥** هذا التثنية تفريع على
ان اقل الجمع ثلثة اذا حلف لا يشتري عبيدا كما قال ان اشتريت عبيدا فعلي كذا فصرف القرينة الحمل على الاستغراق
لم يحنث بدون الثلثة لان الجمع المنكر عام عند اصحاب ابي حنيفة كما اختاره المصنف فاطلاقه يصح على الكل بطريق
الحقيقة وعلى ما دونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على ما دون الكل ادراج له فى حيز الاجمال اذ ليس من
مراتب المجموع ما يمكن حمله عليه لاستوائها فى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على الثلثة للتيقن او على الكل والثاني
باطل لان الغرض انه صرف القرينة عن الاستغراق فتعين الثلثة للتيقن بها واذا عرف الجمع بلام التعريف
يصير مجازا عن الجنس كقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وكقول القايل والله لا اشتري العبيد لان لام التعريف
للعهد ولا عهد فى اقسام المجموع ليمكن تعريفه باللام فيجعل الجمع للجنس ليمكن تعريفه باللام اذ الجنس معهود
فى الذهن فى الجنس معنى الجمع فان الجنس يتضمن الجمع اما فى الخارج او فى الوهم او الحس كلي والكلي لا يمتنع الشركة
واذا جعل جنسا يحمل العمل بالمعنيين الجمعية والتعريف ولو حمل الجمع على حقيقته بعد دخول اللام
لبطل حكم اللام اي التعريف اصلا فحمله على الجنس وجعله مجازا عنه اولى من ابقائه على حقيقته فاذا قال
ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق يقع الطلاق بتزوج النساء والعبد على الواحد فصاعدا فيقع الطلاق
بتزوج واحدة وشري عبد واحد فاذا قال والله لا اشتري العبيد حنث بالواحد ايضا اعتبارا للمطلق
الجنس لسقوط استغراقه لان الغرض ان القرينة صارفة عن الاستغراق **قوله** نسبة من
مفرد اللفظ عام المعنى ومنهم من يسمعون ومنهم من ينظر ومن يسار من عندي العقوق حرثا واعتقوا
واما من سبت منهم فاعتقه فسار الكل عتقوا عندهما على ان من حيثيته واستثنى ابو حنيفة واحدا

على انها متقضة والواحد يستغرق القطع السعيض في الاولى بقرينة الصفة العامة ٥ من مفرد اللفظ
عام المعنى وهو مختص بذوي العقول يستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمونث قال الله تعالى ومنهم من
يستمعون اليك وفيهم من ينظر اليك وقال تعالى ومن يقنت منكن وهو يحتمل العموم والخصوص واصله العموم
ولهذا استعمل في العموم اكثر وقال اصحابنا في صفته فيمن قال لعبيده من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا
جميعا عتقوا اما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فعند ابي يوسف ومحمد فشاء المامور
عتق الكل عتقوا لان كلمة من عامة وكلمة من لتمييز عبيده عن غيرهم كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من
الاوثان فانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما مختلا فقال من عبيدي لتمييز مماليكه عن مماليك غيره
في ايجاب العتق فشاؤوا جميعا كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر واستثنى ابو حنيفة رحمه الله واحدا
وقال يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل
بحقيقتهما اذ الكلام محمول على حقيقته ما امكن لكن العموم هو الاصل فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يندفع
بالعمل بالتبعيض وذلك ان يبعض عن الكل واحد البعض عاما ما يتناوله الاكثر وتبين العمل بالتبعيض فيما لا يخلف
وقد ادخل كلمة التبعيض في العبيد دون غيره فوجب ان يعمل بالتبعيض فيه لا في غيره وكذلك قوله في
الاولى من شاء من عبيدي يتناول البعض لكن انقطع التبعيض في الاولى بقرينة الصفة العامة فان
الداخل تحت الشرط يكون انه العلم من حل تحت الشرط وقد وصف البعض بصفة عامة وهي المشيئة فان
في الصلة معنى الصفة لان الصلة مع الموصول في حكم اسم الموصوف فيعم ضرورة عموم الصفة فيسقط البعض
فحمل على العموم وهاهنا لم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة فيه مسندة الى المخاطب فلا يترك الخصوص اي البعض

قوله نسبه وتعرف من كل من بالاحاطة وعدمها في من دخل هذا الحصن اولا فله كذا اذا دخل واحد
استحقه دون الباقين معا ولو قال كل من دخله اولا فكانوا عشرة معا استحقوا لا احاطة وكل اول
بالاضافة الى غيرهم ولو تتابعوا استحقه الاول لخصوص العموم ٥ وتعرف من كل ومن باحاطة كل على
سبيل الافراد بان يعتبر كل مسمى منفردا كانه ليس معه غيره وعدم احاطة من بالمعنى المذكور فلو قال
من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل واحد استحقه واذا دخل اثنان معا لم يستحقا شيئا لان كلمة من توجب
عموم الجنس دون الافراد فلا يوجب افراد كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى
العموم ليس منهما اول ولو قال كل من دخله اولا فله كذا وكانوا عشرة ودخلوا معا استحقوا اي استحق كل
واحد من الداخلين كذا لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فيجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم
على الانفراد فعند ذكر كل يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره
فكل اول بالاضافة الى غيرهم فيكون لكل واحد منهم كذا ولو تتابعوا في الدخول كان للاول خاصة كذا
لخصوص العموم لان كل داخل اولا هو من دخل بعده ليس باول لحصول سبقه غيره بالدخول

قوله نسبه كلمة الجميع عامة في الاجتماع فلو قال جميع من دخل الحصن اولا فدخل عشرة قسم على جميعهم ولو
تتابعوا استحق الاول كما في كل ٥ كلمة الجميع عامة مثل كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة لكن احاطة
الجمع على وجه الاجتماع واحاطة كل على وجه الانفراد فاعتبار الاحاطة على وجه الاجتماع مخالفة لكلمة
وكلمة كل لان كل يوجب الاحاطة على وجه الانفراد ومن يوجب الاجتماع والعموم ولا يوجب الاحاطة والجمع يوجب
الاحاطة بصفة الاجتماع فلو قال الامام جميع من دخل الحصن اولا فله راس فدخل عشرة معا فالراس
الواحد بينهم بالسوية لان ما الحق بكلمة من هاهنا يدل على الاجتماع دون الافراد فيصير باعتبار جميع الداخلين
كشخص واحد في انهم اول فلهم راس واحد ولو تتابعوا كان الراس للاول كما في كل لان الجميع يمكن ان يستعار لمعنى
الكل من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل به عند تعذر العمل بالحقيقة وقد دل الدليل على
ان الواحد يستحق النفل كالجمع لان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة في قتال العدو وبدليل قوله اولا
فلما استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد الداخل اولا اولى لان الجراءة والجلادة فيه اقوى قوله
نسبه اي يراد بها جزء مما يضاف اليه اكثر ما يستحق اي الرجال اتاك الا التوكيد اذا وصف بعام عمت كقوله
اي عبيدي ضربك حر فضربوه عتقوا للعموم صفة الضرب اي ولو قال ضربته فضربت الكل عتق واحد لانقطاع
هذه الصفة عنها اليه والنكرة في الاثبات الا تعم ٥ اي نكرة معناه كون مدلوله بعضا من الكل غير معين
فيلزم ان يكون بعضا فاجزاء مما يضاف اليه ولا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان
في معنى الجمع نحو اي الثمر اكلت ويجوز اضافته الى الواحد المنكر على تاويل الجمع فان قولك اي رجل معناه اي
الرجال الذي يدل على ان اي للخصوص قوله تعالى ايكم ياتيني بعرشها ولم يقل ياتوني وقال اي الرجال اتاك
والاتيان اي الرجال اتوك واذا وصفنا اي بصفة عامة عمت لعموم الصفة كسائر النكرات في موضع الاثبات
فاذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا لانه قد وصفه بالضرب الذي هو عام فصار
عامة ولو قال اي عبيدي ضربته فضرب الكل عتق واحد لانقطاع هذه الصفة اي الضرب عن اي الى
المخاطب في المخاطب معرفة فلا يصلح ان يكون الضرب المسند الى المخاطب الخاص صفة اي فحينئذ بقي اي بلا صفة
وهي نكرة في الاثبات والنكرة في الاثبات اذا لم تكن موصوفة لا تعم فعرف ان المراد باي الخصوص فلا يتناول
الا واحدا قوله نسبه وهي في الاثبات مطلقة عندنا كقوله فتحرير رقبة لعدم الدال على الشمول ولا تتقيد
بالايمان للزوم نسخ الاطلاق والشافعي عامة وخصت الزمنة فتخص الكافرة قياسا فلم يتناول الزمنة
لنقصان الرقبة اسم للكامل الوجود بدلالة العرف والزمنة هالكة معنى وقد مر في القواعد لهذا الحقوق ٥
النكرة المفردة في الاثبات مطلقة عند اصحابنا اي حنفية كقوله تعالى فتحرير رقبة لعدم دلالة على الشمول واذا
كانت فيه في قوله تعالى فتحرير رقبة مطلقة لا تتقيد بالايمان بالقياس على كفارة القتل بناء ان الكفارات جنس واحد
ان التقييد بالايمان مانع عن العمل بالاطلاق فيلزم نسخ الاطلاق بالقياس والنسخ بالقياس لا يجوز وقال الشافعي

وهي معرفة

النكرة في موضع الاثبات عامة لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فان قوله شيئا نكرة في موضع
الاثبات عامة لان الله تعالى لم يرد شيئا دون شيء ان قدرته شاملة جميع الاشياء محيط بها كلها وان الرقبة في قوله تعالى
محيط بها كلها وان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة تتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق
ايتها كانت ولولا انها للعموم لما كان كذلك فتخص بالمؤمنة وذلك لانه خص الذمية بالاجماع فيخص الحربية ايضا
بالقياس على الذمية اجاب المصنف بانا لا نسلم انه خص الذمية لان التخصيص انما يكون فيما يتناوله اللفظ
ولفظ الرقبة لم يتناول الذمية حتى يخص لان الذمية ليست برقبة لان الرقبة اسم للبنية مطلقا والاطلاق
يقتضي الكمال والرقبة اسم لكاملة الوجود بدلالة العتق فان التحرير منصوص عليه مطلقا وذلك اعتاق كامل
ابتداء حتى لم يجز اعتاق المدبر وام الولد والذمية فانه من وجه هالكة معنى فلا يكون عامة على الاطلاق فلا اشتباه
مطلق اسم الرقبة وقد مر في القواعد تحقيق معنى المطلق والنكرة والفرق بينهما **قوله** مسئلة المختار ان
العام بعد التخصيص مجاز وبعض اصحابنا حقيقة مطلقا كالحنابلة ابو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي جمعا
ابو الحسين ان خص بقرينة لا تستقل بشرط كمن دخل داري واكرمته او صفة كالعلماء او استثناء كالا
بني تميم القاضي بشرط او استثناء عبد الجبار بشرط او صفة وقيل بلفظي امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في
الاقتصار عليه لنا حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في الباقي كان مشتركا ولانه لو كان حقيقة فيه لم يفتقر
قرينة واذا كان باستثناء كان تكلما بالباقي وهو معلوم مستغرق لغير المخرج به **ش** اختلفوا في العام بعد التخصيص
هل هو حقيقة في الباقي او مجاز فالمختار ان العام بعد التخصيص مجاز في الباقي مطلقا وقال بعض اصحاب
ابي حنيفة ان العام بعد التخصيص حقيقة مطلقا على اي وجه كان المخصص وهو مذهب الحنابلة وقال
ابو بكر الرازي العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي اذا كان جمعا والا فلا وقال ابو الحسين البصري
العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي ان خص بقرينة لا تستقل سواء خص بشرط كمن دخل داري واكرمته
اكرمته او صفة نحو من دخل داري عالما اكرمته او استثناء كمن دخل داري اكرمته الا بني تميم ومجاز في الباقي
ان خص بقرينة مستقلة بنفسها سواء كانت عقلية كالقرينة الدالة على ان غير القادر غير مراد بالخطاب
في العبادات او لفظية كقول المتكلم بالعموم اردت به البعض الفلاني وقال القاضي ابو بكر العام بعد التخصيص حقيقة
في الباقي ان خص بشرط او استثناء والا فمجاز وقال عبد الجبار ان خص بشرط او صفة فحقيقة في الباقي والا فمجاز
وقيل ان العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي ان خص بدليل لفظي والا فمجاز وقال امام الحرمين العام بعد
التخصيص حقيقة في الباقي من حيث تناول اللفظ له مجاز من حيث انه اقتصر عليه والدليل على المختار ان العام
حقيقة في الاستغراق فلو كان حقيقة في الباقي لكان مشتركا واللازم باطل لان الاشتراك على خلاف الاصل ولانه
لو كان حقيقة لم يفتقر عند اطلاقه على الباقي الى قرينة لان اطلاق اللفظ على مفهومه الحقيقي غير مفتقر الى القرينة
واللازم باطل لانه يحتاج الى قرينة كسائر المجازات واذا كان تخصيص العام باستثناء كان تكلما بالباقي بعد الاستثناء

مثلا اذا قال لزيد علي الف الا مائة صار كانه قال ابتداء لزيد علي تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف حتى يلزم المائة والباقي
معلوم مستغرق لغير المخرج بالاستثناء **قوله** الحنابلة اللفظ متناول للباقي كما كان قبل التخصيص فكان
حقيقة قلنا كان قبله متناولا له مع غيره وبعده مقتصرا عليه فلم يكن هو قالوا يسبق الى الفهم فكان حقيقة
قلنا بقرينة فكان مجازا **ش** احتج الحنابلة على ان العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي بوجهين الاول ان اللفظ متناول
للباقي بعد التخصيص كما كان متناولا له قبل التخصيص بطريق الحقيقة فكان حقيقة في الباقي بعد التخصيص اجاب
بان اللفظ كان متناولا للباقي مع غيره فيكون حقيقة للمجموع وكان اللفظ بعد التخصيص مقتصرا على البعض فلم
يكن الباقي هو ما كان قبل التخصيص ولا يلزم من كون اللفظ حقيقة في المجموع كونه حقيقة في الباقي الذي هو بعض
قالوا ان الباقي بعد التخصيص يسبق الى الفهم عند اطلاق اللفظ عليه والسبق الى الفهم دليل الحقيقة فكان حقيقة في
الباقي اجاب بان الباقي انما يسبق عند قرينة الخصوص فكان اللفظ مجازا في الباقي لان السبق الى الفهم بقرينة علامة المجاز
قوله الرازي اذا كان الباقي غير منحصر كان معنى العموم باقيا فكان حقيقة قلنا لم يبق لانه حقيقة في الاستغراق
ش احتج ابو بكر الرازي بانه اذا كان الباقي بعد التخصيص غير منحصر كان معنى العموم باقيا فيكون العام باقيا على الحقيقة
اجاب بان المراد من العام قبل التخصيص هو جميع ما تناوله اللفظ وبعد التخصيص بعض ما تناوله فلا يكون العام
باقيا على الحقيقة لانه حقيقة في الاستغراق **قوله** ابو الحسين لو كان التخصيص بغير مستقل موجبا للتجوز
لزم كون المسلمين للجماعة مجازا والجامع ان حرف الجمع غير مستقل ونحو المسلم للجنس والعهد ونحو الف سنة الا خمسين
عاما قلنا الواو في الجمع كالف ضارب وواو مضروب فالمجموع هو الدال بخلاف الصفة والشرط عند من خصص بهما
فانهما ليسا من صيغة الكلمة وكذا لام الجنس او العهد جزء الصيغة ان جعلت حرفا وان جعلت اسما فكالموصولات
ش احتج ابو الحسين بانه لو كان التخصيص بغير مستقل من القرائن المخصصة كالشرط والصفة والاستثناء موجبا للتجوز
في العام الذي اختص بتلك القرائن نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم الا الطوال للزم كون المسلمين للجماعة مجازا
والجامع ان حروف الجمع وهو الواو والنون في مسلمون غير مستقل كالقرائن الغير المستقلة ولزم كون المسلم للجنس
والعهد ونحو قوله تعالى الف سنة الا خمسين عاما مجازا لان حصول ما لا يستقل من القرائن المفيدة لمعنى زائد لو كان
مخرجا للفظ عن حقيقته لكان الالف واللام في نحو المسلم والاستثناء في نحو الف سنة الا خمسين عاما مخرجا لتلك
الالفاظ عن حقائقها لكونها قرائن غير مستقلة مفيدة لمعنى زائد اجاب بالفرق بان واو الجمع كالف ضارب
وواو مضروب فكما ان الالف في ضارب والواو في مضروب لم يكونا كلمتين اخريين وضعا للدلالة على معنى بل وضع مجموع
ضارب ومجموع مضروب لمعنى كذلك واو الجمع فيكون المجموع هو الموضوع الدال بخلاف الصفة نحو الرجال المسلمون
والشرط نحو اكرم الرجال ان دخلوا عند من خصص العام بالصفة والشرط فان الرجال وحده وضع للعموم فيكون
استعماله في ذلك المعنى حقيقة فاذا قيد بصفة او شرط لم يبق على معنى العموم فان الصفة او الشرط ليس من صيغة
الكلمة بل انه مفيد لمعنى اخر وكذا لام العهد فانه وان كان الكلمة حرفا او اسما لكنه بعد التركيب قد بقي كل واحد

من الحرفين اعني اللام والمسلم ذا الاعتبار ما وضع له شيء حقيقة كما كان يعقوب زيد قائم فان كل واحد من الحرفين لما بقي بعد التركيب
ذا الاعتبار ما وضع له قبل التركيب فكانت حقيقة بعد التركيب فالمجموع هو الدال على المراد فيكون حقيقة بخلاف كل
واحد من الصفة والشرط فانه اذا فقد العام به لم يبق العام ذا الاعتبار ما وضع قبل التقييد فلا يكون العام بعد تقييده به
حقيقة والمصنف جعل اللام جزء الصيغة على تقدير ان يكون حرفا وجعل كالموصولات على ما وضح قبل التقييد
تقدير كونه اسما وفيه نظر فانه لا فرق بين جعله حرفا او اسما في جعله جزء الصيغة اولى قوله
والقاضي كذلك الا ان الصيغة عنده كانها مستقلة وعبد الجبار ايضا الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص ٥
احتج القاضي بمثل ما احتج به ابو الحسين الا ان الصفة عنده كانها مستقلة لجواز استعمالها بدون الموصوف بخلاف
الشرط والاستثناء فانهما لا يستعملان بدون المشروط والمستثنى منه احتج عبد الجبار ايضا بمثل ما احتج به
ابو الحسين الا ان الاستثناء عنده ليس بتخصيص لان المخصص اثبات المخصص في الحكم بخلاف المستثنى فانه منافي المستثنى
في الحكم وما قيل في جواب ابي الحسين جوابهما قوله القائل بالقطع لو كانت القرائن اللفظية توجب تجوزا
لزم كون المسلمين مجازا ابدا والجامع كون الواو قرينة لفظية تفهم الجمع وهذا اضعف لان الاول قرينة لفظية
غير مستقلة وهذه لفظية فقط ٥ احتج القائل بان العام المخصص بالقرائن اللفظية حقيقة في الباقي بانه لو كانت
القرائن اللفظية توجب تجوز العام المخصص في الباقي لزم كون نحو المسلمين مجازا ابدا والجامع كون الواو قرينة
لفظية تفهم الجمع اجاب بان هذا الدليل اضعف من دليل ابي الحسين لان الجامع في دليل ابي الحسين قرينة لفظية
غير مستقلة والجامع في هذا القياس قرينة لفظية اعم من ان يكون مستقلة او غير مستقلة فالجامع ثم اخص
من الجامع هنا وكلما كان الجامع اعم كان القياس اضعف قوله امام الحرمين العام كتكرير الاحاد
فان معنى الرجال زيد وعمرو وبكر فاذا اخرج بعضها لم يخرج الباقي عن حقيقة تناوله واما اخصر فلبيان ممنوع
فان العام ظاهر في الجميع فبالتخصيص خرج عن صيغة الاول قطعا بخلاف المكرر فانه نص في مدلوله ٥ احتج
امام الحرمين بان تناول العام لافراده بمنزلة تكرير الاحاد فان معنى قولنا جاء الرجال قولنا جاء زيد وعمرو وبكر
ولما اخص عند اطلاق العام وكما ان اخراج بعض الاحاد المتكررة لا يوجب التجوز في الباقي كذلك اخراج بعض الاحاد
عن العام لا يوجب تجوز العام بالنسبة الى الباقي اجاب بانا لا نسلم ان العام كتكرير الاحاد فان تناول العام لجميع
افراده بطريق الظهور فيمكن اخراج البعض منه فاذا خص خرج بعض الافراد قطعا فيكون لفظ العام الذي
هو حقيقة في الجميع اريد به بعض الافراد فيكون قد اريد به بعض ما وضع له فيكون مجازا في الباقي بخلاف المكرر
فان كل واحد نص في مدلوله فاذا اخرج البعض بقي البعض الباقي مرادا به مدلوله كما كان قبل اخراج البعض فيكون
حقيقة قوله مسئلة العام المخصوص بمعلوم او بمجهول حجة فيما بقي حتى صحت معارضته بالقياس وتخصيصه
وبخبر الواحد الكرخي وابن ابان وابو ثور لا يبقى حجة مطلقا الا في الاستثناء بمعلوم وقيل حجة ان كان بمعلوم وقيل
ان كان بمجهول سقط واعتبر العموم البلخي حجة ان خص بمتصل ابو عبد الله البصري ان كان لفظ العموم منبئا

عنه قبل التخصيص كاقتلوا المشركين المنبئ عن الذمي والا فلا كالسارق لا ينبئ عن الحرز والنصاب عبد الجبار ان كان
قبل لا يفتقر الى بيان كالمشركين والا فلا كاقيموا الصلاة يفتقر الى بيان الشرعية قبل ان يخص بالحائض وقيل في
اقل الجمع لنا استدلال الصحابة بالعمومات بعد تخصيصها من غير نكير والقطع بانه اذا قال اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا
لا تكرمه فترك عصى ولانه كان متناولا قبل التخصيص والاصل بقاؤه واستدل لو لم يكن حجة بعده لكان دلالته عليه
قبله موقوفة على دلالته في الاخر واللازم باطل لانه ان عكس فدور والا فتحكم واجيب بالعكس ولا دور لان هذا توقف
معية لا توقف تقدم ٥ العام المخصوص سواء كان بمعلوم كما قال تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة
او بمجهول كما قال تعالى اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم حجة فيما ضرب به حتى صحت معارضة العام المخصوص بالقياس
وصح تخصيصه بالقياس وبخبر الواحد وقال ابو الحسن الكرخي وابن ابان وابو ثور لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصص
معلوما او مجهولا الا في الاستثناء بمعلوم وقيل العام المخصوص حجة ان كان المخصص بمعلوم وقيل ان كان المخصص
مجهول سقط دليل الخصوص واعتبر العموم وقال البلخي العام المخصص حجة ان حصل بدليل متصل كالشرط والصفة
والاستثناء وقال ابو عبد الله البصري ان كان المخصص لم يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام بان لا يكون المخصص
موجبا لتعلق الحكم بشرط لا ينبئ عنه ظاهر لفظ العام فهو حجة في الباقي بعد التخصيص كقوله تعالى اقتلوا المشركين
اذ اخص عنه الذمي فان قيام الدلالة على المنع من قتل اهل الذمة غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين وان
المخصص لم يكن موجبا لتعلق الحكم بشرط لا ينبئ عنه ظاهر لفظ العام فان لفظ المشركين منبئ عن الذمي وان
كان المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام واوجب تعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر لفظ العام فهو ليس بحجة كما
في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز ومقدار المسروق مانع من
تعلق الحكم بعموم السارق وموجب لتعلقه بشرط لا ينبئ عنه ظاهر اللفظ وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام
قبل التخصيص لا يفتقر الى بيان الشارع المقصود منه لكون معناه معلوما للمكلف فهو حجة في الباقي كقوله تعالى
اقتلوا المشركين المخصص باهل الذمة وان كان العام قبل التخصيص محتاجا الى بيان الشارع المقصود منه فليس بحجة
في الباقي كقوله تعالى اقيموا الصلاة فانه يفتقر الى بيان الصلاة الشرعية قبل ان يخص بالحائض وقيل العام
بعد التخصيص يكون حجة في اقل الجمع ولا يكون حجة فيما زاد على اقل الجمع واحتج المصنف على الاول بان الصحابة
استدلوا بالعمومات بعد التخصيص مطلقا وشاع وذاع من غير نكير من احد فيكون اجماعا منهم على ان
العام بعد التخصيص حجة مطلقا وايضا القطع حاصل بان السيد اذا قال لعبده اكرم بني تميم ولا تكرم فلانا
منهم فترك العبد اكرامهم عصى ولان العام كان متناولا قبل التخصيص للباقي وحجة فيه فانه قبل التخصيص مقتضيا
للحكم في كل واحد من افراده والباقي من جملة افراده والاصل بقاء الشيء على ما كان عليه فيكون حجة في الباقي
بعد التخصيص واستدل على الاول بدليل ضعيف هو انه لو لم يكن العام بعد التخصيص حجة في الباقي لكانت
دلالة العام على الباقي موقوفة على دلالته على البعض الاخر واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو لم يتوقف دلالته

على الباقي على دلالته على البعض الآخر المخرج لكان دلالته على الباقي متحققة بعد إخراج البعض بالمستثنى إذ لم
المانع فيكون حجة في الباقي إنما لا يعني بكونه حجة في الباقي إلا دلالته عليه وأما بطلان اللازم فلأنه لو كانت دلالته على الباقي
موقوفة على دلالته على البعض الآخر فإن توقف دلالته على البعض الآخر على الدلالة على الباقي يلزم الدور وإلا أي
وإن لم يتوقف دلالته على البعض الآخر على دلالته على الباقي يلزم التحكم لأن دلالة العام على جميع أفراده متساوية
أجيب بأنا نختار العكس وهو أن دلالته على البعض الآخر موقوفة على دلالته على الباقي ولا نلزم دور لأن توقف
كل واحد من الدلالتين على الأخرى توقف معية لا توقف تقدم فإن التوقف على معنيين توقف المعية توقف كل
واحد من معلولي علة واحدة على الآخر على معنى أنه لا ينفك كل منهما عن الآخر وهو لا يوجب الدور وتوقف
التقدم توقف المعلول على العلة وهو يوجب الدور **قوله** وفخر الإسلام المخصص شبه بالاستثناء حكما
من حيث بيان عدم دخول المخصوص فيه إذا لم يكن الاعتبار بنا وبالناسخ من حيث استقلال صيغته فوجب اعتبار جهتيه
فإذا كان مجهولا أجهل الباقي للتشبيه بالاستثناء فيمنع ثبوت الحكم فيما وراءه وسقط هو في نفسه باعتبار التشبيه بالناسخ
المجهول حيث لا يصلح دليلا فيبقى حكم العام ولا يبطل واحد منهما بالشك أي لا يسقط دليل الخصوص بالجهالة الأول ولا يخرج
صيغة العموم فيما وراءه عن كونها حجة بالشك وإذا كان معلوما صح تعليله باعتبار الصيغة فأوجب الجهالة لم
لعدم العلم بما يتعدى إليه التعليل وامتنع باعتبار شبه الاستثناء أنه بين أن المراد لم ما وراءه قطعا فاعتبار
الصيغة يخرج العام عن كونه حجة فيما بقي والحكم يوجبه فيه قطعا ولا يبطل كونه حجة بالشك فيثبت كونه حجة
موجبة للعمل دون العلم ه اعلم أن ما ذكره المصنف إذا هو الصحيح عند فخر الإسلام البزدوي واحتج علم
في أصوله بأن دليل الخصوص شبيه بالاستثناء بحكمه من حيث أنه يبين أن المراد إثبات الحكم فيما وراء
المخصوص وعدم دخول المخصوص إلا أن يكون رفع الحكم عن المخصوص بعد أن كان ثابتا وشرطه المقارنة ولا يكون
الأمعاريا حتى لو كان طارئا يجعل نسخا لا تخصيصا ولهذا اشتراط المقارنة إلا لتحقق شبهه بالاستثناء من حيث
أنه بيان معتبر وشبه الناسخ من حيث أنه كلام مستقل بنفسه مفيد للحكم وإن لم يتقدمه صيغة العام
وحكم الناسخ أنه لا يعمل في الأول إذا كان ما ساواه له مجهولا بل يسقط العمل به ولو كان معلوما يعمل به وحكم الاستثناء
أنه إذا كان مجهولا يوجب جهالة المستثنى منه وإن كان معلوما يبقى الباقي على ما كان قطعا فلم يجز إلحاق دليل
الخصوص بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه
لأن في الحاقه بأحدهما عينا إبطال شبه الآخر فوجب اعتبار جهته أي وجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من
الخصوص المعلوم ومن الخصوص المجهول بنظيرين في حكم كل هو الناسخ والاستثناء لأن الأصل فيما تردد بين
شيئين أخذ حظا معتبرا من كل واحد منهما أنه يعتبر بهما كالنعم لما أخذ حظا من الظاهر وحظا من
الباطن اعتبر بهما فكذلك ههنا يعتبر دليل الخصوص في المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم
وفي المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول أو الناسخ المجهول فإذا كان دليل الخصوص مجهولا أي مساويا للمجهول

عند السامع جهل الباقي بالنظر إلى حكمه هو بيان أنه لم يدخل هذا المجهول تحت العام للشبه بالاستثناء لما نعرف أن
المستثنى إذا كان مجهولا أوجب جهالة المستثنى منه فيمنع حكم الخصوص فيما وراءه وسقط هذا الدليل في نفسه باعتبار
الشبه بالناسخ المجهول حيث لا يصلح دليلا للالتباس أن الناسخ إذا كان مساويا للمجهول لا يعارض الأول بل يسقط
بنفسه فيبقى حكم العام على ما كان فصار العام مشتبها بالتردد بين البقاء والزوال بشبهه الاستثناء فيحتمل
الخصوص أو حيث زواله وشبه النسخ فيه أوجب بقاءه على ما كان ولا يبطل واحد منهما بالشك أي لا يسقط دليل الخصوص
لكونه مجهولا بالشك ولا يخرج صيغة العام فيما وراءه عن كونها حجة بالشك وإذا كان الخصوص معلوما صح تعليله
باعتبار الصيغة لأن الأصل في النصوص التعليل ودليل الخصوص نص قائم بنفسه منفصل عن الأول فيكون قابلا
للتعليل فيصير ما تناوله العلة التي تضمنها دليل الخصوص مخصوصا من الجملة التي دخلت تحت العام فأوجب
جهالة الباقي لعدم العلم بما يتعدى إليه التعليل أي لعدم العلم بما تناوله العلة التي تضمنها دليل الخصوص من
الجملة التي دخلت تحت العام وامتنع التعليل به باعتبار شبه الاستثناء فإن دليل الخصوص شبيه بالاستثناء
من حيث الحكم والاستثناء لا يقبل التعليل لأنه عدم إذ بالاستثناء يتبين أن المستثنى لم يدخل تحت الكلام وإن الكلم
حصل بما بقي لا أنه دخل ثم خرج بالاستثناء والعدم لا يقبل التعليل واحتمال التعليل باعتبار الصيغة يخرج العام
من أن يكون حجة فيما بقي باعتبار حكمه يبقى موجبا للحكم قطعا على عكس ما ذكر في المخصوص المجهول فلا يبطل
كونه حجة بالاحتمال والشك ولكن يمكن فيه شبهة فيثبت كونه موجبا للعمل دون العلم **قوله** الكرخي
إن كان مجهولا أجهل الباقي أو معلوما احتمل التعليل بخلاف الاستثناء بالمعلوم لأنه تكلم بالباقي وله عموم معلوم
ولأنه يصير مجازا في الباقي ومراد المتكلم لا نعلم إلا أنه فصار كالمجمل كالعام في غير محله ولأنه لو بقي حجة كان
فيما وراءه وهو مجاز فلا اجتماع من لفظ واحد قلت التعليل يورث شبهة لا تزيل الاحتجاج لما مر من الإجماع
ومنع المجازية على قول بعض أصحابنا وعلى اختيار ما والأخرج بها عن كونه حجة فيها شبهة والملازمة ممنوعة
وإنما يلزم أن يكون حجة لو كان مقطعته ه احتج أبو الحسن الكرخي بأنه إن كان المخصوص مجهولا أوجب تخصيصه
جهالة الباقي لأن أي فرد عين من الباقي إنما يوجب الكلام فيه يحتمل أن يكون المخصوص منه وهذا لأن دليل
الخصوص شبيه له دليل الاستثناء في الحكم وإن فارق الصيغة لأنه يبين أنه لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء
يبين أن المستثنى لم يدخل تحت المستثنى منه ولهذا عامة الأصوليين يجعلون الاستثناء من باب التخصيص ولهذا أيضا
لا يكون دليل الخصوص إلا مقارنا كالاستثناء حتى لو كان طارئا يكون دليل النسخ لا دليل الخصوص وإذا صار كالاستثناء
أوجب جهالة الباقي كاستثناء المجهول بأنه يوجب جهالة في المستثنى منه بالاتفاق حتى لو قال لفلان علي ألف
إلا شيئا وقف فيه إلى البيان وإذا صار مجهولا لم يصلح حجة بنفسه كالمجمل بل يجب التوقف فيه إلى أن يتبين المراد
وإن كان المخصوص معلوما احتمل التعليل لاستقلاله وإفادته بنفسه لأن الأصل في النصوص التعليل وعلى
تقدير التعليل لا نعلم أي قدر من الباقي يصير مخصوصا فوجب جهالة في الباقي أيضا وصار كما لو خصص منه

بعض معلوم وبعض مجهول بخلاف الاستثناء بالمعلوم لان الاستثناء تكلم بالباقي فلا يقبل التعليل لما مر فلا يوجب
المعلوم جهالة في الباقي فيبقى الباقي على ما كان قبله له عموم كما لو رفع من عشرة خمسة يبقى الباقي خمسة قطعا
ولان العام بعد التخصيص يصير مجازا في الباقي وجهة المجاز متعددة لانه استعمل على جموع كثيرة ويمتنع الحمل
على الكل لما فيه من تكثير جهات التجوز وليس حمله على احدها اولى من الحمل على غيرها اذ دلالة اللفظ عليها ومراد
المتكلم لا يعلم الا منه فصار كالمجمل كالعام في غير محله ولانه لو كان العام بعد التخصيص حجة كان حقيقة فيما وراء
التخصيص اي في الباقي بعد التخصيص واللازم باطل لان العام بعد التخصيص مجاز في الباقي ويمتنع اجتماع
الحقيقة والمجاز في لفظ واحد اجاب المصنف عن الاول بان التعليل يورث شبهة انه بدل الاحتجاج لما مر
الاجماع بل التعليل يورث شبهة بدليل العلم وعن الثاني لا نسلم انه يصير العام بعد التخصيص مجازا في الباقي
على قول بعض الاصحاب كما اشار اليه وعلى اختيارنا وان اخرج بالمجاز به عن كونه حجة فيها شبهة وعن الثالث بان
الملازمة ممنوعة فانه انما يلزم ان يكون العام بعد التخصيص حقيقة في الباقي لو كان حجة قطعية وهو ممنوع
قوله القائل بالتفصيل اما في المجهول فظاهر واما المعلوم فكالاستثناء فلم يتغير تناوله فيما عداه فلا تكلف
يحمل التعليل لا يوجب الجهالة ه قال القائل بالتفصيل وهو ان التخصيص ان كان بمعلوم فهو حجة وان كان
بمجهول يسقط حكم العموم اما في التخصيص بالمجهول فظاهر لان تخصيص العموم بدليل مستقل بمنزلة الاستثناء
لانه بين ان المراد به ما بعده وان القدر المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء وقد بين ان الاستثناء
بالمجهول يوجب التوقف الى البيان فكذا تخصيص المجهول اما المعلوم فكالاستثناء فلا يوجب خللا فيما عداه وكذلك
تخصيصه لا يوجب خللا فيه فلم يتغير تناوله فيما عداه فيبقى ما عداه على ما كان عليه قبله قطعا اجاب
المصنف بان التخصيص بالمعلوم يحتمل التعليل بخلاف الاستثناء بالمعلوم فانه لا يحتمل التعليل واذا كان محتملا
للتعليل جهل لان احتمال التعليل يوجب جهالة ما بقي قوله القائل بسقوط دليل الخصوص للجهالة
اشبه الناسخ لاستقلاله فلم يصلح دليلا اصلا واشبه الاستثناء بحكمه فوجب اعتباره في اثارة الشبهة ه
قال القائل بسقوط دليل الخصوص اذا كان مجهولا ان التخصيص لا يكون الا بدليل مستقل مستقل بنفسه متناول
بعض ما يتناوله العام على خلاف موجبه بحيث لو تاخر كان ناسخا فاذا كان مقارنا كان بيانا واذا كان كذلك لم يتغير
به صيغة الكلام الاول اذا كان المخصص مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل كما في النسخ
فانه لو طرأ المجمل على الظاهر ناسخا لم يثبت النسخ حتى يتبين المراد وقد بينا ان العام موجب للحكم فيما تناوله
قطعا مثل الخاص فيما يتناوله فاذا لم يثبت المعارض لكون المعارض مجهولا سقط دليل الخصوص
وبقي حكم العام على ما كان في جميع ما تناوله وهذا بخلاف الاستثناء فانه داخل على صيغة الكلام وصار
غير له وصف قائم بالاول لعدم انفصاله عنه وعدم استقلاله بنفسه ولهذا لا يستقيم بدون اصل
الكلام فاذا كان داخلا على صيغة الكلام واعتبر الاستثناء مع المستثنى منه كلاما واحدا اوجب الجهالة في

الجهالة في الاستثناء جهالة في المستثنى منه فيصير الاصل مجهولا مجملا فلا يجب العمل به قبل البيان اجاب المصنف بان
دليل الخصوص اشبه الاستثناء بحكمه فوجب اعتبار دليل الخصوص في اثارة الشبهة قوله القائل بان اقل الجمع
هو متيقن والباقي مشكوك فيه ممنوع اذا كان معلوما بما سبق من الادلة ه قال القائل بان العام بعد التخصيص حجة
في اقل الجمع ان اقل الجمع هو متيقن قطعا لان بقاءه معلوم وما بقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه فيطرح المشكوك ويعمل
المقطوع اجاب بانا لا نسلم ان الباقي بعد التخصيص مشكوك بقاؤه مع ما سبق من الادلة على كون الباقي مجازا مشهورا موجبا
للعمل قوله نشبه الفرق بين المخصوص وبين خبر الواحد في جواز المعارضة بالقياس في الاول دون الثاني ان الناسخ
المعلوم المعلل اذا ورد في بعض ما تناوله النص معارض له لا يثبت عدم الدخول فلا يتبع تعليل والا يلزم
معارضة الرأي للنص فيبقى فيما وراءه حجة قطعية والمخصص المعلوم بين غير معارض فاحتمل التعليل فاوجب
الجهالة واحتمل عدمها لعدمه فوقع الشك في اصل الدليل وبابه القياس فيصح معارضته اما خبر الواحد فمقطوع
باصله والشك في الطريق فلم يتساويا ه يريد ان يفرق بين الخصوص المعلوم بين خبر الواحد في جواز معارضة
المخصوص المعلوم بالقياس وعدم جواز معارضة خبر الواحد بالقياس والفرق بينهما ان الناسخ المعلوم المعلل اذا
ورد في بعض ما تناوله النص العام معارض للنص العام لا يثبت عدم دخول البعض الذي تناوله الناسخ في
العام لان الناسخ انما يعمل على طريق المعارضة لا على طريق بيان انه لم يدخل تحت صيغة العموم فلا يحتمل الناسخ
التعليل لانه لو احتمل الناسخ التعليل لزم معارضة القياس والرأي للنص وذلك لا يجوز لانه حينئذ يصير العلة في
الناسخ معارضة للنص العام واللازم باطل فان شرط صحة التعليل ان لا يكون العلة معارضة للنص فلا يتبع
تعليل الناسخ فلم يتغير ما بقي عما كان عليه فيبقى النص العام حجة قطعية فيما وراء الناسخ والمخصص المعلوم يبين
عدم دخول ما تناوله في النص العام لا معارضا للنص العام فاحتمل التعليل لانه حينئذ لم يلزم معارضة القياس للنص
للنص لان التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو ان لا يدخل تحت الجملة فلا يصير العلة معارضة للنص
فاوجب احتمال التعليل جهالة ما بقي لان النص الخاص لما كان معلولا ثبت احتمال التعدي فيما بقي واحتمل عدم
جهالة ما بقي لعدم تعليل المخصص لان دليل الخصوص من حيث كونه مبينا عدم الدخول يشابه الاستثناء وذلك
مانع من التعليل لكن كونه مستبدا اوجب صحة التعليل وثبت الاحتمال فوقع الشك في اصل الدليل انه لم يتناول
فشابه القياس فان القياس في اصله شبهة من حيث انه يحتمل ان لا يكون موجبا فاستقام ان يعارضه القياس اما
خبر الواحد فمقطوع به باصله وانما وقع الشك في طريقه والشبهة في الطريق لا تبطل اصله فلا استواء بين خبر الواحد
والقياس فلم يصح ان يعارضه القياس قوله ونظير الاستثناء اذا باع عبدا وحرا بثمن واحد
بطل لعدم دخول الحر فكان بمعنى العبد بحصته ابتداء كما لو باعه بحصته من الالف يقسم على قيمته وعلى الحر ونظير
النسخ اذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم او ظهر مكاتبا او مدبرا او مستحقا صح في الباقي بحصته للدخول
ثم الخروج ونظير التخصيص اذا باعهما بالف هو بالخيار في احدهما لم يصح حتى يبين من فيه الخيار وقدر ثمنه الا بالخيار

لا يمنع الدخول في الايجاب فيمنعه في الحكم فهو في السبب كالنسخ وفي الاستثناء قوله لما ذكر الفرق بين الاستثناء المحض
والنسخ المحض وما اخذ حظا منهما ذكر فروعا هي مسائل يظهر بها اما نظير الاستثناء فهو ما اذا باع عبدا وحرا
بثمن واحد بطل البيع اصلا لان احدهما وهو الحر لم يدخل في البيع لان دخول الشيء في البيع بصفة المالية والتقوم وذلك
لا يوجد في الحر فلو جاز البيع في العبد والحر جاز بحصة العبد من الثمن بان يقسم الثمن على قيمة العبد وقيمة الحر على
فرض كونه مالا متقوما والبيع بالحصة لا ينعقد ابتداء يعني بالجهالة كما لو باع العبد بحصته من الف يقسم على
قيمته وقيمة عبد اخر فانه لا يجوز للجهالة كذا هنا وهذا نظير الاستثناء من حيث ان الحر لم يدخل في البيع اصلا
وان البيع ورد على العبد كما ان المستثنى لا يدخل تحت المستثنى منه وان الكلام صار تكلما بالباقي بعد الثنيا واما
نظير النسخ فهو ما اذا باع عبدين ومات احدهما قبل التسليم او ظهر ان احدهما كان مكاتبا او مدبرا او مستحقا
صح البيع في الباقي بحصته من الثمن لدخول كل واحد منهما في البيع لان دخول الادمي في البيع باعتبار الرق والتقوم
وذلك موجود فيهما ثم خروج احدهما عن البيع بعد ما تناول الايجاب اياه ضرورة عدم الحكم وهو ثبوت الملك
للمشتري اما في الميت والمستحق فظاهر واما في المدبر والمكاتب فصيانة لحق العتق عليهما فهذا نظير النسخ للخروج
بعد الدخول يعني البيع صحيح في الاول والجهالة بامر عارض لان الثمن كله كان معلوما وقت البيع وجهالة الثمن
بامر عارض لا يوجب الفساد واما نظير التخصيص فهو ما اذا باع عبدين بالف على ان البائع بالخيار في احدهما
لم يصح البيع حتى يعين من فيه الخيار ويسمي ثمنه وكذا اذا فصل الثمن ولم يعين من فيه الخيار او اجمل الثمن وعين
من فيه الخيار لم يصح البيع اما في الصورة الاولى فلجهالة المبيع لانه اذا شرط الخيار في احدهما لا بعينه لم يلزم العقد
في الاخر وهو مجهول فلم يملك لان شرط الخيار في المجهول ابتداء ولجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت في الذي لا خيار فيه ثبت
بحصته من الثمن ابتداء وهو مجهول وجهالة الثمن تمنع صحة العقد واما في الصورة الثانية فلجهالة المبيع واما في
الصورة الثالثة فلجهالة الثمن وهذا نظير التخصيص لان الخيار لا يمنع الدخول في الايجاب ولا يمنع السبب عن
الانعقاد ويمنع ثبوت الحكم فالخيار في السبب كالنسخ من حيث انه لا يمنع السبب عن الانعقاد بل يرفعه بعد الثبوت
وفي الحكم كالاستثناء من حيث انه يمنع الحكم عن الثبوت اصلا فاذا اجتمع الجهتان وجب العمل بهما فصار نظير
دليل الخصوص لاجتماع شبه الاستثناء وشبه النسخ قوله مسئلة اذا ورد الخطاب غير مستقل فهو تابع
للسؤال مخصص به كبلى في جواب الست عند كل الفريق ونعم في اجاء في اكان كذا وان استقل فان كان عاما اعتبر عمومه
سواء ورد على سبب خاص مع السؤال كقوله لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا او لا معه كقوله لما مر
بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر خلافا للشافعي فيهما واذا اخرج مخرج الجواب اختص به كقوله في جواب
تغد عندي ان تغديت فعبدي حر واذا زاد عليه كما لو قال اليوم ولو خص صدوح بانه لنا ان الصحابة استدلوا
على التعميم مع الاسباب الخاصة من غير نكير كاية السرقة وسببها المجن او رداء صفوان واية الظهار
وهي في سلمة بن صخر واللعان وهي في هلال بن امية وغيرها فكان اجماعا ولان اللفظ عام بوضعه والحكم تابع

للفظ قالوا لو كان عاما لم ينقل السبب لعدم الفائدة قلنا فائدته منع تخصيصه والاطلاع على اسباب التنزيل والاخبار
قالوا لو عم لم يطابق قلنا طابق وزاد قالوا لو عم لكان الحكم بعدم اخراج السبب مع جوازه في غيره تحكما لعدم
ظهوره في السبب قلنا نص في السبب بقرينة خارجية وهي ورود الخطاب بيانا له قوله اذا ورد خطاب جوابا
لسؤال سائل خارج الى الجواب فالجواب الوارد اذا خلا اما ان يكون غير مستقل بنفسه دون السؤال او مستقلا
فان كان الجواب غير مستقل فهو تابع للسؤال في عمومه وخصوصه مخصص به كبلى في جواب الست عند الكل ونعم
في اكان كذا اما في العموم فمثل ما اذا سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم
فقال فلا اذن فان السؤال لما لم يكن مختصا بواحد من المجلس لم يكن الجواب ايضا مختصا بواحد منهم واما في الخصوص
فمثل ما اذا سال سائل توضات بماء البحر فقال له يجزيك وان استقل الجواب على معنى انه لو قطع النظر عن
السؤال لكان كلاما تاما في فهم المقصود فان كان عاما اعتبر عمومه ولا يلتفت الى خصوص السبب سواء ورد الجواب على سبب خاص
مقرون بسؤال سائل كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء فان الحديث عام وارد على سبب
خاص مقرونا بسؤال او على سبب خاص غير مقرون بسؤال سائل كقوله صلعم لما مر بشاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد
طهر وقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه خلافه في المسئلتين وهما انه في صورة الاستقلال تابع للسؤال في الخصوص وفي
هذه الصورة اعتبر عمومه واذا اخرج الخطاب الوارد مخرج الجواب اختص بالسؤال كقوله في جواب تغد عندي
ان تغديت فعبدي حر حتى لا يحنث بتغديه عند غيره واذا زاد عليه كما لو قال في جواب تغد عندي ان تغديت اليوم
فعبدي حر حتى يحصل الحنث بتغديه عند غيره ولو خصص صدوح بانه لا احتج المصنف على ان العام الوارد
على سبب خاص يعتبر عمومه بوجهين احدهما ان الصحابة استدلوا على تعميم العمومات الواردة مع الاسباب
الخاصة من غير نكير كاية السرقة فانهم استدلوا بها وهي واردة على سبب خاص فان سببها سرقة المجن
او سرقة رداء صفوان وكاية الظهار فانها واردة في سلمة بن صخر وكاية اللعان فانها نزلت في هلال بن
امية وغير ذلك من الايات الواردة على اسباب خاصة وهذه الاسباب الا انه شاعت وما انكر احد
فيكون ذلك اجماعا على ان العام الوارد على سبب خاص معتبر عمومه الثاني ان اللفظ عام باعتبار وضعه وهو
مقتض للعموم وخصوص السبب لا يعارضه فان الحكم تابع للفظ لا للسبب فان الشارع اذا صرح بان يقال تمسكوا
بهذا اللفظ العام على العموم وان كان سببه خاصا لم يلزم منه تناقض فصح التمسك به في العموم بالمقتضي السالم
عن المعارض احتج القائلون بان العام الوارد على سبب خاص لا يكون عاما بثلثة وجوه الاول لو كان العام
الوارد على سبب خاص عاما لم ينقل سببه واللازم باطل بيان الملازمة انه حينئذ لم يكن لنقل السبب فائدة
لان فائدة ذكر السبب ان يخصص العام به اجاب بان فائدته منع تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لانه حينئذ
يصير السبب بمنزلة المنصوص والمنصوص لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد وبان فائدته الاطلاع على اسباب
التنزيل والاخبار الثاني لو عم العام الوارد على سبب خاص لم يطابق الجواب السؤال لان السؤال خاص

والجواب عام والمطابقة بين السؤال والجواب شرط. أجاب بأن الجواب طابق السؤال وزاد، وأن المطابق ببيان
معنى السؤال وحكمه، وقد حصل المطابقة بهذا المعنى. الثالث: لو عم العام الوارد على سبب خاص لكان الحكم بعدم
إخراج السبب مع جواز إخراج غير السبب تحكما؛ لأن السبب فرد من أفراد العام، ودلالة العام على السبب في الظهور
وعدمه كدلالته على غير السبب من الأفراد، وكما صح إخراج غير السبب من الأفراد صح إخراج السبب، فالحكم
بعدم الجواز في السبب والجواز في غيره تحكم. أجاب بأنا لا نسلم أن دلالة العام على السبب كدلالته على غير السبب
فإن العام بالنسبة إلى السبب نص؛ لأن دخول السبب الذي ورد فيه العام قطعي، فيكون العام نصا في السبب بقرينة
خارجية وهي ورود العام بسببه. قوله: مسألة: نقل قول الصحابي قضى بالشفعة للجار يعم كل جار خلافا
للأكثرين. لنا: عدل عارف باللغة والمعنى، فالظاهر أنه لم ينقل العموم إلا بعد ظهوره أو القطع به، والظن تصديقه
موجب اتباعه. قالوا: يحتمل جارا خاصا، أو سمع صيغة خاصة ليست عامة فتوهم العموم، والحجة في المحكي لا الحكاية.
قلنا: خلاف الظاهر. ش: إذا وقع في لفظ الصحابي عام بطريق الإخبار عن حكم صدر عن الرسول مثل
قول الصحابي رضي الله عنهم: قضى رسول الله بالشفعة للجار، يعم كل جار خلافا للأكثرين. واحتج المصنف على عمومه بأن
الصحابي عدل عارف بصيغة العموم وغيرها من اللغة وبالمعنى، والظاهر أنه لم ينقل العموم إلا بعد ظهور العموم
أو القطع به، فإن الظن حاصل بصدقه موجب لاتباعه. فتمسك الأكثرون وقالوا: دخول اللام في الجار كما يحتمل
العموم والاستغراق يحتمل الخصوص والعهد، فيحتمل جارا خاصا، ومع هذا الاحتمال لا يقتضي العموم. وأيضا
يحتمل أن يكون الصحابي سمع صيغة خاصة ليست عامة فتوهم عمومها فذكر بصيغة عامة، فلا يكون حجة؛ لأن قول
الصحابي حكاية قضاء رسول الله؛ لأن الحجة هي المحكية لا الحكاية. أجاب بأن الاحتمالين المذكورين خلاف الظاهر
لأن اللام للاستغراق، وحمله على العهد خلاف الظاهر، والصحابي عدل عارف بأحكام اللغة، فاحتمال توهم العموم
فيما ليس بعام منه خلاف الظاهر. قوله: مسألة: مثل لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده، معناه بكافر
فيقتضي العموم. لنا: لو لم يقدر شيء امتنع قتله مطلقا، فوجب تقدير الأول للقرينة فيعم الأندلسي. قالوا:
التقدير خلاف الأصل. قلنا: ثابت بما ذكرنا من الدليل. قالوا: لو كان لوجب صحة الرجعة في البائن لقوله: وبعولتهن
لعود الضمير إلى المطلقات. قلنا: لولا الصارف. قالوا: لكان ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه يوم الجمعة.
قلنا: التزم ظاهرا، أو الفرق بعدم امتناع ضربه في غير الجمعة. ش: إذا عطف جملة على جملة أخرى والجملة
المعطوفة لا يستقيم معناها إلا بتقدير، وكان في الجملة المعطوف عليها لفظ لو قدر ذلك اللفظ في الجملة
الثانية استقام معناها، وجب تقديره فيها، وحينئذ يكون حكم ذلك اللفظ في المحلين من حيث العموم والخصوص
واحدا، إلا إذا دل دليل على خصوص الثانية فقط، فحينئذ يتعين الخصوص في الثانية فقط. مثل قوله صلى الله عليه وسلم:
لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده، فإنه يقدر بكافر في الجملة المعطوفة، وهو قوله عليه السلام: ولا ذو
عهد في عهده، وحينئذ يقتضي عمومه فيها، الأندلسي. واحتج المصنف عليه بأنه لو لم يقدر شيء في الجملة المعطوفة

امتنع قتل ذي عهد مطلقا، واللازم باطل؛ لأنه يقتضي الجملة بالاتفاق، وإذا لا بد من تقدير شيء، والمقدر إما أن
يكون بكافر أو غيره، والثاني مدفوع لعدم القرينة، فيتعين الأول لتحقق القرينة، فيقدر بكافر في الجملة المعطوفة، إلا إذا
اقتضى دليل خصوصه فيخص حينئذ. ولقائل أن يقول: لا نسلم أنه لو لم يقدر شيء لزم حرمة قتله مطلقا؛ فإن حرمة القتل
معلقة بوصف العهد، فإذا انتفى انتفت. وأيضا لا نسلم أنه يمتنع قتله مطلقا، فإنه يجوز أن يختص بقوله تعالى: ولكم
في القصاص حياة، وقوله تعالى: كتب عليكم القصاص. ولئن سلم أنه يجب أن يقدر شيء، فلا نسلم أنه يجب أن يقدر بكافر، وقوله
إن غيره مدفوع لعدم القرينة قلنا ممنوع؛ فإن قوله: ولا ذو عهد في عهده قرينة مشعرة بقولنا: ما دام في عهده، فيقدر
ذلك فيكون معناه: ولا يقتل ذو عهد ما دام في عهده. وإذا لم يجب أن يقدر بكافر لم يتحقق موافقة المعطوف للمعطوف عليه في
العموم والخصوص. القائلون بأنه لا يلزم أن يكون حكم ذلك في المحلين من حيث العموم والخصوص واحدا احتجوا بوجوه: الأول أنه إنما
يلزم ذلك لو كان حكم ذلك اللفظ مقدرا في الجملة المعطوفة، وهو ممنوع؛ فإن التقدير خلاف الأصل. أجاب بأنه ثابت بالدليل الذي
ذكرناه، فيجب خلاف الأصل إذا ساق الدليل إليه. الثاني: لو كان حكم ذلك اللفظ في المحلين من حيث العموم والخصوص واحدا
لوجب صحة الرجعة في البائن، واللازم باطل بالاتفاق. بيان الملازمة أنه حينئذ يجب صحة الرجعة لقوله تعالى: وبعولتهن؛ لأن
ضمير بعولتهن يرجع إلى المطلقات، وهي تعم الرجعية والبائن. أجاب بأنه لولا الصارف لتحقق عود الضمير في بعولتهن إلى
المطلقات؛ لأن المقتضي للعموم متحقق، لكن الصارف وهو المخصص متحقق في الجملة الثانية دون الأولى، فوجب القول بالخصوص
في الثانية دون الأولى. الثالث: لو كان التقدير المذكور في الحديث واجبا لكان ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا معناه وعمرا
يوم الجمعة، واللازم باطل، فإن النحاة منعوا تقدير يوم الجمعة بالنسبة إلى عمرو. أجاب بأنا نسلم الملازمة ونمنع
بطلان اللازم، فإن تقدير يوم الجمعة بعد عمرو ظاهر، وبأنا لا نسلم بطلان اللازم ومع الملازمة بالفرق بين الصورتين
فإن عدم تقدير بكافر في الجملة الثانية يفضي إلى امتناع قتله مطلقا، وهو خلاف الإجماع، وعدم تقدير يوم الجمعة
بعد عمرو لا يفضي إلى المحذور، إذ لا يمتنع ضربه في غير يوم الجمعة. قوله: مثل لئن أشركت خطاب للأمة إلا بدليل
يخصه. وبعض الشافعية: إلا بدليل يعمهم. لنا: فهم أهل اللغة من الأمر للأمير بالركوب لكسر العدو وشن الغارة
أنه أمر لأتباعه معه. وأيضا: يا أيها النبي إذا طلقتم، ولولا أنه لهم لما صح إضمارهم. وأيضا: زوجناكها لكيلا يكون على
المؤمنين، وخالصة لك، لم يحتج للتعليل. وأيضا لما كان لتخصيصه عليه السلام ببعض الأحكام كالخالصة لك ونافلة لك
فائدة. قالوا: القطع بأن المفرد لا يتناول غيره لغة، وإلا لزم أن يعم خطاب المولى لبعض عبيده الجميع. قلنا:
لا ندعي التناول مطابقة بل بنص الفهم لغة. ش: إذا ورد خطاب خاص بالرسول صلعم مثل لئن أشركت ليحبطن
عملك يعم الأمة إلا بدليل يخص النبي صلى الله عليه وسلم، خلافا لبعض أصحاب الشافعي، فإنه لا يعم الأمة إلا بدليل يعمهم. واحتج
المصنف على الأول بأنه إذا قيل لمن له منصب يقتدي عليه قوم كالأمير بالنسبة إلى أجناده: اركب لكسر العدو
وشن الغارة عليه، فهم أهل اللغة من الأمر للأمير بالركوب لكسر العدو وشن الغارة أنه أمر لأتباعه معه. والنبي
صلعم ثبت كونه قدوة للأمة، فإذا أمر الله تعالى شيئا فهم أنه مأمور مع أمته إلا إذا دل الدليل فيه على الفرق. وأيضا قوله تعالى

يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت فطلقهن في ذلك يدل على ان خطابه خطاب الامة
ولولا ان خطابه يعم امته لما صح اضمار الامة وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على
المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا اخبر انه انما اباحه ذلك ليكون مباحا للامة ولو كانت
الاباحة خاصة به لما انتفى الحرج عن الامة فلم يصح تعليل نفي الحرج عن الامة به وايضا فقد ورد الخطاب
بتخصيص النبي صلى الله عليه وسلم بالاحكام دون امته كقوله تعالى وامراة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي
ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين وكقوله ومن الليل فتهجد به نافلة لك ولو لم يكن الخطاب المطلق له
خطابا للامة بل خاصا لما كان لتخصيص النبي صلعم ببعض الاحكام فائدة القائلون بان خطاب النبي لا يعم امته قالوا
نقطع بان خطاب المفرد لا يتناول غيره لغة والا يلزم ان يكون خطاب المولى لبعض عبيده خطاب الجميع اجاب
بانا لا ندعي ان خطاب المفرد يتناول الجميع في جميع الصور لغة بل ندعي ان خطاب المفرد في صورة يكون
ذلك المفرد مقدم الجمع والخطاب المفرد فيما يحمل الموافقة يعم العموم لغة من غير تعسف بالمطابقة قوله
خطابه لواحد من الامة لا يعم الا بدليل والحنابلة عكسه لنا ان المفرد وضعا لا يتناول غيره والفرق بين هذه
والتي قبلها ان الاول متبع فعمم الاتباع وهذا متبع وايضا لو كان لما كان في قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة
قالوا لو خص لم يكن مبعوثا الى الكل قلنا ممنوع فان معناه ان يعرف كلا ما يختص به والا يلزم شركة الكل في
الكل قالوا لو لم يكن لما صدق حكمي على الواحد قلنا استفيد من هذا الخبر الا ان حكمه على الواحد عين حكمه على الجماعة
للتفاوت قطعا قالوا الاجماع من الصحابة ان حكمه على الواحد حكم على الكل قلنا بدليل خارجي قالوا لو لم يكن
لتخصيص المخاطب بجزئية فائدة قلنا الفائدة قطع الحاق الغير ش خطاب النبي صلعم لواحد من امته لا يعم
غيره من الامة الا بدليل والحنابلة عكسه اي قالوا خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لواحد من امته يعم غيره الا بدليل
فارق بينه وبين غيره واحتج المصنف على الاول بانا نقطع بان الخطاب الموضوع للمفرد لا يتناول غيره
والفرق بين هذه المسئلة والمسئلة التي قبلها ان ~~الرسول~~ ان الاول الذي وجه خطابه في الاولى متبع فعمم اتباعه
والمفرد في هذه المسئلة متبع فلا يعم من خطابه خطاب متبع اخر وبانه لو كان خطابه لواحد عاما له ولغيره
لم يكن لقوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فائدة لانه يكون هذه الفائدة حينئذ مستفادة من الخطاب المتعلق
بالواحد احتج الحنابلة بوجوه الاول لو خص الواحد بالحكم لم يكن النبي عليه السلام مبعوثا الى الكل واللازم باطل لقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس اجاب بان الملازمة ممنوعة فان معنى بعثته الى الكل ان يعرف كل واحد ما يختص به
من الاحكام لا شركة كل الامة في كل الاحكام الثاني انه لو لم يكن خطاب النبي عليه السلام لواحد عاما له ولغيره لما صدق قوله
صلى الله عليه وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واللازم باطل قطعا اجاب بانه استفيد من هذا الخبر ان حكم
الجماعة حكم الواحد لا ان حكم النبي صلعم على الواحد عين حكمه على الجماعة للتغاير بينهما قطعا الثالث الاجماع
من الصحابة ان حكم النبي صلعم على الواحد من امته حكم على كل الامة فانهم حكموا على الامة بحكم الرسول على واحد

بحكمهم بوجوب الرجم على كل ان يحصن بحكمه بما عز في الزنا وحكمهم بوجوب قطع كل سارق بقطع سارق المجن ولولا ان
خطاب الواحد عامة له ولغيره لم يحكموا كذلك اجاب حكموا على الامة بمثل حكم الرسول صلى الله عليه وسلم على واحد بدليل
خارجي وهو تساوي غير ذلك الواحد له في المعنى الموجب للحكم الرابع لو لم يعم خطابه عليه السلام لواحد اياه وغيره لم يكن
لتخصيص المخاطب ح لذلك الواحد المخاطب فائدة واللازم باطل فان النبي صلى الله عليه وسلم خص خزيمة بقبول شهادته وحده بيان
الملازمة انه اذا لم يكن عاما لم يكن الحكم ثابتا بالنسبة الى غيره فلم يحتج الى نفي ذلك الغير اجاب بان فائدته قطع
الحاق الغير بالمخاطب بالقياس عليه قوله مثل جمع الرجال لا يتناول النساء ولا بالعكس اتفاقا ويدخل الجمع في الناس
اتفاقا واختلف في مثل المسلمين وفعلوا مما يغلب فيه المذكر فالاكثر لا يدخل النساء ظاهرا واكثر اصحابنا والحنابلة
يدخلن تبعا وبعضهم والشافعي لا يدخلن الا بدليل لنا ان الشركة في الاحكام لظاهر الخطاب ح لسبيل الدخول وايضا
اهل اللغة غلبوا المذكر اتفاقا وفي اهبطوا منها خطاب لادم وحواء وابليس وايضا لولا الدخول لما استهجن انتم
امنون ونساؤكم امنات قالوا لو دخلن لما حسن ان المسلمين والمسلمات قلنا تاكيد وتنصيص قالوا قالت ام سلمة
ما نرى ذكر الله تعالى الا الرجال فنزل ان فتفتح كرهن مطلقا ولو دخلن لم يصدق ولم يصح تقريره قلنا ارادت
ذكرهن مقصودا لا تبعا تبرئتها نفي الا ان الشركة في الاحكام دليل دخولهن تبعا فليس النفي مطلقا فنصدق
الفرق جمع التقرير على مرادها ش اتفق العلماء على ان الجمع الخاص بالرجال كالرجال لا يتناول النساء وان الجمع الخاص
بالنساء كالنساء لا يتناول الرجال وعلى ان الجمع الذي لم يغلب فيه المذكر على المؤنث كالناس يدخل الجمع فيه واختلفوا
في الجمع الذي ظهرت فيه علامة المذكر مثل المسلمين والمؤمنين في مثل الواو في فعلوا مما يغلب فيه المذكر فالاكثر على انه
لا يدخل فيه النساء ظاهرا واكثر اصحاب ابي حنيفة والحنابلة على ان النساء يدخلن تبعا ووافق بعض اصحابنا الحنفية
الشافعي ان النساء لا يدخلن فيه الا بدليل واحتج المصنف على ان النساء يدخلن تبعا بانه لو لم يكن جمع المذكر متناولا
للنساء لما شارك النساء الرجال في الاحكام لان اكثر الاحكام بخطاب المذكرين واللازم باطل بالاتفاق فالشركة في الاحكام
لظاهر الخطاب ح لسبيل دخول النساء في جمع الرجال وايضا المعروف من عادة اهل اللغة تغليب الذكور على الاناث
اذا اجتمعوا اتفاقا ولهذا يقال للنساء اذا تمحضن ادخلن وان كان معهن رجل ادخلوا وقوله تعالى اهبطوا منها
خطاب لادم وحواء وابليس وايضا انه يستهجن من العربي ان يقول لاهل حلة او قرية انتم امنون ونساؤكم امنات
لحصول الامن للنساء بقوله انتم امنون ولولا دخولهن في قوله انتم امنون لما استهجن انتم امنون ونساؤكم امنات
القائلون بان النساء لا يدخلن في جمع الرجال احتجوا بوجهين الاول لو دخلن في جمع الرجال لما حسن قوله ان المسلمين
والمسلمات لانه لعدم فائدة المسلمات في عطف جموع المؤنث حينئذ واللازم باطل قطعا اجاب المصنف بمنع
الملازمة ومنع دليلها فان فائدة ذكرها تاكيد وتنصيص وهما من العوائد المستحسنة في البلاغة والفصاحة الثاني
ما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فنزل ان المسلمين والمسلمات
الاية فنفت ام سلمة ذكرهن مطلقا ولو دخلن لم يصدق لم يصح سؤالها ولم يصح تقرير سؤالها لكن الرسول

فدر سوالها اجاب المصنف بان ام سلمة ارادت ذكرهن مقصودا لا تبعا تشريفا لهن في الا تشرك النساء للرجال
٤٣٢ في الاحكام دليل دخولهن في جمع الرجال تبعا فليس نفي ام سلمة ذكرهن مطلقا بل نفي ذكرهن على سبيل الافراد فصدق
نفيها وصح تقرير النبي صلعم لما قالت على وفق مرادها **قوله** مسئلة من الشرطية تعم المذكر والمؤنث لنا لو قال من
دخل داري فاكرمه او فهو حر فترك من دخل من النساء حالف ولو دخلن عتقن في الاصل الحقيقة قالوا القرينة دخول الدار كالزائر ايضا
الاكرام قلنا ولو قال فاهنه الجد الحكم **ش** الاكثر على ان الالفاظ العامة التي لم يظهر فيها علامة تذكير يعم بها المذكر و
المؤنث نحو المذكر والمؤنث مثل من الشرطية والدليل عليه انه لو قال السيد لعبده من دخل داري فاكرمه فترك
العبد الاكرام من النساء اللاتي دخلن يعد حالفا واستحق اللوم وكذا لو قال من لم اماء من دخل داري فهو حر عتقن بالدخول
والاصل في كل ما يفهم من اللفظ ان يكون حقيقة فيه لا قالوا التعميم انما فهم من قرينة الحال وهي ما جرت به العادة
مقابلة الداخل في دار الانسان الحلول في منزله بالاكرام كالزائر يستحق الاكرام فكان ذلك من باب المجاز اجاب المصنف
بان هذا ليس بشيء لانه لو قال من دخل داري فاهنه الجد الحكم اي يعم العموم ايضا وان كان على خلاف القرينة
المذكورة **قوله** مسئلة الخطاب بالناس والمؤمنين يعم الحر والعبد وقيل يختص بالاحرار ابو بكر الرازي يعم ان كان
لحق الله لنا انه من الناس والمؤمنين حقيقة فوجب الشمول قالوا مال قلنا مكلف بالاجماع قالوا ثبت ان منافعه لمولاه
فلو خوطب بصرفها الى غيره تناقض قلنا في غير وقت العبادات المضايقة لا نسلمها فلا تناقض قالوا ثبت تخصيصه ببعض
تخصيصه لا تسقط الله وافعاله دالة على نمو عن النوافل قلنا لو كان كذلك لما تقدم حق الله بالخطاب الخاص
والثاني معارض بالفرائض **ش** الخطاب الوارد بلفظ عام مثل الناس والمؤمنين يعم الحر والعبد عند الاكثر وقيل يختص
بالاحرار وقال ابو بكر الرازي ان كان الخطاب بالعمومات لحق الله يشمل العبد وان كان لحق الادمي فلا احتج المصنف
على الاول بان العبد من الناس والمؤمنين قطعا ولا مانع عندهم من الدخول فيجب دخولهم فيها المانعون من الدخول احتجوا
بوجوه الاول ان العبد مال فيكون بمنزلة البهائم فلا يكون داخلا في عموم الخطاب الشارع كالبهائم اجاب عنه
بان كون العبد مالا لا يخرجه عن جنس المكلفين الى جنس البهائم والا لما توجه نحوه التكليف بالخطاب الخاص بالصلوة والصوم
ونحوه وهو مكلف بها بالاجماع الثاني انه ثبت بالدلائل القطعية صرف منافع العبد الى مولاه فلو خوطب العبد
بصرف تلك المنافع الى غير السيد لزم التناقض اجاب بانه يصرف منافع العبد الى السيد في غير وقت تضايق
العبادات المامور بها لا نسلمها فلا تناقض لانه حينئذ يكون منافعه في غير وقت تضايق العبادات للسيد وفي وقت
تضايق العبادات مصروفة الى غيره فلا تناقض الثالث ان حق السيد يقتضي تخصيص العبد عن العمومات لانه
صالح للتخصيص من حيث انه مكلف يشتغل بجميع اوقاته بخدمة السيد من جهة الشرع وحق السيد مقدم على حق الله تعالى
لان حق الله على المساهلة لاستغنائه تعالى فانه لا يتضرر بفوات حقه ولا ينتفع بحصوله وحق السيد على المضايقة
لافتقاره فانه ينتفع بحصوله ويتضرر بفواته وان السيد يتمكن من ان يمنع العبد عن النوافل فدل على ان حق السيد
مقدم على حق الله تعالى اجاب بانه لو كان حق السيد مقدما على حق الله تعالى مطلقا لم يقدم حق الله تعالى فيما وجب

على العبد بالخطاب الخاص به لكن حق الله تعالى مقدم فيه بالاجماع والثاني وهو ان السيد يتمكن من منعه من النوافل معارض
بالفرائض فانه غير متمكن من منعه من الفرائض فان اوجب تمكنه من النفل ترجيح جانب حق السيد فعدم تمكنه اوجب
من منعه من الفرائض ترجيح جانب حق الله **قوله** يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يعم الرسول عند الاكثرين
الحليمي الا ان يكون معه قل وقيل لا يعم لنا انه منهم حقيقة وايضا لو لم يدخل لما فهموا فانهم كانوا اذا سالوه عند
الترك ليبدي المخصص قالوا هو آمر ولا يكون مأمورا قلنا مبلغ قالوا فكيف يبلغ نفسه قلنا مبلغ لغيره
خطاب جبرئيل فيدخل هو فيه قالوا له خصائص فكان منفردا قلنا لا يمنع دخوله في العمومات الحليمي اذا قال
امير لوزيره قل للعلماء كذا لم يدخل قلنا كل العمومات يتعذر فيها ذلك ولكن الدخول يبلغ خطاب جبرئيل **ش** ورود الخطاب
على لسان الرسول بطريق النداء مثل يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا يا عبادي يعم الرسول صلى الله عليه وسلم عند الاكثرين
وذهب الحليمي الى ان الخطاب العام الوارد بطريق النداء اذا لم يكن معه قل يعم الرسول واذا كان معه قل لا يعم مثل
قل يا ايها الناس وقيل لا يعم الرسول اصلا معه قل اولا احتج المصنف على مذهب الاكثرين ان هذه الصيغ عامة لكل انسان
ولكل مؤمن ولكل عبد والنبي صلى الله عليه وسلم سيد الناس والمؤمنين وعباد الله والنبوة والرسالة غير مانعة عن اطلاق
هذه الاسماء عليه فلا يكون مخرجا له عن هذه العمومات وايضا لو لم يدخل الرسول لما فهم الصحابة دخوله عليه السلام
واللازم باطل فان الصحابة اذا امرهم النبي عليه السلام بامر وتخلف عنه ولم يفعله سالوه ما بالك لم تفعله ليبدي الرسول
صلى الله عليه وسلم المخصص ولو لم يفهموا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عن ذلك المانعون من الدخول احتجوا بوجوه الاول
ان النبي صلعم آمر امته بهذه الاوامر فلا يكون مامورا بهذه الاوامر والا لزم ان يكون بخطاب واحد آمرا ومامورا
وهو باطل اجاب بانا لا نسلم ان النبي صلعم آمر بل الرسول مبلغ والآمر هو الله تعالى الثاني ان النبي عليه السلام اذا
كان مبلغا كيف يبلغ نفسه فانه يلزم ان يكون بخطاب واحد مبلغا ومبلغا اليه اجاب بانه يبلغ امته بما ورد على
لسانه من خطاب جبرئيل وليس مبلغا لنفسه بما ورد على لسانه بل بما سمعه من خطاب جبرئيل الثالث ان النبي عليه السلام
له خصائص لم يشارك فيها امته كوجوب ركعتي الضحى وتحريم الزكوة واباحة النكاح بغير شهود وولي ومهر وذلك
يدل على انفراده عن الامة في الاحكام التكليفية فكان منفردا عن الخطاب العام للامة اجاب بان اختصاصه
ببعض الاحكام لا يمنع دخوله تحت العمومات فان المسافر والمريض اختص كل منهما ببعض الاحكام ولم يخرج بذلك
عن العمومات احتج الحليمي بانه اذا قال لوزيره قل للرعية كذا لم يدخل الوزير فيهم اجاب المصنف بان جميع العمومات
يتعذر فيها ذلك ولكن الدخول يبلغ خطاب جبرئيل كما بيناه **قوله** مسئلة بعض اصحابنا يا ايها الناس خطاب
للموجودين وانما ثبت لمن بعدهم باجماع او قياس او نص آخر وهو الحنابلة وبعضهم خطاب كالكتاب واخبار ابو النبي
لنا القطع بانه لا يقال خطاب للمعدوم وانه اذا امتنع في الصبي والمجنون فعنه اولى قالوا لو لم يكن مخاطبا لم يكن مرسلا
اليه قلنا لا يتعين الخطاب الشفاهي بل البعض شفاها والبعض بنصب الادلة ان حكمهم حكمهم قالوا استدل العلماء
على من بعد الصحابة بمثل ذلك قلنا فهموه بدليل خارجي جمعا بين الادلة وقد مر في المحكوم عليه ان الامر يتعلق

بالمعدوم

ما المعدوم لا بمعنى التنجيز بل بمعنى التعليق (الخطاب الوارد) يعني المعدوم لا خطابا بل مستقيم الا ان يكون امرا للمعدوم لا خطابا (قوله الخطاب الوارد شفاها)
في زمن النبي عليه السلام مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ونحوه يخص الموجودين في زمن النبي عليه السلام عند بعض اصحابنا (والحنفية)
وانما يثبت حكمه في حق من بعدهم بدليل اخر من اجماع او قياس او نص اخر وهو المختار عند المصنف وقال بعض اصحابنا (جمهور)
الحنفية انه خطاب لمن بعدهم كما قال الحنابلة واختاره ابو اليسر من اصحاب ابي حنيفة واحتج المصنف على المختار عنده (بوجوه)
الاول انا نقطع بامتناع خطاب المعدوم والخطاب شفاها نحو قوله يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا فيستدعي مخاطبا
موجودا اهلا للخطاب والمعدوم وقت الخطاب لم يكن متصفا بشيء من هذه الاوصاف الثاني انه امتنع الخطاب
شفاها في حق الصبي والمجنون مع المعدوم اولى ان يكون ممتنعا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب باعتبار (اصل)
الفهم وقبول التاديب العاقلون بان الخطاب الشفاهي يعم المعدوم احتجوا بوجهين الاول ان الرسول لو لم يكن مخاطبا
لمن لم يكن موجودا وقت الخطاب لم يكن مرسلا اليه واللازم باطل لقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس بيان الملازمة
ان المراد بارسال الرسول اليه كونه مخاطبا له بما وضع الشرع واحكامه فاذا لم يكن مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم اجاب بان
الارسال لا يقتضي تعين الخطاب الشفاهي فان الرسول يكون مخاطبا لبعض شفاها ومخاطبا لبعض اخر بنصب الادلة (بالاثار)
والاخبار الواردة على لسان النبي صلعم بطريق المشافهة ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك لما كان (المسكو بها)
صحيحا اجاب بان العلماء فهموا ان حكم خطاب المشافهة ثابت على من بعده بدليل خارجي من نص اخر او اجماع او (قياس)
فاحتجاجهم ليس بمجرد خطاب المشافهة حتى يلزم الادلة فانه يثبت قطعا امتناع خطاب من ليس بموجود وقت الخطاب
فيحمل استدلالهم على ان ثبوت حكم المشافهة على من بعده بدليل خارجي حتى يكون جمعا بين الادلة وقد مر في مباحث
المحكوم عليه ان الامر يتعلق بالمعدوم لا بمعنى التنجيز اي لكون المعدوم مامورا بالاتيان بالمامور به حال كونه معدوما بل
بمعنى التعلق العقلي وهو تعلق الطلب القائم بذات الله تعالى بالمعدوم الذي هو ثابت في علم الله تعالى في الازل على معنى انه
اذا وجد واستعد لفهم الخطاب يكون مكلفا بذلك الطلب القديم الذي هو الكلام النفسي من غير تجدد طلب وهذا ابتناء
على اثبات الكلام النفسي ومع ذلك يصح ان يسمى امرا للمعدوم لا خطابا له (قوله) مسئلة المخاطب داخل في عموم خطابه
امرا او نهيا او خبرا كقوله تعالى بكل شيء عليم وقول السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه او فلا تهنه خلافا للشذوذ
لنا ان اللفظ عام ولا مانع من التناول فوجب الدخول قالوا يلزم في قوله تعالى خالق كل شيء قلنا خص بالعقل (قوله) الخطاب
الذي يكون متعلقه عاما المخاطب داخل في عمومه لغة سواء كان خطابه خبرا كقوله تعالى والله بكل شيء عليم او امرا
كقول السيد لعبده من احسن اليك فاكرمه او نهيا كقول السيد لعبده من احسن اليك فلا تهنه وهو المختار خلافا
للشذوذ واحتج المصنف على المختار بان اللفظ عام فان قوله تعالى والله بكل شيء عليم يقتضي لغة ان كل شيء معلوم لله تعالى
وذاته وصفاته اشياء فكانت داخلة تحت العموم وخطاب السيد لغة يقتضي اكرام كل من احسن الى العبد فاذا احسن (السيد)
الله صدق عليه انه من جملة المحسنين الى العبد فكان اكرامه على العبد لازما بمقتضى عموم خطاب الامر وكذلك في النهي
واذا كان عاما ولا مانع من التناول فوجب الدخول الشذوذ قالوا لو كان المخاطب داخلا في العموم لزم المحذور في قوله (تعالى)

الفظ

قالوا كل نبي اجاب بانه خص الباري عنه بدليل عقلي لاستحالة كونه مخلوقا (قوله) مسئلة مثل خذ من (اموالهم)
صدقة لا يقتضي اخذها من كل نوع من المال عند الكرخي خلافا للاكثرين لنا انه اذا اخذ صدقة واحدة من (انواع)
المال صدق انه اخذ منها فكان ممتثلا قالوا انها تكون من اموال فلم تعم قالوا جمع مضاف فهو للعموم والمعنى من كل
مال قلنا كل للعموم بمعنى التفصيل للمفرد بين الرجال عندي درهم وبين لكل رجل عندي درهم بالاتفاق (قوله تعالى)
خذ من اموالهم صدقة لا يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من المال عند الكرخي خلافا للاكثرين واحتج للكرخي بانه
اذا اخذ الرسول صلى الله عليه وسلم صدقة واحدة من انواع المال صدق انه اخذ من اموالهم صدقة فكان ممتثلا الا ان (مقتضى)
الامر وجوب اخذ صدقة واحدة من اموالهم لان صدقة في الاية نكرة في الاثبات فلم تعم الاكثرون قالوا قوله من
اموالهم جمع مضاف والجمع المضاف للعموم فيكون المعنى خذ صدقة من كل مال ولا امتثال الا بحصول اخذ صدقة من
كل نوع من اموالهم على العموم اجاب بانا لا نسلم ان قوله خذ من اموالهم معناه خذ من كل مال فان كل للعموم (بمعنى)
التفصيل بخلاف الجمع المعرف فانه لا يفيد التفصيل للفرق بين قولنا للرجال عندي درهم وبين قولنا لكل رجل
عندي درهم بالاتفاق فان الاول يقتضي ان يكون درهم واحد مشتركا بين جميع الرجال والثاني يقتضي ان يكون
لكل رجل درهم (قوله) مسئلة العام المتضمن للمدح او الذم كالابرار والفجار ويكنزون للعموم وعن (الشافعي)
خلافه لنا انه عام صيغة فوجب العموم وليس المدح والذم ما ينافي من ارادته قال القصد المبالغة في الطاعة
والزجر فلم يعم قلنا هي مع العموم ابلغ ولا منافاة فوجب التعميم للمقتضي وانتفاء المانع (قوله) العام المتضمن (للمدح)
او الذم مثل قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم ومثل قوله تعالى والذين يكنزون الذهب (والفضة)
ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم يبقى على العموم وعن الشافعي خلافه والدليل على انه باق على عمومه
انه عام صيغة والمنافي لعمومه غير متحقق فانه ليس المدح والذم ما يمنع من ارادة العموم فوجب العموم كغيره من
الالفاظ العامة قال ان من قال بنفي هذه الصيغة لقصد التعميم بل انما سيق لقصد المبالغة في الحث على الطاعة
اذا كان للمدح ولقصد المبالغة في الزجر اذا كان في معرض الذم اجاب المصنف بان المبالغة مع العموم
ابلغ في الحث والزجر من عدم العموم فلا منافاة بين العموم والمبالغة لكون العموم موافقا لقصد المبالغة فوجب
التعميم لتحقق مقتضى العموم وانتفاء المانع (قوله) ومنه التخصيص وهو قصر العام على بعض مسمياته
فمنه عقلي كالله خالق كل شيء وحسي كاوتيت من كل شيء ولفظي فمن اصحابنا من قسمه الى مستقل وغيره وعليه
الاكثرون ليدخل الاستثناء والشرط والصفة والغاية ومنهم من شرط الاستقلال مع الانفصال في اول
والفرق ان غير المستقل اذا كان معلوما فالعام فيما وراءه موجب للعلم لعدم قبول التعليل وان الاستثناء
تكلم بالباقي وهو معلوم العموم بخلاف المستقل المتصل فانه يوجب تغيير العام من القطع الى الاحتمال لشبهه
بالاستثناء حكما وبالناسخ صيغة والمستقل اذا تراخى وهو معلوم كان ناسخا وحكم العام بعده ايجاب العلم
في الباقي لعدم التعليل لكونه مخرجا بالمعارضة بخلاف التخصيص وان لم يلحق ولا وقد خص العام بمستقل
متصل

لم يشترط فيه انه وقع التخصيص به كالخبر والقياس لاشتراكهما في افادة الظن وشرطه صحة التوكيد بكل اي يكون
ذا اجزاء يصح افتراقها حسا او حكما ه ومما يشترك فيه الثلاثة من دلالة المنطوق والتخصيص ولما فرغ من العام
واحكامه شرع في التخصيص وعرفه بانه قصر العام على بعض مسمياته واعلم ان التخصيص هو اخراج بعض
مسميات العام وهو فعل المتكلم المختار فالمخصص هو المتكلم ولما كان المتكلم بالارادة اخرج بعض مسميات
العام اسند التخصيص الى ارادة المتكلم فجعل الارادة مخصصة ثم جعل ما دل على ارادة المتكلم مخصصا
والمخصص بهذا المعنى قد يكون لفظيا وقد يكون غير لفظي وغير اللفظي عقلي كما في قوله تعالى الله خالق كل شيء
فان العقل خصص منه الباري وحسي كما في قوله تعالى واوتيت من كل شيء فانه ادرك بالحس انها لم تؤت كل شيء
واما اللفظي فمن اصحاب ابي حنيفة من قسمه الى المستقل وغير المستقل وعليه الاكثرون والمستقل قد يكون متصلا
بالكلام الذي فيه العام وقد يكون متراخيا وغير المستقل لا يكون الا متصلا ويدخل في غير المستقل الاستثناء
والشرط والصفة والغاية والخلاف بين اصحاب ابي حنيفة في ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن
يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ واما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر
عنه عند ابي الحسن الكرخي وعامة المتاخرين من اصحاب ابي حنيفة وعند بعض اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنه
يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا ومن الذين لم يجوزوا تخصيص العام الذي لم يخص بدليل متراخ
من شرط الاستقلال مع الاتصال في اول التخصيص والفرق بين المستقل وغير المستقل ان غير المستقل اذا كان
معلوما فالعام فيما وراءه موجب للعلم لان غير المستقل لا يقبل التعليل لكونه غير استثناء لما عرفت وان كان
استثناء والاستثناء تكلم بالباقي والباقي معلوم العموم واذا كان الباقي معلوما لم يفتقر غير المستقل العام
من القطع الى الاحتمال فلا تخصيصه بخلاف ما اذا كان المخصص اول مستقلا متصلا فانه يوجب تغير العام
من القطع الى الاحتمال لشبهه بالاستثناء حكما وبالناسخ صيغة لما عرفت فاذا كان يوجب تغير العام
القطع لتخصيصه والمستقل اذا تراخى اي غير مقارن او هو معلوم لم يكن بيانا لان المراد ببعضه من الابتداء
بل يكون ناسخا للحكم مقتصرا على الحال وحكم العام بعد ورود الناسخ اي ان العام في الباقي لعدم التعليل لان
النسخ لا يقبل التعليل لكونه مخرجا بالمعارضة كما عرفت بخلاف التخصيص واذا كان ناسخا لا يكون
مخصصا وان لم يلحق المستقل بالعام اولا وقد خص العام بمستقل متصل لم يشترط الاتصال في مخصصه
به كالخبر والقياس لاشتراكهما في افادة الظن وشرط التخصيص صحة التوكيد بكل اي الشيء الذي يقبل
التخصيص هو الذي يتصور فيه الشمول او العموم بان يكون ذا اجزاء يصح افتراقها حسا كخروج العموم
كلهم او حكما كاشتريت العبد كله قوله مسئلة والجمهور على جواز التخصيص بالعقل لنا ان الله
خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير والعقل قاطع باستحالة كون القديم مخلوقا او مقدورا وايضا ولله على
الناس حج البيت وغير العاقل والفاهم غير مراد بالعقل واعترض بلزوم ارش الجنايات وضمان المتلفات

الصبي وبالاجماع على صحة صلوته وحجه قلنا اما الاول فلعصمة المحل فهو من خطاب الوضع واما الثاني
فمن العاقل او المخاطب بقرينة الولي وكلاهما في غير قالوا الوضع انه لا يريد لغة ولا دلالة للفظ بالذات
والعاقل لا يريد ما خالف العقل قلنا التخصيص عدم الارادة مع ما دل اللفظ لغة والسائل لغيره مع
الضرورة قالوا لو خص لكان متاخرا والعقل متقدم قلنا ان اريد تاخر دلالته منع او بتاخر بيانه فهو
كذلك قالوا لو جاز لجاز النسخ به قلنا ممنوع فان النسخ محجوب عن العقل على تفسيره بخلاف التخصيص قالوا
تعارضا فلا يعمل بهما او بتقدير العقلي قلنا تعارض القطعيين لا يستقيم فوجب تاويل المحتمل وهو العام ه
اتفق الجمهور من العلماء على جواز تخصيص العموم بالعقل خلافا لطائفة شاذة والدليل على ما ذهب اليه
الجمهور من وجهين احدهما ان قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله والله على كل شيء قدير شامل بعموم لفظه لغة
كل شيء مع ان ذاته وصفاته اشياء حقيقة وليس خالقا لها ولا هي مقدورة له لاستحالة خلق القديم الواجب
بذاته واستحالة كونه مقدورا فضرورة العقل قد خرج ذاته وصفاته بدلالة ضرورة العقل عن عموم
اللفظ وذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء ولا نعني بالتخصيص سوى هذا ومن خالف في كون دليل العقل
مخصصا مع ذلك فهو موافق على معنى التخصيص ومخالف في التسمية وثانيهما قوله تعالى ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا فان قوله على الناس يقتضي وجوب الحج على كل من هو من الناس والصبي
والمجنون من الناس حقيقة والعقل منع وجوب الحج على غير العاقل وغير الفاهم اي المجنون والصبي فيكون
غير العاقل وغير الفاهم غير مراد بالعقل ولا نعني بالتخصيص الا هذا واعترض بان الاسلام صحة تخصيص
الصبي والمجنون عن اية الحج فان ما ذكرتم مبني على امتناع خطابهما وكيف يمكن دعوى امتناع خطابهما
مع لزوم ارش الجنايات وضمان المتلفات على الصبي والمجنون واجماع الفقهاء على صحة صلوة الصبي وحجه
اجاب اما عن الاول وهو لزوم ارش الجنايات وضمان المتلفات فلعصمة المحل فهو من خطاب
الوضع فانه باعتبار تعلق الحق لهما فهو ثابت بخطاب الوضع وهو غير متعلق بالصبي والمجنون
وان تعلق وجوب الاداء الثابت بخطاب التكليف فهو متعلق بفعل وليهما واما الثاني وهو صحة صلوة
الصبي فمعناها انعقادها سببا لثوابه وسقوط الخطاب عنه بها اذا صلى في اول الوقت وبلغ
في اخره لا يعني انه امتثل امر الشرع حتى يكون داخلا في خطاب التكليف والصحة انما تعتبر من الصبي العاقل
وهو مخاطب من جهة الولي فان المخاطب بقرينة الولي فهو داخل تحت خطاب الولي لعموم خطابه دون خطاب
الشرع المانعون من جواز تخصيص العموم بالعقل احتجوا بوجوه اربعة الاول لو صح تخصيص العموم بالعقل
لا يريد المخرج من اللفظ لغة واللازم باطل اما الملازمة فلان دلالة الالفاظ على المعاني ليست لذواتها
والا لما صح اتفاق اهلها قبل المواضعة وانما دلالتها تابعة لقصد المتكلم وارادته واما بطلان اللازم فلانا
نعلم بالضرورة ان المتكلم لا يريد بلفظه الدلالة على ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا

عليه لغة ومع عدم دلالة اللغوية على الصورة المخرجة لا يكون تخصيصا أجاب عنه بأن التخصيص عدم الإرادة
مع تناول اللفظ لغة والتناول غير ممتنع بالضرورة والثاني لو خص العقل لكان العقل متأخرا واللازم باطل
لأن العقل متقدم بيان الملازمة أنه حينئذ يكون العقل مبينا والبيان متأخر أجاب بأنه إن أريد أن ذات المخصص يجب
تأخره بذاته فممنوع وإن أريد يجب تأخر بيانه فمسلم والعقل كذلك فإنه بحسب الذات متقدم وباعتبار البيان
متأخر الثالث لو جاز التخصيص بالعقل لجاز النسخ به واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أن التخصيص بيان
لعدم نفوذ الحكم كالنسخ أجاب بمنع الملازمة فإنه فرق بين التخصيص والنسخ فإن النسخ محجوب عن نظر العقل
سواء فسر بانتهاء الحكم الشرعي أو برفعه بخلاف التخصيص بالعقل فإن العقل يقطع بأن الواجب غير مخلوق
الرابع العام مقتض لإثبات الحكم والعقل مانع له فيقع التعارض بينهما فلا يعمل بهما لأنه ليس العمل بأحدهما
أولى من الآخر فيهدر الدليل العقلي لأن تقديم الكتاب أولى أجاب بأن العام من الكتاب قطعي والدليل العقلي
أيضا قطعي وتعارض القطعيين لا يستقيم ولما كان أحدهما أعني المقتضي أمرا وجب تأويل العام بما هو محتمل
وهو أن بعض ما يتناوله اللفظ غير مراد وذلك لأنه لا سبيل إلى الجمع بينهما ولا إلى دفعهما والعقل لا يقبل التأويل
والعام يقبله فوجب تأويله ليكون جمعا بين الدليلين **قوله** مسألة العراقيون إذا ورد خاص وعام
فإن تأخر العام نسخ أو الخاص نسخ العام بقدره أو معا خصص وإن جهل التاريخ فالوقف أو توخي المحرم احتياطا
والشافعي والقاضي أبو زيد وجمع من مشايخنا الخاص مبين للعام مطلقا وبعضهم لا يجيز تخصيص الكتاب
بالكتاب مطلقا لنا أن في النسخ إعمال الدليلين وما في التخصيص إبطال العموم في بعض أفراده بخلاف ما
إذا وردا معا لاستحالة النسخ لوجوب تراخيه وأيضا فإنه إذا تقدم لا تقتل زيدا المشرك ثم تأخر اقتل المشركين
كان في قوة اقتل زيدا وأنه نسخ فإن قيل بل تخصيص فإنه إذا تعارضا ترجح لأنه مانع والنسخ رافع والأول
أسهل قلنا إنما يكون مانعا إذا اقترن لتقصير كلما بالباقي حكما وإذا انفصل وجب استغراق العام فيتعين
الرفع وأيضا فالمخصص مترتب على العام لتشبهه بالاستثناء حكما وإذا تقدم زمانه لم يكن بيانا قالوا لو لم يخصص
مطلقا لبطل القاطع وهو الخاص بالمحتمل قلنا قطعيان لما مر المانع لو صح لم يكن النبي مبينا وهو منتف لقوله
لتبين قلنا كل مبين لقوله تبيانا لكل شيء والنبي عليه السلام مبين بهما **ه** ذهب العراقيون من أصحاب أبي حنيفة
إلى أنه إذا ورد خاص وعام وتعذر الجمع بينهما فإن تأخر العام نسخ الخاص وإن تأخر الخاص نسخ العام بقدر ما دل
عليه الخاص دون غيره وإن ورد الخاص والعام معا خصص العام بالخاص وإن جهل التاريخ فالوقف فإن كان
أحدهما محرما والآخر غير محرم فيقدر المحرم متأخرا حتى يعمل به احتياطا وقال الشافعي والقاضي أبو زيد وجمع
من مشايخنا الخاص مبين للعام أي مخصص له مطلقا تقدم الخاص أو تأخر أو وردا معا علم التاريخ أو جهل
وبعض الطوائف لا يجيز تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا واحتج المصنف على أن المتأخر ناسخ للمتقدم بأن
في النسخ إعمال الدليلين وما في التخصيص إعمال العام في بعض أفراده وإعمال الدليلين أولى من إبطال

أحدهما

أحدهما ولو في بعض أفراده وهذا بخلاف ما إذا ورد الخاص والعام معا فإنه يستحيل النسخ لأن من لوازم النسخ وجوب
تراخي الناسخ والمعية منافية للتراخي ومنافي اللازم مناف للملزوم فالمعية منافية للنسخ وهي ثابتة فيلزم انتفاء
النسخ فإن قيل يعني أحد المنافيين مسلم لا انتفاء الآخر فيتعين أن يكون الخاص مخصصا ومبينا للعام وإلا يلزم
إهمالهما أو إهمال أحدهما واحتج أيضا بأنه إذا تقدم لا تقتل زيدا المشرك ثم تأخر اقتل المشركين كان في قوة قولنا
اقتل زيدا المشرك فإنه نسخ قطعا فإن قيل الخاص مقدما أو متأخرا مخصص فإنه إذا تعارض النسخ والتخصيص
ترجح التخصيص لأن التخصيص مانع من الإثبات والنسخ رافع والمنع أسهل من الرفع أجاب بأنا لا نسلم أن
التخصيص عند تقدم أحدهما على الآخر مانع وإنما يكون مانعا إذا اقترن الخاص لتقصير كلما بالباقي حكما فإنه
حينئذ يمنع الحكم وأما إذا انفصل الخاص عن العام وجب استغراق العام فتعين الرفع فلم يترجح التخصيص حينئذ
لأن كلا منهما يكون رفعا واحتج أيضا بأن المخصص مترتب على العام متأخر عنه لتشبهه بالاستثناء حكما ولأنه بيان
والبيان يجب تأخره عن المبين فإذا تقدم الخاص لم يكن بيانا قالوا المانعون من نسخ الخاص بالعام قالوا الخاص
مخصص للعام مطلقا تقدم أو تأخر لأنه لو لم يخصص الخاص العام مطلقا لبطل القاطع وهو الخاص لأنه نص
في مدلوله بالمحتمل وهو العام لكونه غير نص في مدلوله أجاب بأنهما قاطعان لما مر أن العام الذي لم
يخصص مثل الخاص في كونه قطعي الدلالة المانع مطلقا أي المانع من تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا قالوا
لو صح تخصيص الكتاب بالكتاب لم يكن النبي صلعم مبينا لأنه حينئذ يكون غير النبي وهو الكتاب مبينا وإذا كان
غير النبي مبينا لم يكن النبي مبينا لامتناع تحصيل الحاصل واللازم منتف لقوله تعالى لتبين للناس فإنه يدل على
أنه عليه السلام مبين لكل القرآن أجاب بأن كلا من القرآن والسنة مبين لقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا
لكل شيء والتحقيق أن النبي صلعم مبين بالكتاب وبالسنة فإن به واحدى بهما **قوله** مسألة يجوز تخصيص السنة
بالسنة والخلاف فيه كما مر والناس بإعادة المذاهب فإنه إذا ورد سنة خاصة وسنة عامة وتعذر الجمع
بينهما فعند العراقيين إن تأخر العام نسخ الخاص وإن تأخر الخاص نسخ العام بقدره وإن وردا معا خصص
العام بالخاص وإن جهل التاريخ فالوقف أو يرجح المحرم احتياطا وقال الشافعي وأبو زيد وجمع من مشايخ الحنفية
الخاص مبين للعام وبعضهم لا يجيز تخصيص السنة بالسنة والاحتجاج والاعتراض والأجوبة عنها هي
ما تقدم بعينه من غير تفاوت ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب خلافا للقوم ويجوز تخصيص الكتاب
بالسنة المتواترة لأن السنة المتواترة والكتاب متساويان في أنهما قطعيا السند والدلالة فيجوز بيان أحدهما
بالآخر فيجوز تخصيص كل منهما بالآخر واختلف في تخصيص الكتاب بخبر الواحد فعند أصحاب أبي حنيفة لا يجوز
تخصيص الكتاب بخبر الواحد ما لم يخص الكتاب بقطعي فإذا خص الكتاب بقطعي يجوز حينئذ تخصيصه بخبر
الواحد وأجاز الباقون تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا سواء خص بقطعي أو لم يخص وتوقف القاضي
أبو بكر واحتج المصنف على ما هو عندهم بأن الكتاب الذي لم يخص بعد قطعي السند وقطعي الدلالة لأن

واختلف في تخصيص الكتاب بخبر الواحد فعندنا لا يجوز ما لم يخص الكتاب وأجاز الباقون مطلقا وتوقف القاضي لنا أنه قبل التخصيص قطعي السند والدلالة والخبر ظني ولا تخصيص لما لا يساوي قالوا أجمع الصحابة على تخصيص عمومه بخبر الواحد كما خصوا وأحل لكم ما وراء ذلكم برواية أبي هريرة لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ويوصيكم الله في أولادكم قلنا حملهم على العمل بها لشهرتها وهو نسخ عندنا **ه** يجوز تخصيص السنة بالسنة والخلاف فيه كما مر صح

صيغة العموم موضوعة للعموم وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في
الخاص فإن مسماه ثابت قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه إلى المجاز والخبر ظني السند وإن كان
قطعي الدلالة فلا يكون خبر الواحد وافيا بمعارضة الكتاب فلا يخصصه وأما بعد تخصيص الكتاب بقطعي فيتساوى
الكتاب المخصص بقطعي وخبر الواحد في أن كلا منهما قطعي من وجه وظني من وجه أما خبر الواحد فظني بحسب
السند قطعي الدلالة وأما الكتاب المخصص بقطعي فقطعي بحسب السند ظني الدلالة لأنه إذا خصص بقطعي يتغير
من القطع إلى الاحتمال فصار ظنيا قال القاضي كل من الكتاب وخبر الواحد قطعي من وجه وظني من وجه أما الكتاب
فقطعي بسنده وظني بدلالته من حيث إنه عام وأما خبر الواحد فقطعي بدلالته ظني بسنده فلا يرجح أحدهما على الآخر
فلا يقدم أحدهما على الآخر بل يتوقف أجاب المصنف بناء على أصلهم بأن الكتاب قبل التخصيص قطعي بحسب السند
والدلالة فلا يساوي بين الكتاب قبل التخصيص وبين خبر الواحد الباحث قالوا أجمع الصحابة على تخصيص الكتاب
بخبر الواحد فإنهم خصصوا قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم بما رواه أبو هريرة من قوله صلعم لا تنكح المرأة على عمتها
ولا على خالتها وخصصوا يوصيكم الله في أولادكم الآية بقوله صلى الله عليه وسلم لا يرث القاتل وبقوله لا يتوارث أهل ملتين
وبقوله نحن معاشر الأنبياء لا نورث أجاب بأن هذه الأحاديث مشاهير لإجماعهم على العمل بها فيراد بهذه
الأحاديث على الكتاب والزيادة على الكتاب نسخ عندنا قوله الإجماع مخصص ومعناه تضمن وجود المخصص
لا أنه في نفسه مخصص لعدم انعقاده زمن الوحي كما عملوا بخلاف النص الخاص ليضمنه الناسخ ش اتفقوا على
أن الإجماع مخصص للقرآن والسنة ومعنى قولهم الإجماع مخصص للكتاب والسنة تضمن وجود المخصص أي يعرف
الإجماع الدليل الذي هو مخصص لا أن الإجماع بنفسه مخصص لأن الإجماع لا انعقاد له زمن الوحي وهذا كما لو
عمل أهل الإجماع بخلاف النص الخاص لا يكون إجماعهم ناسخا لذلك النص الخاص بل الناسخ هو الدليل الذي يتضمنه
الإجماع وإنما قلنا إن الإجماع معرف للناسخ لا هو ناسخ لأن النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع والإجماع
ليس خطابا للشرع وإن كان حجة للدلالة على الخطاب الناسخ قوله مسئلة العادة مخصصة ش ترك العموم
بها وتقييد الإطلاق كانصراف الدراهم إلى غالب نقد البلد والأكل إلى أكل المتعارف كقوله حرمت الربا
في الطعام والعرف أنه الحنطة والشعير خلافا للأكثرين لنا ظاهر في إرادة المجاز العرفي قالوا الصيغة عامة
ولا مخصص قلنا الثانية ممنوعة بما قلنا ش إذا كان من عادة المخاطبين تناول الطعام فورد خطاب عام
بتحريم الطعام يترك العموم بالعادة كانصراف الدراهم إلى غالب نقد البلد بسبب عرف التعامل وكما إذا حلف
لا يأكل الرأس انصرف الرأس إلى المتعارف كما في قوله حرمت الربوا في الطعام والعرف أن الطعام الحنطة والشعير
انصرف إليهما خلافا للأكثرين فإن الأكثرين ذهبوا إلى أن عادة المكلفين في تناول الطعام خاص من الأطعمة ليست
مخصصة للعام على وجه يختص بذلك البعض المتناول احتج المصنف على الأول بأن العام ظاهر في إرادة
المجاز العرفي فيحمل على ما هو الظاهر والأكثرون قالوا الصيغة أي اللفظ عام لغة وعرفا في أهل اللغة والعرف

بطلمون الطعام على البر دون غيره من المطعوم ولا مخصص فيكون باقيا على عمومه عملا بالموجب السالم عن المانع أجاب
المصنف بأن الثانية وهي قولنا ولا مخصص ممنوعة بما ذكرنا وهو العرف قوله مسئلة الجمهور إذا وافق
خاص عاما لم يخصصه خلافا لأبي ثور كقوله أيما إهاب وكقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها لنا لا تعارض فالعمل
بهما واجب قال المفهوم مخصص عند مثبته فليكن فذكرها يخرج غيرها قلنا إنما على أصلنا فظاهر ومن أجاز المفهوم
فبغير مفهوم اللقب ش الجمهور إذا وافق خاص عاما بأن يكون الخاص حكمه على بعض ما دل عليه العام من الحكم لم يخصص
العام بحسب مدلول الخاص ولم يخرج عنه ما سواه خلافا لأبي ثور وذلك كقوله عليه السلام أيما إهاب دبغ فقد طهر وكقوله
في شاة ميمونة دباغها طهورها والدليل على أنه لا يكون مخصصا له أن الخاص لا يكون معارضا للعام لتوافق حكميهما
فالعمل بهما واجب لأن العمل بالدليل هو الأصل قال أبو ثور المفهوم مخصص العموم عند القائلين بالمفهوم فذكر
شاة ميمونة على الخصوص يخرج غيرها فيكون مفهوم الخاص مخصصا للعموم أجاب المصنف بأنه على أصلنا
ظاهر أنه لا يخصص العام فإن المفهوم غير معتبر عندهم ومن أجاز المفهوم فإنما يخصص العموم بمفهوم غير مفهوم
اللقب ولا يخصص بمفهوم اللقب وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ عن باقي جلود الحيوانات
كالإبل وغيرها إلا بطريق مفهوم اللقب وليس بحجة قوله مسئلة رجوع الضمير إلى بعض العام المتقدم لا يخصص
خلافا لأبي الحسين وأبي المعالي وقيل بالوقف مثاله والمطلقات يتربصن ثم قال وبعولتهن أحق بردهن لنا لفظان
خص المضمر منهما فلا يلزم تخصيص المظهر لأن الأصل إجراء العموم على حقيقته قالوا يلزم وإلا ما كان المضمر طبق
المظهر قلنا ممنوع فإنه كالمظهر ولو رجع مظهر لم يلزم الواقف ليس إجراء الأول على عمومه بمخالفة ظاهر
الضمير أولى من إجراء هذا على مقتضاه وتخصيص الأول به قلنا بل الأول أرجح لأن المظهر على العموم أقوى
من المضمر ش اللفظ العام إذا ورد عقيبه ضمير يرجع إلى بعض أفراده لا يكون رجوع الضمير إلى بعضه مخصصا للعام
خلافا لأبي الحسين البصري وأبي المعالي إمام الحرمين فإنهما ذهبا إلى أنه يخصص لذلك العام وقيل بالوقف مثاله قوله
والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء مع قوله تعالى وبعولتهن أحق بردهن يرجع إلى بعض أفراد المطلقات
وهن الرجعيات احتج المصنف على الأول بأن المطلقات والضمير لفظان مقتضى الأول إجراؤه على ظاهر العموم
ومقتضى الثاني وهو الضمير الرجوع إلى ما تقدم لكن عرض عارض اقتضى عوده إلى بعض ما تقدم فخصص الثاني
بسبب عروض العارض فلا يلزم من تخصيصه تخصيص المظهر فإن مخالفة الظاهر في الضمير بدليل لا يقتضي
مخالفة الظاهر في المظهر بل يجري المظهر على ظاهره إلى أن يقوم الدليل على تخصيصه القائلون بتخصيص
العام المتقدم قالوا يلزم من تخصيص الضمير تخصيص العام وإلا لزم عدم مطابقة المضمر للمظهر قلنا
لا نسلم أنه يلزم من تخصيص الضمير تخصيص المظهر فإن الضمير كناية عن المظهر فيكون ذكر الضمير بمنزلة
ذكر المظهر ولو رجع بعض أفراد العام مظهر الحكم بتخصيص ذلك البعض لم يلزم تخصيص العام كما لو فرضنا أنه
قال وبعولة الرجعيات أحق بردهن قال الواقف لو لم يخص العام يلزم مخالفة ظاهر الضمير لأن الظاهر عود

الضمير الكل افراد المذكور ولو خصص العام يلزم مخالفة ظاهر العام وليس اجراء الاول على عمومه بمخالفة ظاهر الضمير
اولى من اجراء هذا على مقتضاه وتخصيص العام به فلزم الوقف اجاب بانا لا نسلم عدم الترجيح بل الاول ارجح
لان مخالفة الظاهر في المظهر اقوى من مخالفة الظاهر في المضمر لان دلالة المظهر على العموم اقوى من دلالة المضمر
لكون المظهر مستغنيا عن المضمر بخلاف المضمر فانه محتاج الى المظهر **قوله** مسئلة مذهب الراوي على خلاف ظاهر العموم
مخصص عند اكثر اصحابنا والحنابلة خلافا للشافعي في الجديد والاكثرين لنا انه ان خالف بغير دليل لزم فسقه وهو باطل
او بدليل فكان مخصصا جمعا بين الدليلين قالوا مذهبه ليس بحجة فلا يترك به العموم قلنا حجة على ما سلك ٥
اذا كان مذهب الراوي للحديث مخالفا لظاهر العام الذي رواه يكون مخصصا للعموم عند اكثر اصحابنا الحنفية والحنابلة
خلافا للشافعي في القول الجديد ولاكثر الفقهاء والاصوليين واحتج المصنف على الاول بان الصحابي ان خالف العموم بغير
دليل لزم فسقه لان خلاف ظاهر العموم من غير دليل فسق وهو باطل او بدليل وحينئذ يكون ذلك الدليل مخصصا جمعا
بين الدليلين اذ هو اولى من تعطيل احدهما كما علم المانعون من تخصيص العام قالوا العام حجة ومذهب الراوي
ليس بحجة فلا يترك الحجة بما ليس بحجة فلا يترك العموم بمذهب الراوي اجاب المصنف بان مذهب الراوي حجة على
ما سلف **قوله** مسئلة تقرير النبي عليه السلام ما فعل واحد من الامة بين يديه مخالفا للعموم غير منكر مع العلم
مخصص خلافا للسواد لنا دليل على الجواز والا لوجب النكير فالسكوت بيان ثم ان امكن تعقل معنى جوزله المخالفة
جاز القياس عليه لمن شاركه والا فالا قالوا الاصبع للتقرير فلا يقابل الصيغة قلنا حجة قاطعة في الجواز نفيا
للخطاء عنه عليه السلام فصح تخصيصه ٥ تقرير النبي عليه السلام ما فعل واحد من الامة بين يديه عليه السلام مخالفا للعموم وعدم انكاره عليه
مع علمه عليه السلام بذلك الفعل وعدم الغفلة والذهول عنه مخصص لذلك العام خلافا للسواد والدليل على ذلك ان تقرير
النبي صلعم لذلك دليل على جواز ذلك الفعل له والا كان فعله منكرا ولو كان كذلك لوجب على النبي عليه السلام النكير عليه
فالسكوت عنه بيان ثم ان امكن بين ذلك الحكم مطلقا او نسخ عن ذلك الواحد بعينه فهو بعيد وان امكن تعقل
معنى جوز له ذلك الفعل المخالف للعموم جاز القياس على الفاعل لمن شاركه في ذلك المعنى وان لم يمكن معنى يوجب
جواز ذلك الفعل فلا يتعدى جواز ذلك الفعل من الفاعل الى غيره السواد قالوا الاصبع لتقرير النبي صلعم والاسع
في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم اجاب بان التقرير وان كان لا صيغة له لكنه حجة قاطعة في جواز
ما فعله نفيا للخطاء عن النبي عليه السلام بخلاف العام فانه قابل للتخصيص فصح تخصيصه به **قوله** مسئلة
فعله عليه السلام مخصص عند الاكثرين وبعد الكرخي قال في الاحكام والتحقيق التفصيل فان عم الامة والنبي كما لو قال
كشف الفخذ حرام على كل مسلم وكشف فالاتفاق على اباحته في حقه وتخصيصه واما غيره فان قلنا بوجوب التاسي
كان نسخا والا تخصيصا في حقه وان عم الامة وحدهم لم يكن مخصصا في حقه واما غيره فان قيل بوجوب الاتباع
نسخ والا فلا يكون مخصصا مطلقا فلا وجه لهذا الخلاف قال في الاظهر الوقف بناء على ان دليل وجوب التاسي
عام ايضا فيتعارضان فان قيل الفعل خاص فكان اولى قلنا ليس موجبا بنفسه بل بالادلة العامة فان قيل

الفعل

الفعل مع ادلة التاسي اخص من اللفظ العام مطلقا قلنا لا دلالة للفعل على وجوب التاسي اصلا والموجب مساو
للعام ٥ اذا فعل النبي صلعم فعلا مخالفا للعام كان ذلك الفعل مخصصا لذلك العام فعلى هو النبي عليه السلام عند
الاكثرين وبعد الكرخي وقال صاحب الاحكام فيه وتحقيق الحق التفصيل فان كان العام الوارد عم النبي والامة كما
لو قال النبي كشف الفخذ حرام على كل مسلم وكشف الفخذ فالاتفاق على ان فعله عليه السلام دال على اباحة ذلك الفعل في حقه
وتخصيصه واما بالنسبة الى غير النبي فان قلنا بوجوب التاسي به في فعله على كل من سواه يلزم منه رفع حكم
العموم مطلقا في حقه بفعله وفي حق غيره بوجوب التاسي به ولا يكون ذلك تخصيصا بل نسخا للحكم العموم مطلقا بالنسبة
اليه والى غيره والا اي وان لم نقل بوجوب التاسي في فعله على كل من سواه كان ذلك الفعل تخصيصا للنبي عن العموم
دون امته فان كان العام عم الامة وحدهم ففعله لا يكون تخصيصا بالنسبة عن العموم لعدم دخول النبي فيه
فان قيل بوجوب التاسي في فعله على كل من سواه كان فعله عليه السلام نسخا عنهم ايضا لا تخصيصا والا اي وان لم نقل
بوجوب التاسي في فعله على كل من سواه فلا يكون فعله مخصصا مطلقا لا بالنسبة اليه عليه السلام لعدم دخوله في العموم ولا
بالنسبة الى الامة وعلى هذا التفصيل فلا وجه للخلاف في التخصيص بفعل النبي اما اذا كان هو المخصص عن العموم
وحده فلعدم الخلاف فيه واما في باقي الاقسام فلعدم تحقق التخصيص بل ان وقع الخلاف في باقي الاقسام هل فعله
يكون ناسخا لحكم العموم فهذا خارج عن الخوض في باب التخصيص ثم قال صاحب الاحكام والاظهر في ذلك انما هو الوقف من
جهة ان دليل وجوب التاسي واتباع النبي انما هو بدليل عام للامة وهو مساو للعام الاخر في عمومه وليس العمل
باحدهما وابطال الاخر اولى من العكس فان قيل ان العمل بالفعل اولى لان الفعل خاص والخاص مقدم على العام فكان
اولى قلنا الفعل ليس حجة للاعلى لزوم الحكم في باقي الامة بنفسه بل بادلة عامة موجبة على الامة لزوم التاسي في الفعل
الخاص مع ادلة التاسي التي هي العمومات الموجبة للتاسي اخص من اللفظ العام مطلقا قلنا لا دلالة
للفعل على وجوب التاسي اصلا بل الموجب للتاسي اخر غير الفعل وهو مساو للعام الاخر في عمومه **قوله**
مسئلة يخص العام المخصوص بالقياس واجازه ابو الحسين والاشعري وابو هاشم مطلقا ابن سريج ان كان جليا وقيل
ان كان المقيس عليه مخرجا ومنعه الجبائي مطلقا وتوقف القاضي وابو المعالي واختار بعضهم ان ثبت العلة بنص
او اجماع او كان الاصل مخرجا بدليل جاز والا فالمعتبر القرائن المرجحة في احاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص للقياس
اعتبر والا فلا لنا انهما متساويان في افادة الظن كما مر فيصح تخصيصه به بخلاف ما قبله اذا الظن لا يقابل القطعي الجبائي
لو صح لزم تقديم الاضعف لما مر في الخبر قلنا منع انه اقوى ولو سلم فانما يلزم المحال بتقدير الابطال والتخصيص اعمال
لهما ويلزمه على انه فان السنة والمفهوم يخصان عنده والسنة اضعف من الكتاب والمفهوم منها وحجة المجاز ان
العلة اذا كانت كذلك يتزل منزلة النص الخاص لان التنصيص على العلة كالتنصيص على الحكم بخلاف المستنبطة
لا انها ان كانت مرجوحة على العام في محل التخصيص امتنع تقديمها او مساوية فلا اولوية او راجحة فكونها مرجوحة او
مساوية اكثر لان احتمال امر من اثنين من احتمال امر معين واجيب بالنزاع فيه في كل تخصيص وبانا نعتبر ارجحه

او مساوية فيجوز التخصيص جمعاً بين الادلة والواقف يعارض الامران فيقف قلنا الاجماع على العمل باحدهما
فالوقف خلاف الاجماع على ان العمل بالقياس على الوجه الذي خص العموم مطلقاً ابطال القياس اصلاً والاول اولى قوله يخص العام
الذي خص بالقياس واجاز تخصيص العام بالقياس الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو هاشم وابو الحسين البصري
مطلقاً سواء خص العام او لم يخص واجاز ابن سريج تخصيص العام بالقياس ان كان جلياً وقيل يجوز تخصيص العام
بالقياس ان كان الاصل المقيس عليه في القياس خص عن العموم ومنع الجبائي تخصيص العام بالقياس بل قدم العام
على القياس مطلقاً وتوقف القاضي ابو بكر وامام الحرمين واختار بعضهم انه ان ثبتت العلة بنص او اجماع او كان
اصل القياس اي المقيس عليه مخصصاً اي مخرجاً بدليل جاز تخصيص العام بالقياس وان لم يحصل احد الامور الثلثة
المذكورة فالمعتبر القرائن الموجحة احاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص للقياس اعتبر اي يكون القياس مخصصاً
والا اي ان لم يظهر ترجيح خاص للقياس فلا يعتبر القياس ويعمل بعموم الخبر واحتج المصنف على انه يخص العام
المخصوص بالقياس ان العام المخصوص والقياس متساويان اي اتفاقاً في الظن كما مر فيجب تخصيص العام المخصوص
بالقياس لان العام المخصوص والقياس متساويان بخلاف العام قبل التخصيص فانه قطعي والقياس ظني والظني
لا يعارض القطعي قال الجبائي لو خص تخصيص العام بالقياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى واللازم باطل بالاتفاق
بيان الملازمة ان القياس اضعف لما مر من ان الخبر العام مجتهد فيه في امرين والقياس مجتهد فيه في ستة امور وفي
الامرين ايضاً ان ثبت اصل القياس بالخبر اجاب بانا نمنع ان الخبر العام اقوى من القياس ولو سلم ان الخبر العام اقوى
من القياس فانما يلزم المحذور تقدير الابطال اي ابطال الاقوى بالاضعف فان كان الاتفاق على بطلان تقديم الاضعف
انما يكون عند ابطال الاقوى بالكلية وههنا لم يبطل الاقوى بالكلية فان التخصيص ليس ابطالاً للعام بالكلية بل
التخصيص اعمال للعام وللخاص وانما يلزم تقديم الاضعف على الاقوى على راي الجبائي فان السنة والمفهوم يخصصان
الكتاب عند الجبائي والمفهوم يخص السنة ايضاً عنده والسنة اضعف من الكتاب والمفهوم اضعف من الكتاب
والسنة فيلزم تقديم الاضعف على الاقوى وجه المختار عند بعضهم ان العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان
اصل القياس مخرجاً من العام نزلت العلة منزلة النص الخاص اذ التنصيص على العلة كالتنصيص على الحكم فيخص
العموم بخلاف ما اذا لم يكن احد الامور الثلثة متحققاً فانه حينئذ يكون العلة مستنبطة فانه لا يكون القياس مخصصاً للعام
لان العلة المستنبطة اما ان يكون راجحة على العام في محل التخصيص او مساوية له او مرجوحة بالنسبة الى العام فان كانت
مرجوحة بالنسبة الى العام في محل التخصيص امتنع تعديتها لامتناع تقديم المرجوح على الراجح وان كانت مساوية له فلا تخصص
اذ الاولوية فيلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر من غير مرجح وان كانت العلة راجحة على العام يجوز تخصيص العام بها
فحينئذ يكون على تقدير واحد مخصصاً وهو تقدير رجحانها وعلى تقديرين لا يكون مخصصاً وهو تقدير كونها مرجوحة وتقدير
كونها مساوية فكونها مرجوحة او مساوية اكثر لان احتمال امرين لا مرين ارجح من احتمال امر معين وحينئذ التخصيص
احتج بان هذا الدليل ليس بمستقيم فانه لازم في كل تخصيص سواء كان بالقياس او بغيره بان يقال الخاص اما ان يكون

دبها

راجحاً على العام او مساوياً له او مرجوحاً الى آخره وقد رجح الخاص على العام في غير صورة القياس فكذا ههنا وبالاعتبار
ان العلة راجحة او مساوية فيجوز التخصيص على التقديرين جمعاً بين الادلة قال الواقف يتعارض الامران اي القياس والعام
فان كل واحد من العام والقياس قطعي من وجه وظني من وجه ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فلا يقدم احدهما على الآخر بل يتوقف
اجاب بان الاجماع على العمل باحدهما قبل وجود الواقف وان اختلفوا في التعيين فالوقف خلاف الاجماع على ان
العمل بالقياس على وجه لا يلزم منه ابطال العموم مطلقاً لامكان العمل بالعموم في غير صورة التخصيص وفي العمل
بالعام مطلقاً يلزم ابطال القياس اصلاً والاول اولى لان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل باحدهما واهمال
الآخر قوله ومنه المطلق والمقيد المطلق اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي والمقيد الدال عليها من حيث
ما تشخصها كرقبة ورقبة مؤمنة ثم المطلق يوجد في الخارج وان توقف وجوده على المشخصات فالتكليف به من حيث هو هو
لا من حيث النظر الى المشخص كالامر بمطلق الماهية دون التكرار والفور والتراخي فان الزمان والمرة من ضرورات
الوجود قوله ومما يشترك فيه الدليلة شرح الاله المنطوق المطلق والمقيد لما فرغ من مباحث العموم والخصوص عقبها
المطلق والمقيد فان الاطلاق والتقييد يشابه العموم والخصوص كل ما يحدث له ماهية هو بها هو مغاير لما عداها
الا ما كان او مفارقاً فالانسان من حيث هو ليس الا الانسان واما انه واحد او كثير كلي او جزئي موجود او ليس بموجود
امور مغايرة للانسانية وان كان الانسان لا ينفك عنها والمطلق هو اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير ان
يكون له دلالة على شيء من اوصاف تلك الماهية الخارجة عن مفهومها والمقيد اللفظ الدال على الماهية مع الوصف
مثال المطلق رقبة ومثال المقيد رقبة مؤمنة ثم المطلق يوجد في الخارج لان المطلق جزء للمشخص الموجود في الخارج
وجزء الموجود موجود لكن لم يكن المطلق موجوداً الا في المشخص فالتكليف بالمقيد يتعلق بالمطلق من حيث هو هو الشيء
حيث النظر الى المشخص لكن لما لم يكن المطلق الا في ضمن المشخص صار المشخص مقصوداً بالتبع وذلك كالامر فانه يقتضي ماهية
المأمور به من حيث هي هي دون التكرار والمرة والفور والتراخي فان الزمان والمرة من ضرورات وجود المأمور به
قوله مسئلة اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يرد اي السبب في الحكم واما ان يتحد الحكم والحادثة او يتحد الحكم ويتعدد
الحادثة او بالعكس مثال السبب ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وادوا عن كل حر وعبد فالسبب في الاول مقيد وفي
الثاني مطلق ومثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة تحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل ورقبة في الظهار واليمين ومثال
اتحاد الحادثة واختلاف الحكم لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً
ومثال اتحادهما فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود متتابعات فههنا يحمل المطلق على المقيد ضرورة وفي الباقي
لا يحمل بل الشافعية من يحمله من غير جامع واكثرهم بجامع واختار بعضهم ان يقاس فيخص العام بالقياس
والا فلا قوله اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخلو اما ان يرد اي غير الحكم من السبب والشرط او في الحكم وحينئذ اما ان يكون
الحكم واحداً في حادثة واحدة اثباتاً او نفياً او يكون الحكم واحداً في حوادث متعددة او يكون الحكم متعدداً في حادثة
واحدة او يكون الحكم واحداً في حوادث متعددة او يكون الحكم متعدداً في حوادث متعددة مثال السبب نحو له ادوا

اي الاوصاف

الحكم متعددا سواء كانت الحادثة واحدة او متعددة او الحكم واحدا في حادثتين بان المطلق غير متعرض للمشخصات
المخصصة والمشخصات من ضرورة وجود المطلق لما عرفت ان التكليف بالمطلق صحيح فاي مقيد من المقيدات الداخلة
تحت المطلق اتى به المكلف كان آتيا بالمطلق لان المطلق موجود في اي مقيد وجد والمقيد متعرض للمشخص الخاص ولابد
من المشخص الخاص في الخروج عن عهدة المقيد فالمطلق والمقيد غيران والاصل ان يجري المطلق على مقتضاه وكذا المقيد
يجري على مقتضاه لان الاصل في كل لفظ مغاير للفظ آخر في المعنى اجراؤه على مقتضاه اللهم الا اذا اقتضت ضرورة
صرف اللفظ عن مقتضاه فحينئذ لا يجري على مقتضاه القائلون بانه يحمل المطلق على المقيد اذا كان الحكم واحدا في حادثتين
قالوا كلام الله تعالى متحد في ذاته لا تعدد فيه فاذا نص على اشتراط الايمان في الرقبة التي هي في كفارة القتل كان ذلك تنصيصا
على اشتراط الايمان في كفارة الظهار ولزوم الايمان في كفارة الظهار اجاب بانه ان اريد بكلام الله تعالى المعنى العام
بذات الله فهو وان كان واحدا لا تعدد فيه فان تعلقه بالمتعلقات مختلف باختلاف المتعلقات ولا يلزم من تعلقه باحد
المختلفين باطلاق او تقييد او عموم او خصوص او غير ذلك ان يكون متعلقا بالآخر والا كان امره ونهيه ببعض المختلفات
امرا ونهيا في المختلفات وهو محال وان اريد بكلام الله تعالى العبارة عن المعنى العام بذات الله الدالة فهي متعددة غير
متحدة والا لزم منه ان لا يدل بعضها على بعض الاسماء المختلفة دالة على غيره والا لزم من ذلك المحال الذي لزم في الشق
الاول القائلون بان المطلق يحمل على المقيد قياسا يستعمل على الشرائط قالوا ان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق
بالشرط فان المقيد في المقيد وصف فالوصف شرط فينفي الحكم عند انتفاء الوصف فان شان الشرط ان ينفي الحكم
عند انتفائه فلو اجري المطلق على اطلاقه لعارض المطلق المقيد لان المقيد ينفي في المطلق فيلزم انتفاء الحكم
والمطلق يقتضي وجود الحكم فيقع التعارض والمخلص حمل المطلق على المقيد لان المطلق يحتمل التقييد بخلاف العكس فان
المقيد لا يحتمل السقوط اجاب بان الوصف ساكت عن النفي في المطلق غير متعرض له بالنفي والاثبات وانتفاء
الحكم اصلي لان المقيد لا يوجب النفي عند عدم القيد بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند
العدم لان الاثبات لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة الا ضد
موجب النص ولا اقتضاء لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالحكم عند عدم الوصف
لا يختل الكلام لا شرعا ولا عرفا وكان الاحتجاج بالمقيد اثبات التقييد في المطلق باعتبار ان التقييد يوجب العدم
عند العدم احتجاجا بلا دليل لان المسكوت عدم والعدم ليس بدليل واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه
غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد الا ان المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة لم تجز في كفارة القتل لانه لم يشرع
كفارة ولا تعارض عند اجراء المطلق على اطلاقه اذ لا تنافي بين حكم يمكن حصوله معلقا بشرط تارة وبعينه اخرى
كالملك يوجد بالشراء او غيره والممتنع ان يكون الحكم الموجود الواحد حاصلا بشرط وبعينه والكلام في الحكم قبل الوجود
لا في الحكم حال الوجود والاطلاق والتقييد الواردان في السبب يجري كل منهما على مقتضاه ولا يحمل المطلق منهما على
المقيد كما قالوا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد
كذا او عن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله ادوا عن كل ع

ان المطلق لا يحصل الا في المشخصات ولا يكون المشخصات من ضرورة التكليف لما عرفت

لا نكاح

عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ادوا عن كل حر وعبد كذا فالسبب في الاول مطلق وفي الثاني مقيد مثال الشرط قوله
الا بشهود لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فالشرط في الاول مطلق وفي الثاني مقيد مثال اتحاد الحكم وتعدد الحادثة فتحرير
رقبة مؤمنة في كفارة القتل ورقبة في الظهار واليمين مثال اتحاد الحادثة وتعدد الحكم قوله تعالى في كفارة الظهار فمن لم
يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان صوم الظهار مقيد بان
يكون قبل التماس والاطعام في الظهار مطلق عن ان يكون قبل التماس مثال تعدد الحكم والحادثة تقييد الصيام بالتتابع
في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار ومثال اتحاد الحكم والحادثة ان يقع مقيدا وكان ان يقع مقيدا نفيا
وقوله فصيام ثلاثة ايام مع قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات ايضا في هذا الاخير يحمل المطلق على المقيد وقع
الظلم المتقدم منه على هذا الاخير وهي اتحاد الحكم والحادثة وتعدد الحكم والحادثة وتعدد الحكم والحادثة لا يحمل المطلق
على المقيد باتفاق الاصوليين لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي في الاخير من هذه الظلم حمل المطلق
على المقيد وهو تعدد الحكم واتحاد الحادثة واختلفوا في الاول وهو ورود المطلق والمقيد في غير الحكم من السبب والشرط
فعند بعض اصحاب الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة يحمل المطلق على المقيد من غير جامع واعتبار قياس وعند عامة
اصحاب ابي حنيفة لا يحمل المطلق على المقيد فيه وفي الثاني وهو اتحاد الحكم وتعدد الحادثة اتفق اصحاب ابي حنيفة على انه
لا يحمل المطلق على المقيد واتفق اصحاب الشافعي على انه يحمل فيه المطلق على المقيد لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق
فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل في حمله من باب المحذوف الذي سبق معناه الى الفهم كقوله تعالى
والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اكثرهم يحمل المطلق قياسا يجمع شرائطه واختار بعضهم انه ان ثبت قياس
بان يكون بين المطلق والمقيد وصف جامع مؤثر وجب تخصيص العام اي المطلق بالمقيد بالقياس والا اي ان لم
قياس على الوجه المذكور لم يخصص المطلق بالمقيد قوله لنا ان المطلق غير متعرض للمشخصات فهي من ضرورة
الوجود لا التكليف فاي مقيد اتى به المكلف كان آتيا بالمطلق والمقيد متعرض للمشخص الخاص ولابد منه في الخروج
عن العهدة وهما غيران والاصل اجراء كل لفظ على مقتضاه قالوا كلام الله واحد فاذا نص على الايمان في القتل لزم في
الظهار قلنا ان اريد به العام بالذات فهو وان كان واحدا فان تعلقه مختلف باختلاف المتعلقات فلا يلزم من تعلقه
باحد المختلفين باطلاق او تقييد او عموم او خصوص او غيرها تعلقه بالآخر بذلك والا لزم ان يكون امره ونهيه باحد
المختلفات امرا ونهيا بالجميع وهو محال وان اريد العبارة عنه فهو متعدد قالوا وصف فكان شرطا فينفي الحكم
عند انتفائه فلو اجري على اطلاقه تعارض والمخلص حمله عليه لاحتماله التقييد دون العكس قلنا ساكت عنه في
المطلوب والانتفاء اصلي لا لانتفاء الشرط ولا تعارض اذ لا تنافي بين حكم يمكن حصوله معلقا بشرط تارة وبعينه اخرى
كالملك يوجد بالشراء او غيره والكلام في الحكم قبل الوجود لا حال الوجود والاتفاق في الاسباب الشرعية فان قيل
هلا اجزتم صوم الكفارة متتابعا ومتفرقا كما فعلتم في صدقة الفطر بالحرس قلنا لا ابهام في الصوم وردا في حكم
يستحيل وجوده بوصفين متضادين في الفطر في السبب فلا مزاحمة احتج المصنف على ان المطلق لا يحمل على المقيد اذا كان

على المقدم

من المسلمين كذا او الحمل المطلق منهما على المقيد اذ لا مزاحمة في الاسباب فانه يجوز ان يكون لشيء واحد اسباب مختلفة شرعا
وحسا كالملك في الموت فيعمل ماله بهذا السبب والآخر بالآخر فوجب الجمع بين النص والعمل بكل منهما من غير حمل كما وجب
الجمع في حكمين في حادثة واحدة وفي حكم في حادثتين فان قيل هلا اخرتم صوم الكفارة متتابعا ومتفرقا كما فعلتم في
صدقة الفطر بالحديثين لان النصين في صوم كفارة اليمين وهو قوله تعالى فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود فصيام
ثلثة ايام متتابعات ورد في حكم وهو الصوم الواجب باليمين فيستحيل وجوده مقيدا بالوصفين متضادين لانه حكم واحد
غير متعدد والاطلاق والتقييد ضدان فلا يجتمعان في شيء واحد في حال واحد ولو عملنا بالنصين يلزم صوم ستة
ايام ثلثة بالمطلق وثلثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف الى ما انصرف اليه الآخر واوجب
تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا ضرورة ولما في صدقة الفطر فاحد النصين
جعل الرأس المطلق سببا والنص الآخر جعل رأس المسلم سببا والمزاحمة اي لا تنافي بين الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء
واحد اسباب متعددة شرعا وحسا قوله ومنه المجمل والمبين المجمل لغة المبهم او المجموع من اجمل الحساب
وفي الاصول ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهاد فيخرج المشترك لجواز التأويل بالاجتهاد وكذلك ما اريد
مجازه للنظر في الوضع والعلاقة والعلامات مثال المجمل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وحرم الربوا والعام المضاف
الى غير محله والمخصوص بمجهول والمستثنى المجهول كالا ما يتلى عليكم والوصف المجهول مثل محصنين وبين ان قول
بعض اصحابنا ان المشترك نوع من المجمل فيه نظر لعدم انطباق حد المجمل عليه وانما هو شبيه به من حيث عدم
تبين المراد قبل التأويل وحده بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء يرد على طرده المهمل والمستحيل فان
مدلوله ليس بشيء وعلى عكسه فهم احد محامله وان لم يقطع به والمبين نقيض المجمل ومما يشترك فيه اللفظ
دلالة المنطوق المجمل والمبين ولما فرغ من المطلق والمقيد شرع في المجمل والمبين المجمل لغة المبهم او المجموع من اجمل
الحساب اذا جمعه وفي اصطلاح الاصول المجمل ما لا يوقف على المراد منه الا ببيان غير اجتهاد فيخرج بهذا مما
فانه يمكن الا به وهو انه لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار المجمل قوله غير اجتهاد فيخرج به المشترك لان المشترك
يجوز بالاجتهاد فيطلع على المراد بالاجتهاد وكذلك يخرج عنه ما اريد منه مجازه فانه قد يطلع على المراد بالنظر في
الوضع والعلاقة والعلامات مثال المجمل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان قبل البيان فيهما ابهاما وكالربوا
فان فيه ابهاما الا انه كان قبل البيان يستغرق جميع انواع الربوا والابهام في العام المضاف الى غير محله مثل قوله
وما يستوي الاعمى والبصير فان المحل غير قابل له فهو بمعنى المجمل اهو على اولى النفيين او على النفي الآخر فيمكن توجيهه
على بعد وهو ان يقال الابهام في العام المضاف الى غير محله نحو قولك كل ما علمه الفقيه فهو كما علمه فان الضمير
متردد بين العود الى الفقيه حتى يكون معناه فالفقيه كمعلومه وبين العود الى معلوم الفقيه حتى يكون معناه
فمعلوم الفقيه على الوجه الذي علم وكذا المخصوص بمجهول كما لو قال اقتلوا المشركين ثم قال لا تقتل بعضهم فان
المشركين بعد ذلك يكون مجملا والمستثنى المجهول كقوله تعالى الا ما يتلى عليكم فانه بعد الاستثناء بالمجهول يكون المستثنى منه

بالنسبة الى ما بقي منهما وكذلك الوصف مثل محصنين قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان
تقييد الحل بالاحصان موجب للابهام والاجمال فيثبت بين هذا المجمل ان قول بعض اصحاب ابي حنيفة ان المشترك نوع
من المجمل فيه نظر لانه لو كان نوعا من المجمل لانطبق حد المجمل عليه ضرورة انطباق حد الجنس على النوع لكن لا ينطبق
حد المجمل على المشترك لاستعمال حد المجمل على ما قد خرج به المشترك وانما المشترك شبيه بالمجمل من حيث عدم تبين المراد
قبل التأويل بل يجوز تأويل المشترك بالاجتهاد بخلاف المجمل فانه لا يعلم المراد بالاجتهاد وانما يعلم المراد ببيان المجمل
وحد المجمل بانه اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء يرد على طرد هذا الحد المهمل والمستحيل فان الحد المذكور
صادق على المهمل لانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وعلى المستحيل فانه لا يفهم منه عند الاطلاق شيء لان مدلوله ليس بشيء
مع ان المهمل والمستحيل ليسا بمجملين ويرد على عكس هذا الحد فهم احد محامله فانه المجمل يفهم منه احد محامله [illegible]
فهو لفظ يفهم منه شيء عند الاطلاق وان لم يقطع به فيصدق المحدود بدون الحد والمبين نقيض المجمل قوله مسئلة مثل
حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة واحلت لكم بهيمة الانعام مجمل عند الكرخي وابي عبد الله البصري ومثل ظاهر في
المجاز ولا اجمال وفخر الاسلام ليس بمجاز الكرخي ان الذين اضمار فعل يتعلق الحكم لاستحالة الظاهر وما وجب للضرورة يقدر
بقدرها فلا يضمر الجميع والبعض غير متضح وهو معنى المجمل اجاب القائل بالمجاز بتقدم في بعض معين بالاستقرار
ان العرف في مثله الفعل المقصود وهو الاكل من المأكول والوطء من المنكوح ٥ مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وقوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام مما اضيف التحريم والتحليل الى الاعيان مجمل عند
الكرخي وابي عبد الله البصري ومثل ظاهر في المجاز لا اجمال فيه وهو الذي صار اليه اصحاب الشافعي وجماعة من المعتزلة
كالقاضي عبد الجبار والجبائي وابي هاشم وابي الحسين البصري وقال فخر الاسلام المرددي ان التحريم والتحليل المضاف
الى الاعيان بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضاف الى الفعل فوصف العين الذي هو محل الفعل اولا بالحرمة
ثم ثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما احتج الكرخي على اجماله بان التحريم والتحليل انما يتعلق بالافعال
المقدورة والاعيان التي اضيف اليها التحريم والتحليل غير مقدورة لنا فلا يكون الاعيان متعلق التحريم والتحليل فلا بد
من اضمار فعل يصلح لتعلق التحريم والتحليل به صونا من الاهمال لاستحالة الظاهر وحينئذ يكون ذلك يقدر بما تندفع
به الضرورة فان ما وجب للضرورة يقدر بقدرها فعلينا الاضمار الذي هو خلاف الاصل ولا نضمر جميع ما يمكن تعلقه
بالعين من الافعال لان اضمار البعض اولى من البعض اذ لا دلالة على تعيين البعض حتى يكون ذلك البعض معينا وهو
معنى الاجمال القائلون بانه ظاهر في المجاز اجابوا بانه متضح في البعض المعين بالاستقرار ان عرف الاستقرار في مثل الفعل
المقصود من تلك العين فان كل من اطلع على عرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب يتبادر الى فهمه عند قول القائل
لغيره حرمت عليكم الطعام والشراب وحرمت النساء سوى تحريم الاكل والشرب من الشراب وتحريم وطء النساء ولا
اجمال قوله فخر الاسلام التحريم نوعان مضاف الى الفعل مثل قول المحلل كالاكل مال الغير فيكون عدمه مضافا الى امتناع
المكلف ومضاف الى العين لعدم اعدام القابلية شرعا فيصير امتناع المكلف بناء لانتفاء المحل فالاضافة الى العين اول

على تحقق التحريم قلت لا يخرج بهذا التقرير عن المجاز فان عدم القابلية شرعا ووجودها سواء وانما هو المجاز فائده العدول
عن الحقيقة الى المجاز وهي قصد المبالغه في الانتها والا فالحرام من اوصاف الافعال التكليفية دون الاعيان فان اللمس
والنظر الى الام ليسا محرمين ‌ه قال فخر الاسلام نحو وصف العين بالحرمه حقيقه كما نحو وصف الفعل بها فان التحريم نوعان
تحريم يضاف الى الفعل مع كون المحل قابلا كاكل مال الغير فيكون عدم الفعل مضافا الى امتناع المكلف فيكون المكلف ممنوعا عن
اكتساب الفعل وتحريم مضاف الى العين على معنى ان العين التي هي محل الفعل خرجت في الشرع من ان يكون محلا فانما لا ذلك الفعل
لفقد اهليه القابليه شرعا فيصير امتناع المكلف عن الفعل بناء على انتفاء المحل فان انعدام الفعل حسا من عدم محله
ويصير الفعل بناء على هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم الى المحل ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له
فاضافه التحريم الى المحل كذا ذكره شمس الائمه في تحقيق التحريم اجاب المصنف بانه لا يخرج اضافه التحريم الى المحل بهذا
التقرير عن المجازيه فان عدم قابليه العين شرعا ووجود قابليتها حقيقه سواء وانما هو اظهار فائده العدول عن
الحقيقه اي اضافه التحريم الى الفعل الى المجاز اي اضافه التحريم الى العين والفائده قصد المبالغه في الانتهاء والا
فكل منصف مستقيم الفهم يعلم ان الحرام من اوصاف الافعال التكليفيه دون الاعيان فان النظر ليس بمحرم
ولو كان عين الام محرمه على الوجه الذي ذكره فخر الاسلام لكان جميع الافعال محرمه قوله مسئله بعض اصحابنا
وامسحوا برؤسكم مجمل بين البعض وهو مسح الناصيه لنا احتملت الباء الصله والالصاق والتبعيض ولا دليل لبعض
بعضها قالوا ان ثبت عرف في صحة اطلاقه على البعض كان نصا وعبد الجبار وابي الحسين ولا اجمال لظهوره فيه
والاول مستمر وان لم يثبت كمالك والقاضي وابن جني فلا اجمال لظهوره في الجميع قلت اذا لم يثبت عرف فالموجب
لمسح الكل كما في الصحيح اقتصاره في المسح على الناصيه ‌ه ذهب بعض اصحاب ابي حنيفه الى ان قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم مجمل يبين بفعل النبي عليه السلام وهو مسح الناصيه واحتج المصنف على انه مجمل بان الباء احتملت الصله
اي مزيده زيدت للتاكيد كما في قوله تنبت بالدهن وقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكه اي لا تلقوا ايديكم واحتملت
الالصاق والتبعيض وليس احدهما اولى من الاخر ولا دليل لتعيين بعضها فكان مجملا وما روي ان النبي صلى الله عليه
مسح ناصيته فهو بيان لمجمل الا انه النافون للاجمال قالوا ان ثبت عرف في صحة اطلاق الباء على البعض كما ذهب اليه
بعض اصحاب الشافعي والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري فلا اجمال لظهور الباء في البعض حينئذ باعتبار عرف
الاستعمال وان لم يثبت عرف في صحة اطلاق الباء على البعض كما هو مذهب مالك والقاضي ابي بكر وابن جني مصيرا منهم الى
ان الباء في اللغه اصلها الالصاق وقد دخلت على الممسوح وقرنته بالراس واسم الراس حقيقه في كله لا في بعضه ولهذا لا يقال
لبعض الراس راس فيكون ذلك يقتضي حقيقه لغه فلا اجمال ايضا لظهوره في الجميع اجاب المصنف اذا لم يثبت عرف
في اطلاق الباء على البعض فالموجب لمسح الكل كيف يمسح الكل وفي الصحيح ان النبي صلعم اقتصر في المسح على الناصيه
والحق ان الباء لم يوضع للتبعيض لكن التبعيض مستفاد بطريق اخر اما الباء او هو ان المسح يتعدى بنفسه محلا والفائده
دخلت الباء في الاله كان الفعل متعديا الى المحل فيصير المحل مفعولا للفعل الممسوح فيتناول جميع المحل كذلك مسح

الحائط بيدي اذا دخلت الباء في المحل كان الفعل متعديا الى الاله فلا يقتضي الاستيعاب بل يقتضي الصاق الفعل بالمحل
كله او بعضه لكن بعض الاله وعلى هذا يكون تقديرا الاية وامسحوا ايديكم برؤسكم فلا يقتضي هذا الكلام الاستيعاب
بالمسح ان المسح غير مضاف الى الراس بل الى اليد قوله مسئله اذا ورد لفظ شرعي له محمل فيه ومحمل في اللغه مثل
الطواف صلوه يحتمل كالصلوه في الطهاره او في الثواب انه دعاء في اللغه وكالاثنان فما فوقهما جماعه اي مثلهما في الفضيله
والجماعه ليس بمجمل لنا العرف الشرعي موضح للمراد فان الشارع يعرف الاحكام الموضوعات اللغه قالوا يصلح لهما وان لا معرف
قلنا عرفه معرف ‌ه اذا ورد لفظ من الشارع يمكن حمله على حكم شرعي مجدد ويمكن حمله على معنى لغوي مثل قوله عليه السلام
الطواف بالبيت صلوه فانه يحتمل ان النبي صلعم اراد به ان الطواف كالصلوه حكما في الافتقار الى الطهاره او في الثواب ويحتمل
انه اراد به انه يشتمل على الدعاء الذي هو صلوه لغه وكقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعه فانه يحتمل انه اراد ان الاثنين
مثل الجماعه في الفضيله وفي انعقاد الجماعه بهما ويحتمل انه اراد به ان الاثنين الجماعه حقيقه فليس بمجمل بل هو ظاهر في
المحمل الشرعي والدليل عليه ان العرف الشرعي موضح للمراد فان الشارع انما بعث ليعرف الاحكام الشرعيه التي لا تعرف
الا من جهته لا التعريف الموضوعات اللغويه فيتعين حمل اللفظ عليه فلا يكون مجملا القائلون بانه مجمل قالوا اللفظ يصلح
للحكم الشرعي وللمعنى اللغوي ولا معرف يعرف احدهما على التعيين فيكون مجملا اجاب بانه عرفه معرف لما ذكرنا
قوله ما له مسمى لغوي وشرعي ليس بمجمل وقيل به والغزالي ان كان في الاثبات فالشرعي وفي النهي مجمل وقيل في النهي
اللغوي وفي الاثبات كقوله لما سال هل عندكم شيء قالوا لا اني اذن صائم والنهي كنهيه عن صوم يوم النحر لنا ان العرف
الشرعي قاض بظهوره فيه فلا اجمال قالوا يطلق عليهما فلم يتضح ورد بما قلنا قالوا الاثبات اصح وفي النهي يصعف حمله
عليه ظاهرا والا لزم صحته قلنا نعم وجبت صحته اصلا او وصفا وقد حمل واجيب عليه اصله بان الشرعي لا يستلزم
الصحيح بل معناه الهيات المخصوصه والا لزم ان يكون دعي الصلوه مجملا وهو باطل قالوا في الاثبات اصح وفي النهي
الاجماع على تعذر حمله على الصحيح كبيع الملاقيح والمضامين والحر قلنا ليس الا مسمى بل لعدم تصور ركن البيع وهو
الاضافه الى المال والملوم في البيع وصار البدار والصلوه في الارض المغصوبه ودعي الصلوه الى اللغويه وهو باطل
اجماعا ‌ه اذا ورد لفظ في الشرع له مسمى لغوي ومسمى شرعي ليس بمجمل وقيل انه مجمل مطلقا وقال الغزالي ان ورد في
الاثبات فهو الشرعي وما ورد في النهي فهو مجمل وقيل ما ورد في النهي فهو لغوي وما ورد في الاثبات فهو شرعي والفرق
بين الاول وهذا ان الاول يحمله على الشرعي مطلقا سواء وقع في الاثبات او في النهي وهذا في الاثبات يحمل على الشرعي وفي
النهي على اللغوي والاثبات مثل قوله صلى الله عليه وسلم حين دخل على عائشه وقال لها اعندك شيء فقالت لا فقال عليه السلام اني اذا صائم
والنهي مثل نهيه صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم النحر والدليل على انه يحمل على مسمى الشرعي مطلقا ان العرف الشرعي قاض
بظهور اللفظ الوارد من الشارع في المسمى الشرعي اذا كان له مسميان شرعي ولغوي فلا اجمال القائلون بالاجمال مطلقا
قالوا اللفظ يطلق على المسمى الشرعي والمسمى اللغوي ولا مرجح لاحدهما على الاخر فلم يتضح دلالته على واحد منهما فيكون
مجملا ورد هذا بما قلنا وهو انه يتضح دلالته بالنسبه الى المسمى الشرعي الغزالي احتج على انه في الاثبات اصح في انه

شرعي وما ورد من النهي مثل الصوم يوم النحر يضعف حمله على الشرعي لانه لو حمل على الشرعي لزم صحته لان الشرعي هو
الصحيح فيكون مجملا اجاب المصنف على اصله وهو الفرق بين البطلان والفساد بانه نعم وجب صحته بحسب الاصل
لا بحسب الوصف وقد صح هذا وهو ان صوم يوم النحر مشروع باصله لا بوصفه واجاب على اصل الغزالي بان الشرعي
لا يستلزم الصحيح بل الشرعي الهيات المخصوصة اعم من ان يكون صحيحه او لا لان الشرعي لو استلزم الصحيح لزم ان يكون
قوله دعي الصلوة ايام اقرائك مجملا واللازم باطل قطعا بيان الملازمة انه حينئذ يمتنع حمل الصلوة على الشرعية لانها
غير صحيحة واذا امتنع حمله على الشرعية يكون مجملا القائلون بانه في الاثبات شرعي وفي النهي لغوي قالوا في الاثبات
واضح انه شرعي وفي النهي يتعذر حمله على الشرعي للزوم صحة الشرعي كبيع الملاقيح والمضامين والحر فانه لو حمل
على الشرعي لزم صحة بيعها وهو خلاف الاجماع واذا تعذر كونه صحيحا بالاجماع يتعذر الشرعي لان الشرعي يستلزم
الصحيح وتعذر اللازم مستلزم لتعذر الملزوم واذا تعذر حمله على الصحيح تعين حمله على اللغوي فانه اولى من
الاجمال اجاب بان بيع هذه الامور غير صحيح لا لانه منهي بل لعدم تصور ركن البيع وهو الاضافة الى المال وذلك لانه
لو كان عدم الصحة في هذه الامور للنهي للزم عدم الصحة في البيع وقت النداء ضرورة كونه منهيا وكذا الصلوة في
الارض المغصوبة ويلزم ان يحمل الصلوة في قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك على اللغوي وهو باطل بالاجماع لان
الصلوة اللغوية وهي الدعاء جائزة من الحائض بالاتفاق **قوله** ومنه البيان هو الاظهار ويقسم الى مقرر ومفسر
ومغير ومبدل وضروري لانه اما بالنطق او غيره والاول اما بمنطوقه او لا والاول اما موافق لمدلول اللفظ او مخالف
والاول اما مع اجمال او غيره والثاني اما مقارن او متاخر فغير المنطوق ضروري والمنطوق الموافق بغير اجمال تقرير ومعه
تفسير والمخالف المقارن تغيير والمتاخر نسخ وغير اللفظي كالفعل اما التقرير فمثل بالتاكيد كالحقيقة والعام بما يرفع احتمال
المجاز والتخصيص وهذا النوع مفصولا او موصولا ه ومما يشكل فيه البيان البيان هو الاظهار ولما كان البيان
متعلقا بالتعريف والاعلام عند الشيء يحصل الاعلام بدليل والدليل يستلزم المطلوب وهو العلم حصل
ههنا ثلثة امور التعريف والتبيين الذي هو دفع الابهام والدليل المطلوب الذي هو العلم ولفظ البيان يطلق
على كل من هذه الثلثة فاختلف تعريف البيان فالصيرفي اعتبر الاول فعرف البيان بانه اخراج الشيء من حيز
الاشكال الى حيز الوضوح والتجلي ورد بان هذا التعريف غير جامع اذ به يخرج عنه البيان ابتداء من غير سابقة
اجمال او اشكال وفيه تجوز بالحيز وهو للجواهر وفيه زيادة وهو الوضوح او التجلي فانه يكفي احدهما واعتبر ابو بكر
الدقاق وابو عبد الله البصري الثالث فعرفا بانه العلم الحاصل عن الدليل وكان الشارح التبيين يعني واحد فانه
المراد في الاصل عدمه لان الاصل ان يكون لكل لفظ معنى واعتبر القاضي واكثر الاصوليين الثاني فعرفوا البيان
بالدليل بان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين لكن اكثر استعماله في
الدلالة بالقول فكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم
بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان ثم
دليل

على خمسة اوجه مقرر ومفسر ومغير ومبدل وضروري عرف ذلك بالاستقراء وذكر المصنف حصرها بالتقسيم
ان البيان لا يخ اما ان يكون باللفظي او بغير اللفظي واللفظي اما بمنطوقه او لا واللفظي الذي هو بمنطوقه اما موافق
لمدلول اللفظ او مخالف له واللفظي الذي هو بمنطوقه الموافق لمدلول اللفظ اما مع اجمال او غيره واللفظي
بمنطوقه المخالف اما مقارن او متاخر فاللفظي بغير المنطوق ضروري واللفظي بمنطوقه الموافق بغير اجمال
تقرير واللفظي بمنطوقه الموافق مع احتمال تفسير واللفظي بمنطوقه المخالف المقارن تغيير واللفظي بمنطوقه
المخالف المتاخر ناسخ ومبدل وغير اللفظي كالفعل خارج عن الوجوه الخمسة اما التقرير وقد سمي به لانه مقرر لما اقتضاه
الظاهر بقطع احتمال غيره فمثل بالتاكيد كالحقيقة التي تحتمل المجاز والعام الذي يحتمل التخصيص بما يرفع احتمال المجاز في
الاول واحتمال التخصيص في الثاني وهذا البيان اي التقرير يصح مفصولا وموصولا لانه مقرر للحكم الثابت بالظاهر
فيصح مفصولا كما يصح موصولا ومثال التقرير قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في
غير حقيقته قال الكبير بذ طائر اسرا عجبه مشيه وكان قوله يطير بجناحيه تقريرا للمعنى الحقيقي ورفع
لاحتمال المجاز وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام شامل لجميع الافراد على احتمال ان يكون
المراد بعضهم فقوله كلهم قرر معنى العموم فيه ورفع احتمال التخصيص **قوله** واما التفسير فمثل
ما يرفع ابهام المجمل والمشترك ومنه تفسير الكنايات كقوله لفلان علي عشرة دراهم وفي البلد نقود مختلفة فتفسير فهو
يصح مفصولا ايضا ه واما التفسير فمثل رفع ابهام المجمل المشترك مثل لحوق البيان من النبي عليه السلام لقوله تعالى
واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق فان الصلوة والزكوة كانا مجملين فسر الصلوة بالقول والفعل والزكوة
بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم ومن بيان التفسير تفسير الكنايات مثل لحوق البيان بقول الرجل امرأته انت بائن
او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان تفسير اذ البينونة او الحرمة مشترك لاحتماله للمعاني
فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ومنه بيان المشكل مثل ما اذا قال لفلان علي عشرة دراهم وفي البلد نقود مختلفة فتعين
النقد المراد فهو تفسير وانه يصح مفصولا فيجوز تاخير هذا البيان عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة الى الفعل **قوله**
واما التغيير فلا يصح الا موصولا كالشرط والاستثناء وسمي بيانا من جهة ان اللفظ علة شرعية كطالق
مثلا وتبين بالشرط ان المراد عدم انعقادها في الحال وانطوى بالعلة من حيث حكم شائع كالبيع بالخيار
وهو مع ذلك تغيير من التنجيز الى التعليق كذلك الاستثناء فان العشرة مثلا اسم لعدد خاص في ذا قال
الا ثلثة غير وبين ان مراده سبعة وكان الاستثناء مانعا من انعقاد الكلام موجبا للحكم في البعض
كما منع الشرط انعقاد العلة لحكمها فهو كلام واحد حكما وكلاهما [illegible] صورة والتخصيص من بيان
التغيير كما مر وسيأتي تقرير الشرط وهذه مسائل الاستثناء واما بيان التغيير فلا يصح الا موصولا
بالاتفاق نحو الشرط والاستثناء جعل الشرط اي التعليق والاستثناء بيان التغيير وسمي هذا
النوع بيان تغيير لوجود اثر كل واحد من البيان والتغيير في هذا النوع من جهة ان اللفظ علة شرعية

كقول القائل إن طلقت فلانة فانه حلّه شرعه للطلاق فإذا حال الشرط شيء من المحل فيتعلق به بين أن المراد
عدم انعقاد العلة في الحال فإن الشرط بين أن إسناد العلة عند وجود الشرط والتعلق بالعلة دون
حكم سائغ كالبيع بالخيار فإن العلة قد تعلق بها وهي صيغة العقد من دون الحكم وهو ثبوت الملك للمشتري
وهو مع أنه بيان تغيير من التنجيز إلى التعليق لأنه لما علقه بطل أن يكون ايقاعا لأن الشيء الواحد لا يكون
مستقرا في محله ومعلقا مع ذلك فصار الشرط مغيرا له من هذا الوجه فاستعمل الشرط أي التعليق على
الوصف لبيان التغيير فسمي بيان تغيير وكذا الاستثناء تغيير للكلام الأول فإن العشرة في قول القائل
لفلان علي عشرة دراهم مثلا اسم لعدد خاص فإذا قال إلا ثلاثة غيّره وتبين أن مراده سبعة فكان الاستثناء
مانعا من انعقاد الكلام الأول موجبا الحكم في البعض كما منع الشرط انعقاد العلة لحكمها لكن الاستثناء
ينفي الإيجاب في بعض الجملة ويمنع انعقاد الكلام أي إيجابا في بعض الجملة والتعليق يمنع الانعقاد أحد
الحكمين وهو الإيجاب أصلا ويبقى الحكم الآخر وهو الاحتمال فالاستثناء كلام واحد حكما وكلامان صورة فالاستثناء
والشرط والتخصيص من بيان التغيير أما التخصيص فكما مر وسيأتي تعريف الشرط وهذه مسائل الاستثناء
قوله الاستثناء المتصل إخراج بإلا وأخواتها يشير إلى أن المراد الباقي وفي المنقطع مجاز وقيل حقيقة
فقيل بالتواطؤ والاشتراك القائل بالمجازية يفهم المتصل من غير قرينة وهو دليل المجاز في غيره وقيل إنه
مأخوذ من ثني العنان بعضه ولا بعض إلا في المتصل فيقال هو مشتق من التثنية كأنه ثنى الكلام
به وهو يتحقق فيهما والملزم من الاشتقاق المعنى أن لا يكون حقيقة في معنى آخر كالقائل بالتواطؤ
توجيه العلماء له وقيل ولما كانوا بوبوا اسم الفاعل وهو مجاز في المستقبل باتفاق قالوا الأصل عدم
الاشتراك والمجاز فتعين التواطؤ ولما كان الاسم للمعنى بلوازم الماهيات في عرف على التواطؤ بما دل
على مخالفته من المستثنى والمستثنى منه بإلا غير الصفة وأخواتها وما دل على مخالفته جنس لأن مخالفة
حكم المستثنى منه إما بنفسه أو بأنه حكم آخر غير ضروري وقد يقيد غير الصفة ليخرج التي بمعناه
وعرف المنفصل على الاشتراك والمجاز ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج
والمنفصل قولنا خذ وصيغ مخصوصة دال على أن المذكور لم يرد بالقول الأول والقول فصل عن الفعل
والقرينة وخرج عن مثل أنا مؤمن إن شاء الله أن زيدا فإن المراد بالصيغ الآلات للاستثناء وأورد
على طرده الشرط والوصف بالذي والغاية كأكرم بني تميم إن دخلوا دار الدرس وإلا إن دخلوا والحسب
فإن المذكور بها مراد وعلى عكسه قام القوم إلا زيدا فإنه ليس بذي صيغ واحسب بأن المراد
صيغة منها وفي الأحكام لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على أن مدلوله غير مراد مما اتصل
به ليس بشرط والصفة والغاية ويرد على طرده قام القوم إلا زيدا وما قام القوم بل زيد ولكن وعلى
عكسه ما جاء إلا زيد لعدم الاتصال بالجملة بناء على أن زيدا فاعل قوله الاستثناء المتصل إخراج بإلا وأخواتها

والمنقطع قيل جائي القوم إلا حمارا خرج بقوله إخراج فإن الاستثناء المنقطع ليس إخراجا قوله بإلا تحرج
عنه مثل جاء القوم وما جاء زيد فإنه إخراج لكن لا بإلا فلا يكون استثناء متصلا وقوله وأخواتها ليندرج
الإخراج بسائر أدوات الاستثناء والاستثناء المتصل يشير إلى أن المراد ما بقي بعد المخرج والاستثناء المنقطع
مجاز وقيل حقيقة ثم القائلون بأن المنقطع حقيقة اختلفوا فقيل حقيقة على طريق التواطؤ أي الاستثناء
موضوع للقدر المشترك بين المتصل والمنقطع وقيل بالاشتراك أي الاستثناء مشترك بين المتصل والمنقطع
اشتراكا لفظيا القائل بأن الاستثناء في المنقطع مجاز حجته أنه يفهم المتصل عند إطلاق الاستثناء من غير
قرينة وهو دليل أن الاستثناء مجاز في غير المتصل لأنه لو كان حقيقة في غير المتصل لم يفهم المتصل بخصوصه
عند عدم القرينة سواء كان بطريق التواطؤ أو بالاشتراك اللفظي وقيل إنما يكون الاستثناء مجازا في المنقطع
لأن الاستثناء مأخوذ من ثني العنان أي بعضه والبعض إلا في المتصل فيكون في غير المتصل مجازا وأجيب
بأنا لا نسلم أن الاستثناء مأخوذ من الثني بل هو مشتق من التثنية كأن الاستثناء ثني الكلام الذي كان في أحدا
وهذا المعنى متحقق في الاستثناء المتصل وفي الاستثناء المنقطع والملزوم من اشتقاق الاستثناء لمعنى أن لا يكون
حقيقة في معنى آخر كالقائل بالتواطؤ احتج بأن العلماء بوبوا للاستثناء المنقطع بابا كما بوبوا للاستثناء
المتصل بابا وقسموا الاستثناء إلى المتصل ومنقطع ومورد القسمة مشترك بين القسمين فيكون معنى الاستثناء مشتركا
بين المتصل والمنقطع فيكون متواطئا أجاب بأنا لا نسلم أنهم إذا بوبوا له بابا يلزم أن يكون متواطئا فإنهم بوبوا
لاسم الفاعل باعتبار المستقبل بابا مع أنه يكون مجازا في المستقبل ولا نسلم أنهم قسموا الاستثناء باعتبار المعنى
إلى المتصل والمنقطع بل أطلقوا الاستثناء عليهما ولا يلزم من الإطلاق أن يكون حقيقة لا بطريق التواطؤ ولا
بطريق الاشتراك لجواز أن يكون مجازا قالوا المتصل والمنقطع مشترك في معنى عام فيجعل لفظ الاستثناء لذلك
المعنى المشترك دفعا للاشتراك والمجاز لأن الأصل عدم الاشتراك والمجاز فتعين التواطؤ أجاب المصنف بأنا
ذكرنا إثبات اللغة بلوازم الماهيات وهو غير معتبر وعرف الاستثناء بناء على القول بالتواطؤ بأنه ما دل
على مخالفته من المستثنى والمستثنى منه بإلا غير الصفة وأخواتها نحو ليس ولا يكون وعدا وخلا وما عدا وما خلا وحاشا
وسوى وغير وقوله ما دل على مخالفة قوله أحسن لأن مخالفة حكم المستثنى منه إما بنفسه أو بأنه حكم آخر غيره
ضروري واحترز بقوله بإلا وأخواتها عما دل على مخالفة لا بها نحو جائني القوم ولم يجئ زيد وقام زيد لا عمرو وإنما
قيد إلا بقوله غير الصفة احترازا عن إلا التي هي بمعنى الصفة وهي ما كانت تابعة لجمع لا يدخل فيها المستثنى نحو قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وعلى القول بالاشتراك أو المجاز لا يمكن الجمع بين المتصل والمنقطع في حد واحد بحسب
المعنى لأن الحقيقتين المختلفتين لا يمكن الجمع بينهما في حد واحد من حيث المعنى ويمكن الجمع بينهما في حد واحد بحسب
اللفظ بأن يقال المذكور بعد إلا وأخواتها وإذا امتنع الجمع بينهما في حد واحد بحسب المعنى احتاج كل إلى الحد فعرف المتصل
بأنه ما دل على مخالفة بإلا غير الصفة وأخواتها من غير إخراج والقيود المتقدمة قد عرفت فائدتها وقوله من غير

اخراج احتراز عن الاستثناء المنقطع وعرف الاستثناء المتصل بانه قول ذو صيغ مخصوصة دال على ان المذكور به
لم يرد بالقول الاول فقوله قول احتراز عن الفعل والقرينة العقلية والحالية وقوله ذو صيغ مخصوصة احتراز عن
مثل قولك ابيت المؤمنين ولم ارد اهل الفرس لانه ليس استثناء فانهم لا يطلقون الاستثناء على الصيغ المخصوصة التي هي
الات الاستثناء واورد على طرد هذا التعريف الشرط نحو اكرم بني تميم ان دخلوا الدار والوصف بالذي نحو اكرم بني
تميم الذين دخلوا والغاية نحو اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار فان هذه الالفاظ ذو صيغ مخصوصة دالة على ان ما ذكر
بعدها غير مراد من الالفاظ السابقة واجيب بان المذكور بالشرط والصفة مراد فلا يدخل تحت الحد والغاية
ايضا خرجت بقوله ذو صيغ مخصوصة فانه اراد بها ادوات الاستثناء والغاية لا يكون مذكورا بادوات الاستثناء واورد
ايضا على عكس التعريف المذكور مثل قام القوم الا زيدا فانه ليس بذي صيغ مع انه استثناء واجيب بان المراد صيغة
منها لا جميعها وعرف في الاحكام الاستثناء المتصل بانه لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على ان مدلوله
غير مراد مما اتصل به بحرف الا او احد اخواتها ليس بشرط ولا صفة ولا غاية فقوله لفظ احتراز من الدلائل
العقلية والحسية الموجبة لاخراج البعض وقوله متصل بجملة احتراز عن الدلائل المنفصلة وقوله لا يستقل بنفسه
احتراز عن مثل قولنا قام القوم ولم يقم زيد وقوله دال احتراز عن الصيغ المهملة وقوله على ان مدلوله غير
مراد مما اتصل به احتراز عن الاسماء المؤكدة والنعت كقول القائل جاءني القوم العلماء كلهم ونحوه وقوله بحرف الا
واخواتها احتراز عن نحو قام القوم دون زيد وقوله ليس بشرط احتراز من قول القائل لعبده من دخل فاكرمه
ان كان مسلما وقوله ليس بصفة احتراز من قول القائل جاءني بنو تميم الطوال وقوله ليس بغاية احتراز من قول
القائل لعبده اكرم بني تميم ابدا الى ان يدخلوا الدار ويرد على طرد هذا التعريف جاء القوم لا زيد وهو غير وارد
فانه لا يصدق عليه التعريف المذكور ضرورة عدم الا او احد اخواتها وكذا لا يرد عليه ما قام القوم بل زيد والمصنف
لما اسقط عن الحد قوله بحرف الا او احد اخواته ورد على الطرد الامران اورد على عكسه مثل ما جاء الا زيد لعدم
الاتصال بها على ان زيدا على هذا البناء ليس بمستثنى فان زيدا قام مقام الفاعل ليس بفاعل حقيقة قوله
مثله الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا فهو بيان بمعنى ان المستثنى لم يكن مرادا او استخراج صوري
وقال الشافعي اخراج للبعض عادل عليه صدر الجملة بالمعارضة كالتخصيص يعني على تقدير الا ثلثة
سبعة وعدد الا ثلثة فانها ليست علي لنا فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ولولا انه تكلم بالباقي للزم
نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته وهو محال واتفاقا لو رفع الحكم بالمعارضة لصح المستغرق ولاستواء البعض
والكل في جواز المنع بالمعارضة كالنسخ وايضا لو كان معارضا كالتخصيص لزم بقاء الحكم في الباقي بصيغة
كانطباق اسم المشركين بعد تخصيص اهل الذمة على الباقي وليس فان اسم العشرة لا يصدق على السبعة بعد
اخراج الثلثة قالوا الاجماع ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس والا لم يكن كلمة التوحيد توحيدا للسكوت
عن اثبات الالهية في الله تعالى ولا يتم التوحيد الا بهما فوجب ان يكون معارضا لصدر الجملة في البعض بلن

معارض بقولهم تكلم بالباقي بعد الثنيا والجمع ان يجعل استخراجا وتكلما بالباقي بوضعه ونفيا واثباتا باشارته
وكيفيته ان الاستثناء كالغاية من الصدر لكونه بيانا انه ليس بمراد منه وبالغاية ينتهي الحكم السابق الحاصلة
فيجب اثبات الغاية لنفي الصدر لكن لما لم يكن المقصود الا الصدر جعل اثبات الباقي اشارة ولذلك اختير في كلمة
التوحيد لكون المقصود نفي الالهية عن غير الله تعالى مقتضى بانا سماه تعالى ممنوح بالنون الموجب ه الا الاستثناء
يمنع التكلم مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد المستثنى غير مراد واستخراج صوري فان صورة
التكلم متحققه وانعدام الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل
التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له الا ان الغاية توجب نفي الحكم عما وراءها وقال
الشافعي الاستثناء اخراج للبعض عاد عليه صدر الجملة بالمعارضة اي يوجبه امتناع الحكم في المستثنى
لوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة والمعارض هو دليل الخصوص فانه وان
كان يدرس ان الخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليله اذ هو معارض
للعام صورة ومعنى على اصله فيكون بمنزلة دليل عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عند
الشافعي لا يخرج الكلام عن كونه ايقاعا بل يمنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندهم
التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها وكذا الاستثناء
فاذا قال لفلان علي عشرة الا ثلثة صار عندهم كانه قال ابتداء سبعة فانه لم يتكلم بعشرة في حق لزوم ثلثة وصار عند
الشافعي كانه قال الا ثلثة فانها ليست علي فلا يلزمه ثلثة للدليل المعارض لاول كلامه الا انه يصير بالاستثناء كانه
لم يتكلم به واحتج اصحاب ابي حنيفة على ما ذهبوا اليه بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما ولولا ان
تكلم بالباقي لكن يلزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته واللازم محال بيان الملازمة ان الله تعالى اخبر بلبث الف
في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو لم يكن تكلما بالباقي لثبت حكم الالف بجملته ثم عارضه الاستثناء في
الخمسين فلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبته اولا فلزم نفي حكم الخبر الصادق بعد ثبوته وايضا
لو كان الاستثناء رفع الحكم بطريق المعارضة لصح استثناء المستغرق واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان ما يمنع الحكم بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل لاستوائهما في جواز المنع بالمعارضة كالناسخ فانه
لما كان مما يمنع الحكم بطريق المعارضة استوى البعض والكل في جواز المنع بالناسخ وايضا لو كان الاستثناء معارضا
اي مخرجا للبعض عاد عليه صدر الجملة بالمعارضة كالتخصيص لزم بقاء الحكم في الباقي بصيغة الاول كانطباق اسم
المشركين بعد تخصيص اهل الذمة على الباقي واللازم باطل فان اسم العشرة لا يصدق على السبعة بعد اخراج
الثلثة ان سبعة ليست بعدد للعشرة فلا يصدق عشرة على سبعة بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لانتفاء اطلاق العشرة
على السبعة بطريق المجاز اذ المناسبة بين العشرة والسبعة من حيث المعنى الانسب عامة في كون كل منهما عددا
والنسبة العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا من حيث الصورة الا من حيث الكل والجزء وهو لا يصلح طريقا للمجاز الا ان

لانه من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على الرقبة التي هي الجزء المختص به وههنا ما دون العشرة
كما يصلح جزءا للعشرة يصلح جزءا للعشرين والثلثين والاربعين وغيرها وهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز لا يقال انه
لا يصلح العشرة على التسعة بعد اخراج الثلثة اصحاب الشافعي قالوا اجمع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي
اثبات وبالعكس اي الاستثناء من الاثبات نفي ولا يستقيم ذلك الا ان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام
يعارض الاستثناء حكم المستثنى منه ولو كان تكلما بالباقي لما صح ذلك ولانه لو كان الاستثناء تكلما بالباقي لم
يكن كلمة التوحيد لا اله الا الله توحيدا والتالي والملازم باطل بيان الملازمة انه لو كان تكلما بالباقي لكان نفيا للغير لا اثباتا
له فيلزم السكوت عن اثبات الالهية لله تعالى والاتم التوحيد لانه ينفي الالهية عن الغير واثباتها لله فوجب ان
يكون الاستثناء معارضا لصدر الجملة قال بعض اصحاب المصنف بان الاجماع على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس
معارض يوهم ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا واذا اشتهر ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي
واشتهر ايضا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي وجب الجمع بينهما والجمع بينهما ان يجعل الاستثناء استخراجا
وتكلما بالباقي بوضعه اي بحقيقته وصيغته فكان طريقا في اللغة يطول احدهما ويقصر اخرى فالتكلم بالباقي يطول
يطول مثل ان يقول لزيد علي عشرة الا ثلثة ويقصر بان مثل ان يقول لزيد علي سبعة ونفيا واثباتا باشارته
اي يلزم النفي والاثبات من الصيغة لا بان يكون الصيغة موضوعة له وتحقيقه ان الاستثناء بمنزلة الغاية من الصدر
اي المستثنى منه لكون الاستثناء بيانا انه ليس مرادا من الصدر كما ان الغاية بيانا انه ليس مرادا منه والاستثناء
يدخل على نفي فيسمى بالتوحيد وعلى اثبات فيسمى بالنفي بالغاية فتبقى الحكم السابق لحالته واذا كان الوجود غايته للاول
اذا كان الاول نفيا والعدم غاية للاول اذا كان اثباتا يجب اثبات الغاية نقيضا للاول الحكم الصدر وهذا ثابت بحسب
اللغة لكن لما لم يكن المقصود الا الصدر والثاني لم يذكر الا ليتم الصدر به جعل اثبات الثاني اشارة ولذلك اختير
في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا لان المقصود من التوحيد نفي الالهية عن غير الله
نفيا يشير باثبات الالهية في الله تعالى ثم قال المصنف في بحر يا ملون بالموجب لكن يطرق الاثبات قال فخر الاسلام وانما
اختير في التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفي قصدا الا ان الاصل في التوحيد التصديق بالقلب فلا يختص
في اللسان الاثبات فان التصديق بالقلب ركن اصلي والتصديق باللسان ركن زائد والخبر في تحقيق الركن التابع الاثبات
ويمكن ان يقال اثبات الالهية في الله تعالى لم يكن مقصودا في التوحيد اللساني لانه مفروغ عنه فانه غير محتاج الى
بيان لان كل عاقل مؤمن ومشرك معترف به قوله بتنبيه مثل لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
اي بيعوه كذلك فعند الشافعي يسمى الصدر عاما في القليل والكثير لان المعارض اخرج المكيل خاصة وعلى ما به
حرمة الربوا فيه لوجوب العمل بالمعارض عنده وقد امكن ذلك فيه عندنا استثناء حال فيعم الصدر الاحوال
فيعين المقدر والاستثناء في المبائن منقطع فلم يؤثر في الصدر ومنه انه العرف قيل هو منقطع وقيل عام في
الاحوال ٥ مثل قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعني ان الشافعي رحمه الله تعالى اصلح فقال

تعالى بمعناه لا تبيعوا الطعام بالطعام الا حال تساويهما بالطعام فان حكم ان تبيعوها استثناء حرمة البيع بصدر الكلام
عامة في القليل والكثير اي لا يدخل تحت الكيل مثل الحفنة والحفنتين وما يدخل تحت الكيل لان الطعام اسم جنس
محلى بلام التعريف فيعم الجميع فلما استثنى المساوي استثنى الحكم منه بالمعارضة فبقي الصدر فيما عداه عاما في القليل
والكثير ثم المراد من المساوي هو التساوي في الكيل بالاتفاق فالمعارض يخرج المكيل خاصة فيبقى ثبوت المعارض
في المكيل فيبقى بيع الحفنة بالحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم وقال الشافعي وهو قال العلاء ان علة حرمة
الربوا انه يسقط من المائة فيمنه الربوا الى دليل المعارضة تحت العمل به على قدر الامكان عنده وقد امكن العمل هنا
بان يعتبر فيه الربوا لكنه قال الاصحه بوقع عندنا في حصته الاستثناء في قوله عليه السلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
استثناء حال لانه لما كان الاستثناء تكلما بالباقي فجعل هذا استثناء حال لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا امكن
استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يناسب المستثنى منه ليصح الاستثناء ويمكن ان يجعل تكلما بالباقي
بعد الاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام
في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حال المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل
تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المستوي في الطعام ليس الا الكيل بالاتفاق وبدليل قوله عليه السلام
كيلا بكيل والمفاضلة والمجازفة بناء على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة
عدم العلم بتساويهما وبتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فيثبت بحكم ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذي
لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فيتعين ان يكون صدر الكلام هو المقدر بالكيل ولا استدل بهذا الحد
على حرمة بيع الحفنة بالحفنتين او بالحفنتين عند اصحابنا في حقيقة الاستثناء التابع وهو على ما به حرمة الربوا منقطع
لان استخراجه لا يصح فجعل نفيا مبتدأ وتعقبه لا يؤثر في الصدر اي المبائن ومن هذا القبيل ان العرف فيه هو قوله تعالى
والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا فعلى اصل الشافعي معناه الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون فيكون
معناه غير فاسقين وقيل الاستثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام فيكون معناه الا ان يتوبوا
وقيل هو عام في الاحوال اي يحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الثنيا فكانه قال في اولئك هم الفاسقون في كل حال الا حال
التوبة قوله بتنبيه ومن المغير على الحر دفعه او اسلمها اليه كذا او لم اقبضها صدق ان وصل وكذا اعطيتني
او صنعتني امانة بني او دفعت الي كذا عند محمد خلافا لهما واعتبر العهد ابو يوسف هو خصمه في السلم فناقض
ولو وصل في قرض او ثمن هي زيوف صدقاه الا انها نوح وابو حنيفة رحمهم الله الزيافة عيب في مطلق الاسم الا ساوله
فكان رجوعا وبعتك هذا العبد بالف الا نصفه بيع للنصف بالالف على ان نصفه بيع للنصف بخمسمائة لا لدخول
الاستثناء على البيع وهو يتكلم بالباقي فيه والثمن كالة والشرط عارض الصدر وجعل الا اي منصبا عليهما وفي بعتك من
نفسه فان قسمة الثمن فجعل دخول الامر جارا فالحصل القسمة كمن باع عبدين احدهما ملك للمشتري ٥ على ان البائع

المفسر لا يصح الا موصولا فاما لو قال لفلان علي الف درهم وديعة او قال اسلمت اليك الف درهم في كر او لم اقبضها صدق ان
وصل لان قوله علي الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب تسليم الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب
الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اي علي حفظ الف درهم فكان قوله وديعة بيانا لان الوديعة في محل حفظها وليسلمها
الى ان يردها الى صاحبها لا اصل المال او تفسيرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب اصل المال الى حفظه فيصح موصولا لا
مفصولا لانه تفسير لما تغير به اول الكلام من وجوب اصل المال او رجوعا عما اقر به وان قوله اسلمت اليك حقيقة في السلم
لان السلم لا يكون الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض ويحتمل العقد مجازا لان الاسلام كما يطلق على تسليم يطلق على عقد
السلم فكان قوله ولم اقبضها بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا وكذا قوله اعطيتني الفا ولم اقبضها او اقرضتني الفا ولم اقبضها
لان الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكلامه اقرار بالقبض على احتمال ان يكون عبارة عن العقد مجازا وكذا القرض لا يكون الا بالقبض
فكلامه اقرار بالقبض على احتمال العقد مجازا فكان قوله ولم اقبضها بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا واما قوله نقدتني
الف درهم او دفعت الي الف درهم ولم اقبضها فكذا الجواب عند محمد اي يصدق فيه موصولا لا مفصولا لان النقد والدفع
والاعطاء سواء فيجوز استعارة النقد والدفع للعقد كالاعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب وقال ابو يوسف لا يصدق
اصلا لان النقد والدفع كل منهما حقيقة في التسليم الفعلي خاصة لم يطلق على غير الفعل اصلا وليس في الشرع عقد يسمى
نقدا او دفعا فلا يستعار للعقد لا حقيقة ولا مجازا فكان قوله لم اقبض بعد قوله نقدتني او دفعت الي تناقضا للاول
رجوعا عنه اساسا فلا يصدق مفصولا ولا موصولا واذا اقر بالدراهم قرضا او غصبا او ثمن مبيع موصولا وقال هي زيوف صدقه
ابو يوسف ومحمد لان الزيوف نوع من جنس الدراهم حتى يحصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم فيكون بيانا من هذا الوجه
ويكون تغييرا لما اقتضى اول الكلام من حيث العادة لان تعامل الناس يكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم
الجياد بمنزلة الحقيقة العرفية والزيوف بمنزلة المجاز فيكون بيانا بتغيير فيصدق موصولا لا مفصولا وقال ابو حنيفة
لا يصدق لان الزيافة عيب فمطلق اسم الدراهم لا يتناوله فكان دعوى الزيافة رجوعا عما اقر به لان اقراره بالعقد
مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فقوله كان معيبا رجوع والرجوع عن الاقرار
لا يصح موصولا كان او مفصولا وعلى ان الاستثناء تكلم بالباقي فلو قال بعتك هذا العبد بالف درهم الا نصفه يقع
بنصف العبد بالف درهم لانه اذا كان الاستثناء تكلما بالباقي صار كانه قال بعت نصفه بالف فقوله بعتك هذا العبد
على ان لي نصفه بيع للنصف بحصته لان الاستثناء في الصورة الاولى دخل على المبيع وهو تكلم بالباقي منه والثمن بحاله
فيصير البيع في نصف العبد بكل الثمن وقوله على ان لي نصفه في الصورة الثانية شرط لا استثناء عارض صدر الكلام
لانه كلام مستبد بنفسه صالح للمعارضة وجعل الاول مستثنى نصفه للبائع في نصفه بنفسه فيكون البيع واقعا
للبائع والمشتري فيصير بائعا من المشتري نصفه والثمن بنفسه صحيحا اذا افاد في نصفه بنفسه فهنا فان
قسمة الثمن على المبيع والمستثنى منه وفي دخول النصف المشروط لنفسه فائدة التقسيم فيصير النصف المشروط
لنفسه داخلا في الايجاب فيسقط من الثمن مثل ما اشترى عند بالف درهم اصلهما فملك المشتري ان الثمن عليهما

قوله مسئلة شرط الاستثناء الاتصال لفظا او حكما كانقطاعه بتنفس او سعال ونحوهما وعن ابن عباس يصح
وان طال الزمان شهرا او قيل يصح انفصاله بالسنة وانفصاله لفظا وبدين المتكلم وحمل بعضهم مذهب ابن عباس
عليه لنا ان الاصل يترتب حكم الكلام عليه تنجيزا واما توقفه اذا وجد مغير بمنزلة كالجزء منه فاذا انفصل يثبت حكم
الصدر لوجود المقتضي وعدم المانع وايضا لو صح لما قال فليكفر عن يمينه ولعين الاستثناء ويثبت مع ان
الاستثناء اولى لعدم الحنث وايضا يلزم ان لا يستقر اقرار والطلاق والعتاق لامكان الاستثناء ولما علم صدق ولا كذب قالوا قوله
نحو لم يفعله عليه السلام حين لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله ملحقا ولما سئل عن اهل الكهف قال غدا
اجيبكم فتأخر الوحي حتى نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله قلنا لم يلحق لجواز التعذر بافعل ان شاء الله قالوا الا صحيح
لم ينقل به ابن عباس قلنا مأول بما تقدم ه شرط الاستثناء اتصاله بالمستثنى منه لفظا من غير تخلل فاصل بينهما
حقيقة او حكما وهو ان لا يعد المتكلم آتيا به بعد فراغه من كلامه الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان
تخلل بينهما فاصل انقطاع النفس او سعال ونحوهما كعطاس مانع من الاتصال حقيقة ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه
انه يصح انفصال الاستثناء عن المستثنى منه وان طال الفصل بينهما شهرا او قيل يصح انفصال الاستثناء بالمستثنى سنة بالنية
اي باضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى وانفصال الاستثناء عن المستثنى منه لفظا وبدين المتكلم المضمر فيما بينه وبين الله
وحمل بعضهم ما نقل عن ابن عباس على هذا القرب من الصواب واحتج المصنف على ان الاتصال شرط بوجوه الاول
ان الاستثناء حكم من احكام الكلام والاصل يترتب حكم الكلام عليه على سبيل التنجيز لا على سبيل الوقف والترتيب
واما توقفه اذا وجد مغير واما اذا لم يتصل لم ينزل الاستثناء منزلة الجزء من الكلام ويحصل به الابهام فاذا انفصل ثبت
حكم الصدر لوجود المقتضي وعدم المانع الثاني لو صح انفصال الاستثناء لما قال النبي عليه السلام من حلف على شيء فرأى
غيره خيرا منه فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وروي فليكفر عن يمينه وليأت بالذي هو خير واللازم باطل
بيان الملازمة انه لو كان الاستثناء المنفصل جائزا لارشد النبي اليه لكونه طريقا مخلصا لكن النبي صلى الله عليه وسلم
انما يقصد التيسير والتسهيل ولا خفاء ان الاستثناء ايسر واسهل من التكفير واذا لم يرشد اليه لم يصح انفصال
الاستثناء لكن النبي صلى الله عليه وسلم بين التكفير دون الاستثناء لانه يبعد ان يرضى النبي بسلوك الطريق العسير
ويترك الطريق اليسير على ان الاستثناء اولى لعدم الحنث الذي هو عرضة الاثم الثالث لو صح انفصال الاستثناء
لما تم اقرار والطلاق والعتاق لامكان الاستثناء المنفصل ولو بعد حين ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية الرابع لو صح انفصال الاستثناء لما علم صدق خبر ولا كذبه اصلا لامكان الاستثناء بعد حين
القائلون بانه يصح انفصال الاستثناء قالوا لو لم يصح انفصال الاستثناء لم يفعله النبي عليه السلام لكونه مقتدى به واللازم
باطل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال والله لاغزون قريشا ثم سكت ثم قال بعد ان شاء الله ملحقا بما قاله وايضا ما روي
عنه عليه السلام انه سأله اليهود عن مدة اهل الكهف عن مدة لبثهم فيه فقال اجيبكم ولم يقل ان شاء الله فتأخر الوحي
بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ما يعلمهم الا قليل فلا تمار فيهم الا مراء ظاهرا الى قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا

إلا أن يشاء الله فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن شاء الله بطريق الإلحاق بحسن الأول وهو قوله غدا أجاب المصنف بأنه
لم يلحق النبي الاستثناء وهو قوله إن شاء الله بحسن الأول لجواز تقدير أفعل فإنه لما قال الله تعالى واذكر ربك إذا نسيت
قال النبي أذكر ربي إذا نسيت إن شاء الله أي أفعل إن شاء الله والخبر الأول جواب آخر وهو أن سكوته قبل الاستثناء
يحتمل أن يكون لما لا يخل بالاتصال الحكمي فيجب أن يحمل عليه توفيقا بين الأدلة وقالوا انفصالا لولا صحة انفصال الاستثناء
لم يقل به ابن عباس لأنه ترجمان القرآن ومن أفصح فصحاء العرب واللازم باطل وهو مشهور أجاب المصنف رحمه الله
بأن ما نقل عن ابن عباس إن صح محمول على ما تقدم وهو أن ابن عباس لعله كان يعتقد صحة إضمار الاستثناء وتدين
المكلف بذلك **قوله** مسألة المستغرق باطل وجوز الأكثرون الأكثر والمساوي كعشرة إلا تسعة وستة ومنعه
الحنابلة والقاضي في أول قوليه وقيل وهو آخرهما إن صرح بهما منع والأظهار لحد ما في الكيس إلا الزيوف هي الأكثر لنا
لو لم يكن لم يقع في قوله إلا من اتبعك من الغاوين وهم الأكثرون لقوله وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين والمساوي أولى
ولما وقع في العرف كلكم جائع إلا من أطعمته وهم الأكثرون وللإجماع على أن المقر بعشرة إلا تسعة يلزمه درهم قالوا
الاستثناء خلاف الأصل لأنه إنكار بعد إقرار خولف في الأقل لأنه قد ينسى المقر بعضه ثم يتذكره فيستثنيه فلو لم يكن
لتضرر قلت ممنوع فإنه تكلم بالباقي ولو سلم فلما في الأكثر بعينه لإمكان صدق المستثنى فلو لم يكن لتضرر قالوا
لو جاز لجاز عشرة إلا تسعة ونصف وثلث وإنه قبيح قلت لا يدل على عدم جوازه لغة مع قبحه ه الاستثناء
المستغرق بقوله علي عشرة إلا عشرة باطل بالاتفاق وجوز الأكثرون استثناء الأكثر من الباقي بقوله عشرة إلا تسعة
والمساوي نحو عشرة إلا خمسة ومنعه الحنابلة والقاضي أبو بكر في أول قوليه استثناء الأكثر والمساوي وقال هو
آخر قولي القاضي إن صرح بالأكثر والمساوي وذلك لما تصور في العدد الصريح منع استثناء الأكثر والمساوي
نحو عشرة إلا ستة أو خمسة وإن لم يصرح بالأكثر والمساوي وذلك في العدد الذي ليس بصريح جاز في الأكثر
والمساوي نحو خذ ما في الكيس إلا الزيوف والزيوف هي الأكثر أو المساوي في الأكثر والحجة على صحة استثناء
الأكثر والمساوي من ثلاثة وجوه الأول أنه لو لم يجز استثناء الأكثر لما وقع في القرآن واللازم باطل لقوله تعالى
إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين فإنه استثنى الغاوين من العباد والغاوون
أكثر من الباقي لقوله تعالى وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وإذا جاز استثناء الأكثر فالمساوي أولى لأن
الأكثر يشتمل على المساوي مع الزيادة وهذا ليس بحجة على من منع جواز استثناء الأكثر في العدد الصريح بل
ليس بحجة مطلقا لأن الاستثناء من غير الجنس فإن الغاوين ليسوا من جنس العباد لأن العباد هم المؤمنون
المخلصون ومن ليس بمؤمن فإن العباد غير مختصين بالمخلصين بدليل إضافتهم بالمخلصين لا يقال إضافة العباد
بالمخلصين على طريق المدح لا للتخصيص لأنا نقول الأصل في الوصف التخصيص والحمل على المدح على خلاف
الأصل من جهة الاستثناء المنقطع ومن جهة الوصف للمدح الثاني أنه لو لم يجز استثناء الأكثر لما وقع
في عرف اللغة واللازم باطل فإن قوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى كلكم جائع إلا من أطعمته يستثني الأكثر لأن من

أطعمه الله تعالى أكثر ولا شك أنه موافق لعرف اللغة فإنه كلام على لغة العرب في هذا أيضا ليس بحجة على من منع جواز
الأكثر في صريح العدد الثالث أجمع فقهاء الأمصار على أنه لو قال قائل علي عشرة إلا تسعة يلزمه درهم ولولا
ظهور جواز استثناء الأكثر لما أجمعوا عليه لأن عادتهم أن اتفقوا على غير الظاهر القائلون بجواز استثناء الأقل
دون المساوي والأكثر قالوا الاستثناء على خلاف الأصل لأنه إنكار بعد إقرار وجحد بعد اعتراف خولف الأصل في استثناء
الأقل لمعنى مفقود في المساوي والأكثر وهو أن المقر ربما أقر بمال وقد دخل بعض ما علمه ثم ينساه لقلته وعند إقراره قد
يتذكره فيستثنيه فلو لم يكن لتضرر ولا كذلك في الأكثر والمساوي لأن الذهول عنه نادر أجاب المصنف بأنا
لا نسلم أن الاستثناء على خلاف الأصل قوله لأنه إنكار بعد الإقرار قلنا لا نسلم أنه إنكار بعد الإقرار فإن الاستثناء
تكلم بالباقي فلا يكون إنكارا بعد الإقرار ولو سلم أنه على خلاف الأصل لهذا الذي ذكرتم فيجيء في الأكثر بعينه لإمكان
صدق المستثنى فلو لم يكن لتضرر والفرق بين الكثير والقليل بقلة النسيان في الكثير وكثرته في القليل ضعيف فإن الكثير
يحتمل النسيان كالقليل قالوا لو جاز استثناء الأكثر لجاز عشرة إلا تسعة ونصف وثلث واللازم باطل فإنه قبيح والقبيح
من التركيب في لغة العرب غير جائز أجاب بأن قبحه لا يدل على عدم جوازه لغة فإنه يجوز أن يكون جائزا مع قبحه نحو
عشرة إلا دانقا ودانقا إلى عشرين فإنه في غاية القبح مع جوازه **قوله** مسألة الجمل المتعاقبة بالواو العاطفة إذا
تعقبها استثناء رجع إلى الأخيرة وإن فعله إلى الكل عند الجبار وأبو الحسين إن ظهر الإضراب عن الأولى فالأخيرة
بأن يختلفا نوعا كالأمر والخبر أو اسما وحكما لا نوعا كأكرم بني تميم واضرب ربيعة إلا الطوال أو اسما فقط كأكرم وأكرم
أو حكما فقط كأكرم واستأجر وإن يتعلق فللجميع بأن يتحد نوعا واسما وغرضا كأكرم بني تميم وسلم على بني تميم إلا الطوال
أو نوعا وفي الثانية ضمير الأولى كأكرم واستأجرهم أو اسما وحكم الأولى مضمر في الثانية كأكرم بني تميم وربيعة أو في
الأخيرة ضمير ما تقدم أو اتحد الغرض كأنه العرف للضمير واتحاد الغرض إلى الاستثناء وتوقف القاضي والغزالي ومختار
الأحكام إن كان بالواو وأشار إلى الاقتصار وعاطفة رجع إلى الكل وإن أمكنا فالوقف لنا المقتضي لرجوعه عدم استقلال
فيكون فيه جملة ثم بها والأخيرة أقرب فيتعين في اتصاله العرف على القول باتصال الاستثناء لا يعود إلى الكل
لأنه لا يعود إلى الجملة إجماعا ه الجمل المتعاقبة بالواو العاطفة إذا تعقبها استثناء رجع إلى الجملة الأخيرة عند
أصحاب أبي حنيفة وإلى الكل عند أصحاب الشافعي وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري إن تبين بالشروع في الثانية
إضراب عن الجملة الأولى اقتصر على الأخيرة أي رجع إليها والإضراب عن الأولى إنما يحصل بأن يختلف الجملتان
نوعا كالأمر والخبر نحو أكرم بني تميم وجاء القوم إلا الطوال أو يختلف الجملتان اسما وحكما واتحدتا نوعا نحو أكرم
بني تميم واضرب ربيعة إلا الطوال أو اتحدتا نوعا وحكما واختلفتا اسما فقط نحو أكرم بني تميم وأكرم ربيعة إلا
الطوال أو اتحدتا نوعا واسما واختلفتا حكما فقط ولا يشترك الحكمان في غرض من الأغراض نحو أكرم بني تميم واستأجر
بني تميم إلا الطوال وإن لم يكن الجملة الأخيرة مضربة وتعلقت بالأولى فالاستثناء راجع إلى الجميع وذلك بأن تتعلق
بأن يتحد الجملتان نوعا واسما وغرضا لا حكما كأكرم بني تميم وسلم على بني تميم إلا الطوال الأمر كلاهما في غرض التعظيم

أو بين الجملتين نوعاً وتعلقان حكماً وفي الجملة الثانية ضمير اسم الجملة الأولى نحو أكرم بني تميم واستأجرهم إلا الطوال أو اجراءً
نوعاً وحكماً واختلفا اسماً وحكم الجملة الأولى مضمر في الثانية نحو أكرم بني تميم وربيعة إلا الطوال أو اختلفا الجملتان
نوعاً وفي الجملة الأخيرة ضمير ما تقدم نحو جاء بنو تميم وأكرمهم أو اختلفت الجمل واتحد الغرض فيها كما في آية القذف فإن
جملها مختلفة النوع من حيث أن قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أمر ولا تقبلوا لهم شهادة نهي وقوله وأولئك هم
الفاسقون خبر إلا أنها داخلة تحت القسم الأول من هذه الأقسام الأربعة لاشتراك أحكام هذه الجمل في غرض
الانتقام والإهانة وداخلة تحت القسم الثاني من جهة إضمار الاسم المتقدم فيها وتوقف القاضي أبو بكر والغزالي
ومختار الآمدي أنه متى ظهر كون الواو للابتداء اختص الاستثناء على الجملة الأخيرة كما في القسم الأول من الأقسام
الخمسة المذكورة لعدم تعلق إحدى الجملتين بالأخرى أو ظهر كون الواو للعطف رجع الاستثناء إلى الكل وحيث
أشكل أن يكون للابتداء وللعطف كما في الأقسام الأربعة الباقية فالوقف أجاب المصنف على مذهب أصحابه القائلين
برجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة بأن المقتضي لرجوع الاستثناء عدم استقلاله فإنه لما دعت الحاجة إلى الاستثناء
ولا استقل بنفسه دعت الحاجة إلى عوده إلى غيره وهذه الضرورة والحاجة مندفعة برجوعه إلى جملة واحدة
فيكون في الاستثناء جملة ثم بها والجملة الأخيرة أقرب من الاستثناء والقرب مرجح فتعينت الجملة الأخيرة لعود
الاستثناء إليها وأيضاً آية القذف هو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم
ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا على القول بأن الاستثناء فيها متصل
لا يعود إلى الكل لأنه لا يعود إلى الجلد بالاتفاق قوله الشافعية العاطفة تجعل الجمل المتعددة كالمفردة
واحتجوا بالمنع وإنما ذلك في المفردات فلو وجب العود إلى الكل كالشرط والمشيئة ولنا الشرط مقدم تقديراً
والاستثناء مؤخر ولو سلم أنه استثناء فلو وقف الكلام على آخره إذا تعين شرط الاتصال بقرينة اليمين حتى لو
فرق لم يصح فلو ابتدأ عند الحاجة إلى العود إلى الجميع وتعقيب كل جملة باستثناء مستهجن فلما عند انتفاء الحاجة خاص
ولو سلم فلا مانع من الطول مع إمكان الإكرام الجميع فلو اصطلح للعود إلى الكل فكان ظاهراً كالعام لأن تخصيص
البعض تحكم فلما لا نسلم الصلاحية الظهور والعام حقيقة في الكل بخلاف الاستثناء قوله احتج الشافعية
على عود الاستثناء إلى الكل بوجوه الأول أن الواو العاطفة تجعل الجمل المتعددة بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا
لا فرق لغة بين قوله اضربوا الجماعة التي منها قتلة وسرّاق وزناة إلا من تاب وبين قوله اضربوا من قتل وسرق
وزنى إلا من تاب فوجب اشتراكهما في عود الاستثناء إلى الجميع وأجيب بالمنع فإنا لا نسلم أن العاطفة تجعل الجمل
المتعددة كالمفردة وإنما توجب العاطفة الاتحاد في المفردات الثاني أنه يجب عود الاستثناء إلى الكل كما يجب
عود الشرط والمشيئة إلى الكل فإنه إذا قال أكرم بني تميم وأعط بني خالد وأحسن إلى بني عمرو إن كانوا فقهاء
يعود إلى الجميع وكذا لو قال والله لا أكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيداً ثم قال بعد الجميع إن شاء الله
يعود إلى الجميع أجاب المصنف بأن الشرط مقدم تقديراً وإن تأخر لفظاً بخلاف الاستثناء فيجوز عود الشرط

إلى الجميع لتقدمه ولا يجوز عود الاستثناء إلى الجميع لتأخره ولا نسلم أن قوله إن شاء الله استثناء حقيقة والإطلاق الاستثناء
عليه مجاز بل هو شرط كما في قوله أكرم بني تميم إن دخلوا ولو سلم أنه استثناء فلو وقف الكلام على آخره إذا تعين شرط
شرط الاتصال لقرينة اليمين حتى لو فرق الكلام لا يكون عائداً إلى الجميع بل إلى الأخيرة فقط الثالث أنه قد يدعو
الحاجة إلى الاستثناء عن جميع الجمل وتعقيب كل جملة باستثناء مستهجن مستقبح في اللغة أجاب بأن تكرار الاستثناء
إنما يكون مستهجناً عند وجود قرينة دالة على اتصال الجمل بعضها ببعض وأما عند عدم قرينة اتصالها فلا ولا نسلم
أن التكرار مستهجن ولو سلم أن تكرار الاستثناء مستهجن مطلقاً وجد قرينة الاتصال أم لا فالاستهجان إنما هو لما في
التكرار من الطول مع إمكان رعاية الاختصار بأن يقول بعد الجمل إلا كذا في الجميع الرابع الاستثناء الواقع عقيب
الجمل المتعاطفة بعضها على بعض بالواو صالح للعود إلى الكل وصالح للعود إلى البعض والعود إلى البعض
تحكم لأن العود إلى البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح كالعام صالح للكل والبعض وتخصيص البعض تحكم أجاب
بأن صلاحية الاستثناء للعود إلى الجميع لا يستلزم ظهور الاستثناء في العود إلى الكل والفرق بين العام وبينه
أن العام حقيقة في الكل بخلاف الاستثناء إلى الكل فإنه ليس حقيقة قوله وأما بيان الضرورة عود في
فمنه ما هو في حكم المنطوق مثل وورثه أبواه فلأمه الثلث بيان أن الباقي للأب ومثله إذا بين نصيب المضارب
كان بياناً للنصيب لرب المال وأما العكس فالقياس يأباه لأن نصيب رب المال ليس مستحقاً بالشرط ولا
الباقي للمضارب ضرورة لجواز اشتراك غيرهما معهما بخلاف الأول لاستحقاق المضارب بالشرط والاستحسان
أنه بيان لنصيب صدر الكلام الشركة ظاهراً وكذلك لو أوصى بالثلث على أن لفلان منه كذا ومنه سكوته
عليه السلام عن تغيير ما يعاينه وعند الحاجة إلى البيان كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد
المغرور وكسكوت البكر في النكاح وكقولنا في أمة أتت بثلاثة في بطون فادعى المولى أكبرهم كان نفياً
للباقين ومنه لدفع الغرور كسكوت المولى عن عبده وهو يبيع ويشتري وسكوت الشفيع قوله لما فرغ من
بيان التغيير شرع في بيان الضرورة وهو البيان الذي يقع بسبب الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما
وضع للبيان إذ الموضوع للبيان النطق وهذا يقع بالسكوت الذي هو ضده وهو على أوجه فمنها ما هو
في حكم المنطوق أي النطق يدل على حكم المسكوت عنه وكان بمنزلة المنطوق مثل قوله تعالى فإن لم يكن له ولد
وورثه أبواه فلأمه الثلث صدر الكلام وهو قوله وورثه أبواه أوجب شركة الأبوين مطلقاً حيث أسند
الإرث إليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم خصص الأم بالثلث بقوله فلأمه الثلث فدل على أن الأب
يستحق الباقي ضرورة ثبوت الشركة في الاستحقاق فصار تخصيص الأم بالثلث بياناً لنصيب الأب لا بصدر الكلام
الموجب للشركة لا بمحض السكوت إذ لو ثبت نصيب من غير إثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب الأب
بالسكوت بوجه فصار بيانه إلا بصدر الكلام كأنه قيل ولأمه الثلث ولأبيه ما بقي فحصل بالسكوت بيان المقدار
ومثال هذا النوع من المسائل إذا بين رب المال نصيب المضارب من الربح وسكت عن نصيبه نفسه بأن قال خذ

ولم يبين نصيب المضارب فقال خذ هذا المال مضاربة على أن لي نصف الربح مح

هذا المال مضاربة على أن لك نصف الربح جاز العقد قياسا واستحسانا لأن المضارب هو الذي يستحق بالشرط
وإنما الحاجة إلى بيان نصيبه خاصة وقد حصل وأما العكس بأن بيّن نصيب نفسه من الربح ولم يسمّ للمضارب
شيئا جاز العقد استحسانا وأباه القياس لأنه لم يبيّن ما هو المحتاج إلى البيان وهو نصيب المضارب من الربح
وإنما ذكر ما لا يحتاج إلى البيان وهو نصيب نفسه لأن نصيب رب المال ليس مستحقا بالشرط وليس من ضرورة
اشتراط النصف له اشتراط ما بقي للمضارب فإن ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة وللاستحسان وجه من الجانب أنه
أراد اشتراك العامل في الربح بأن يشرط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف ما إذا بيّن نصيب المضارب
خاصة لأنه ذكر ما يحتاج إلى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط والاستحسان أن ذكر نصيب نفسه من
الربح بيان لأن عقد المضاربة عقد شركة في الربح فيقتضي صدر الكلام وهو قوله خذ هذا المال مضاربة الشركة
ظاهرا وإذا أضاف المال المشترك إليه إذا بيّن نصيب أحدهما كان ذلك بيانا في حق الآخر أن له ما بقي كما ذكر في قوله تعالى
وورثه أبواه وكذلك إذا أوصى بثلث ماله لرجلين على أن لفلان منهما مائة كان ذلك بيانا أن الباقي للآخر
ومن بيان الضرورة سكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن تغيير أمر يعاينه من قول أو فعل فإنه يدل على حقيقة ذلك الأمر
مثل ما شاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب كانوا يواظبون عليها
فسكت عنها وأقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل أن جميعها مباح في الشرع إذ لا يجوز من النبي أن يقر الناس
على منكر محظور فإن الله تعالى وصفه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث قال يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر
فكان سكوته بيانا أن ما أقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ومن هذا النوع السكوت عند الحاجة إلى البيان
كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور وهو أن يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين أو نكاح فتلد منه
ثم تستحق فولده حر بالقيمة لأن أمة أبقت فأتت بعض القبائل وانتمت إلى بعض قبائل العرب فتزوجها رجل من عُذرة
فجاءت منه أولادا ثم جاء مولاها فرفع ذلك إلى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على أبي الأولاد أن يفدي أولاده
وكان ذلك بمحضر من الصحابة فحلّ محل الإجماع منهم ثم حكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة وسكتوا
عن بيان قيمة منفعة ولد المغرور ووجوبها على المستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على أن المنافع لا تضمن
بالإتلاف المجرد عن العقد وشبهة العقد بدلالة حالهم لأن المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له
وكانت هذه الحادثة أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان
بصفة الكمال فالسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كسكوت البكر في النكاح بيان بحالها التي توجب كون
السكوت بيانا وهي الحياء على ما أشار إليه عائشة رضي الله عنها في قولها إن البكر لتستحيي يا رسول الله فجعل
سكوتها دليلا على جواز حال الحاجة من البكر وترك التكلم به وهو الإذن الذي يكون فيه إظهار الرغبة في الرجال
وكقول أصحابنا لأبي حنيفة رحمه الله في أمة ولدت ثلاثة أولاد في بطون مختلفة فادعى المولى أكبرهم كان تخصيصه الأكبر
وسكوته عن دعوة الباقين نفيا لهما لأن دلالة الحال فيه وهي أن الإقرار بنسب ولد هو منه واجب أن نفي

نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب أيضا فإذا سكت عن بيان نسب الآخرين بعد ما وجب عليه الإقرار بنبوته لو كان منه
كان دليل النفي لأنه موضع الحاجة إلى البيان فيجعل ذلك كالتصريح بالنفي ومن بيان الضرورة السكوت الذي جعل بيانا ضرورة
دفع الغرور كسكوت المولى عن عبده إذا رآه يبيع ويشتري فسكت عن نهيه كان سكوته إذنا له في التجارة عند
أصحابنا الحنفية وكسكوت الشفيع عن الطلب بعد العلم فإنه رد للشفعة بهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشتري فإنه
يحتاج إلى التصرف في المشترى فإذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة إسقاطا لها فإما أن يمتنع المشتري من التصرف
أو ينقض عليه الشفيع تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعل ذلك كالتنصيص منه على إسقاط الشفعة وإن كان
السكوت في أصله غير موضوع للبيان بل هو ضده قوله مثل قوله له علي مائة ودرهم بيان ضرورة بواسطة العطف
وظهور في أن المراد الجنس في المقدر عرفا والشافعي رحمه الله أبقى المائة على إجمالها فقال ليس العطف موضوعا للبيان
والإبهام في مائة وثوب وعدد فليس البيان من جهة الوضع بل من جهة العادة في المقدرات التي تثبت مثلها
في الذمة عند كثرة العدد كمائة وعشرين درهما فيجعل بيانا عند عدم العرف ه ومن السكوت الذي جعل بيانا
لضرورة طول الكلام السكوت عن التمييز في مثل مائة ودرهم فإنه بيان ضرورة بواسطة العطف وظهور في أن المراد
الجنس في المقدر عرفا والشافعي أبقى المائة على إجمالها وقال أبهم الإقرار بمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير له لأنه عطف
عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير والبيان لغة فإن شرط العطف المغايرة بين المعطوفين حتى لم يجز
عطف الشيء على نفسه وشرط البيان والتفسير عدم المغايرة فإن الدراهم في قوله عشرون درهما عين العشرين
لا غيرها فلا يصلح العطف للبيان ولو كان العطف في مائة ودرهم للبيان لكان العطف في مائة وثوب ومائة وشاة بيانا
وعندنا البيان فيها واجب ما قاله أصحابنا الحنفية وهو الاستحسان أن قوله ودرهم ليس بيانا من جهة الوضع
بل هو بيان من جهة العادة لأن خلاف تفسير المعطوف عليه وتعيين في المقدرات التي تثبت مثلها في الذمة
عند كثرة العدد كمائة وعشرين درهما فصار إذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام فيجعل قوله
ودرهم بيانا عند عدم العرف قوله مثل الفعل بيان لما أنه عليه السلام عرف الصلاة والحج بالفعل وقال بقوله
صلوا وخذوا أي بعد ما ذكر دليل على أن المبين الفعل أيضا فيقطع أن مشاهدة الفعل أدل على معناه من الإخبار
عنه وليس الخبر كالمعاينة فقالوا لو كان بيانا لتأخر البيان مع إمكانه قبله بالقول وهو طريق إلى وقت الحاجة
جائز ه ذهب جمهور الأصوليين إلى أن الفعل يكون بيانا خلافا لطائفة شاذة حجة الجمهور أن النبي صلى الله عليه وسلم
عرف الصلاة والحج بالفعل فإن كان بيان الصلاة والحج مجملا فبيّنه النبي بفعله الطائفة الشاذة قالوا البيان
وقع بالقول وهو قوله صلوا كما رأيتموني أصلي وقوله خذوا عني مناسككم أجاب المصنف بأن قوله صلوا وقوله
خذوا دليل على أن الفعل هو المبين لأنه بيان لأن قوله صلوا وقوله خذوا لم يشتمل على تعريف شيء من أفعال
الصلاة والحج وإنما يقطع أن مشاهدة فعل الصلاة والحج أدل على بيانه وتعريفه على معرفة تفاصيل
الصلاة والحج من الإخبار عن الفعل إذ ليس الخبر كالمعاينة وإذا جاز البيان بالقول فبيانه بالفعل الذي

هو اول الوقت قالوا البيان بالفعل قد يطول زمانه فلو كان الفعل بيانا لتأخر البيان مع امكان البيان بما هو اقصر من الفعل بالقول
اجاب بان تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز والبيان بالفعل وان سلم تأخره عن وقت الخطاب فلا يلزم تأخيره
عن وقت الحاجة **قوله** مسئلة لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة اتفاقا الا على القول بجواز تكليف ما لا يطاق واما
تأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالجمهور على جوازه والصيرفي على امتناعه واصحابنا على الجواز في المجمل والامتناع
في التخصيص وابو الحسين في المجمل ايضا واما غيره فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي مثل هذا العموم مخصوص والمطلق
مقيد والحكم سينسخ والجبائي وابنه على تأخير النسخ اتفاقا **ش** لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فقد اختلفوا فالجمهور على جوازه مطلقا والصيرفي على امتناعه مطلقا والكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة على
جواز تأخير البيان في المجمل واما غير المجمل فيجوز تأخير بيانه التفصيلي ولا يجوز تأخير البيان الاجمالي وهو ان يذكر وقت
الخطاب هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ والجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار على جواز
تأخير بيان النسخ دون غيره **قوله** لنا ان قوله فان لله خمسه ثم بين ان السلب للقاتل اما عموما او برأي الامام
وان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل وهذا تأخير للتفصيل والاجمال اذ لم ينقل اقتران اجمالي
والا لنقل ظاهرا مع ان الاصل عدمه وايضا فان الصلوة ثم بين جبريل والرسول والزكوة والسارق
ثم بين الصفة والمقدار والحرز على تدريج واعترض بان المؤخر التفصيلي وبان الامر ان كان على الفور لم يجز
التأخير او التراخي فتأخير عن وقت الحاجة واجيب بما سبق وبان الامر قبل البيان لا يجب به الفعل مطلقا
واستدل على جواز تأخير المخصص بقوله ان يذبحوا بقرة وكانت معينة بدليل بين لنا ما هي ما لونها انها بقرة انها انها
وهو ضمير المأمور بها وبدليل انه لم يؤمر بمتجدد فلنا غير معينة فان الصفة مطلقة ولو ذبحوا اي بقرة ساوا
اجزأهم ولكنهم شددوا فشدد عليهم بدليل وما كادوا يفعلون فقيد المطلوب فذلك نسخ يجوز تراخيه كما سبق واستدل
انكم وما تعبدون وخص بان الذين سبقت قلنا ما لما لا يعقل فهو مبين وبنزول الآية زيادة بيان لدفع الجاهل
التعنت وايضا انا مهلكوا اهل هذه القرية وخصه بعد سؤال ابراهيم لننجينه قلنا مبين بقوله ان
اهلها كانوا ظالمين فهو كالاستثناء في الاخرى الا آل لوط والفرق بين بيان المجمل بمستبعد والعام بعيد **ش** حجة
القائلين بجواز تأخير البيان الى وقت الحاجة مطلقا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
ولذي القربى فانه اثبت خمس الغنيمة للمذكورين في الآية ولذوي القربى عموما بنصيب وكل واحد من الغنيمة
ولذوي القربى مما له ظاهر اريد خلافه من غير ذكر البيان التفصيلي والاجمالي معه ثم بعد ذلك بين ان السلب للقاتل
اما بالعموم المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه واما برأي الامام كما هو مذهب ابي حنيفة وايضا
بين ان ذوي القربى بنو هاشم دون بني امية وبني نوفل وهذا تأخير للبيان التفصيلي والاجمالي لانه لم ينقل اقتران
بيان اجمالي لو كان البيان الاجمالي مقارنا لنقل ظاهرا مع ان الاصل عدمه وايضا قوله تعالى اقيموا الصلوة فانه
في ابتداء نزوله كان الصلوة ظاهرة في غير ذات الاركان المخصوصة مع ان المراد بها ذات الاركان ولم يقترن

عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ... عن وقت الحاجة
وعلى الامتناع في التخصيص وابو الحسين البصري على جواز تأخير البيان في المجمل صح

بها بيان لا اجمالي ولا تفصيلي ثم بين بعد ذلك جبريل للرسول وبين الرسول للامة وكذلك الزكوة فانها في ابتداء
نزول قوله تعالى واتوا الزكوة ظاهرة في غير المقدار المخرج من النصاب ولم يقترن بها بيان لا تفصيلي ولا اجمالي
ثم بين بعد ذلك المقدار المخرج من النصاب وكذلك السرقة فان قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر
في وجوب قطع يد السارق مطلقا ولم يقترن به بيان ان المراد اي شيء لا التفصيلي ولا الاجمالي ثم بين النبي صلى الله عليه وسلم
الصفة والمقدار الذي يجب به القطع والحرز واعترض على هذه الوجوه بان البيان المؤخر في هذه الصور التفصيلي
وبان الاوامر التي ذكرتم متروكة الظاهر فلا يصح التمسك بها اتفاقا والذي يدل على انها متروكة الظواهر ان
اجراءها على ظواهرها يستلزم جواز تأخيرها عن وقت الحاجة وهو ممتنع وذلك لان الامر ان كان للفور لم يجز
تأخير بيانه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة وان كان للتراخي يجوز الفعل في اول وقته فيكون حينئذ
وقت الحاجة واجيب بما سبق وهو انه لو اقترن به بيان اجمالي لنقل ظاهرا مع ان الاصل عدمه وبان الامر قبل البيان
لا يجب به شيء فلا يفيد قبل البيان لا الفور ولا التراخي واستدل على جواز تأخير المخصص بقوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة وكانت البقرة المأمور بذبحها معينة لان الله عينها بعد سؤالهم عن البقرة المأمور بذبحها
حيث قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون
ثم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها فعينها بقوله انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين ثم قالوا ادع
لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا فعينها بقوله انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث
مسلمة لا شية فيها والضمير المؤنث المنصوب في المواضع ضمير المأمور بها فلو لم تكن البقرة معينة لم يكن
للسؤال والجواب معنى وان الله تعالى لم يأمرهم بمتجدد فلو كانت البقرة غير معينة لكان المأمور بها في كل مرة متجددة
واللازم باطل فانهم لم يؤمروا بمتجدد اجاب المصنف رحمه الله بان البقرة المأمور بذبحها غير معينة فان
الصفة مطلقة لقوله تعالى اذبحوا بقرة فانها نكرة والنكرة مطلقة ولو ذبحوا اي بقرة ساوا اجزأهم كما قال
ابن عباس ولكنهم شددوا في السؤال فشدد الله عليهم بدليل قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فقيد
المطلوب وذلك نسخ يجوز تراخيه كما سبق في النسخ واستدل ايضا على جواز تأخير المخصص بقوله تعالى انكم
وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فانه عام مع ان العموم غير مراد وقد تأخر المخصص الذي هو بيانه
لانه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى لأخاصمن محمدا صلى الله عليه وسلم فقال قد عُبِد الملائكة والمسيح افتراهم
يعذبون والنبي لم ينكر عليه بل سكت الى حين ما نزل بيان ذلك بعد حين وهو قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى فخصصه اجاب بانا لا نسلم ان قوله تعالى انكم وما تعبدون يعم الملائكة والمسيح فان ما لما لا يعقل فقوله انكم
وما تعبدون مبين ولا يكون الآية الثانية مخصصة ومبينة لذلك العموم بل هو زيادة بيان لدفع تعنت
المعترض وايضا قوله تعالى عن الملائكة انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا ظالمين علم بعمومه لوطا
ومن معه من المؤمنين ولم يبين وقت وروده اخراج لوط ومن معه من المؤمنين ثم خصه بعد سؤال ابرهيم
عليه السلام

معين

ان فيها لوطا فقوله لكن اعلم من فيها لنجينه واهله اجاب المصنف بانا لا نسلم بتاخير بيان هذه بل البيان
مقارن له ببين بقوله ان اهلها كانوا ظالمين وذلك لا يدخل فيها الا من كان ظالما وكيف لا يكون مقارنا وانه لم يتحلل
بين قول الملائكة وبين سوال ابرهيم وهو قوله ان فيها لوطا فهو كالاستثناء الا انه الاخرى وهو قوله تعالى قالوا
انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين في الفروق بين المجمل والعام بجواز تاخير بيان المجمل وعدم جواز
تخصيص العام ان بيان المجمل تفسير والتخصيص تغيير للعام وقد عرفت جواز تاخير بيان التفسير وعدم جواز
تاخير بيان التغيير قوله تاخير بيان المجمل بالخبر صفة العبادة وذلك مثل آية الحج وغيرها للمجمل بصفتها
على اف النسخ قلت وجوبها وقت بيانها لا ابتلاء قالوا لو جاز كان خطابا بما لا افاده قلنا فائدته التكليف باعتقاد ان
المراد منه حق مع انتظار بيانه والعزم على الفعل فيطيع او الترك فيعصي قوله القائلون بجواز تاخير بيان
المجمل دون غيره قالوا تاخير بيان المجمل بالخبر صفة العبادة لان صفة العبادة انما تعلم بيانها وتاخير صفة
العبادة في وجوبها لان صفة العبادة مبينة اجاب بان وقت العبادة وقت بيانها لا ابتلاء اي لا وقت الامر بها وصفة
العبادة معلومة وقت فعلها قالوا لو جاز تاخير بيان المجمل لجاز الخطاب بالاسناد اي المهمل ثم بين المخاطب مراده
بين المهمل واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان المجمل لا نفهم منه شيء كالمهمل فجواز الخطاب بالمجمل يستلزم جواز
الخطاب بالمهمل اجاب بالفرق بان المهمل لا يفيد اصلا بخلاف المجمل فان الخطاب به يفيد فائدة التكليف باعتقاد ان
المراد منه حق مع انتظار بيانه وانه يخاطب باحد مدلولاته وان لم يفد ما هو المراد على التعيين فيطيع المكلف
بالعزم على الفعل ويعصي بالعزم على الترك قوله المانع مطلقا لو جاز تاخير بيان الظاهر في غير فاما
لامد معينة وهو تحكم او الى الابد فيلزم المخالفة للمراد واجيب الى معين عند الله وهو الوقت الذي يكون مكلفا
فيه اي وقت الحاجة الى البيان قالوا لو جاز لكان مفهما بخطابه في الحال لان الخطاب يستلزم التفهيم وليس ظاهر الخطاب
والا باطنه لعدم البيان معه واجيب لو صح لامتنع الخطاب بالنسخ لظهور الخطاب في الدوام وهو غير مراد
وهو صحيح بالاتفاق قالوا لو جاز لجاز الخطاب بالمهمل ثم بيانه قلنا المجمل يفيد معناه فيستفيد على اجماله
والمهمل غير مفيد اصلا قوله المانعون من جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا قالوا لو جاز تاخير البيان
عن وقت الخطاب فيما له ظاهر اريد به غيره لكان جواز تاخير البيان لامد معينة وهو تحكم لان الغرض من
الخطاب الافهام ونسبته الى جميع الازمان على السواء فتعيين زمان للبيان دون غيره تحكم ولم يقل به احد او الى
الابد فيلزم المخالفة للمراد لان المراد من الخطاب الاتيان بما يستعمل الخطاب عليه واذا جاز تاخير البيان الى
الابد فلا يمكن المكلف معرفته فلا يمكن الاتيان به فيلزم مخالفة المراد وهو باطل واجيب بان تاخير البيان الى
زمان معين عند الله تعالى وهو الوقت الذي يكون المكلف مكلفا بالفعل في ذلك الوقت اي وقت الحاجة الى البيان
فانه من وجب على المكلف العمل بمدلول اللفظ فيه بذلك الوقت هو وقت الحاجة الى البيان قالوا لو جاز تاخير بيان
ما له ظاهر اريد به غير ظاهره لكان مفهما بخطابه في الحال لانه لا يخلو اما ان لا يكون مخاطبا لنا في الحال
وهو باطل

تخصيص العبادة وقت بيانها لا ابتلاء اي لا وقت الامر بها وصفة العبادة معلومة وقت فعلها ...

بالاتفاق او يكون مخاطبا لنا في الحال وحينئذ يجب ان يكون قاصدا التفهيم بخطابه في الحال لان الخطاب يستلزم التفهيم
والا لخرج عن كونه مخاطبا لنا حالا ولا يجوز ان يكون مفهما بخطابه في الحال لانه ليس القصد تفهيم ما هو الظاهر
الخطاب في الاتيان قاصدا بجهلنا وهو قبيح والا القصد تفهيم ما هو باطنه وهو المراد من الخطاب وفي الاتيان
قاصدا بخطابه ما لا طريق لنا اليه دون البيان وهو ايضا قبيح واجيب بانه لو صح ما ذكرتم يلزم عليه الخطاب
بما علم الله انه سينسخه فان جميع ما ذكرتم من الاقسام بعينها متحققة لظهور الخطاب في الدوام وهو غير مراد
والخطاب مع صحيح قالوا لو جاز تاخير البيان فيما له ظاهر اريد غيره لجاز الخطاب بالمهمل ثم بيانه وبيان الملازمة
وبطلان اللازم قد تقدم اجاب بان المجمل يفيد معناه فيستفيد على اجماله والمهمل لا يفيد شيئا اصلا قوله
واما التبديل وهو النسخ فهو بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده واحترز
بالشرعي عن غيره وبالمطلق عن الحكم الموقت فوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه وكذلك المقيد بالتابيد ونص
عن الاجماع والقياس وغيرهما وبمتاخر عن التخصيص وعن الاستثناء بالغاية والشرط والوصف قال فخر الاسلام
هو بيان بالنسبة الى الشارع تبديل بالنسبة الى العبد علي ما يال العمل فانه بيان انتهاء اجل العمل عند الله وتبديل
لما انه المظنون استمرارها عندنا اولى واذا كانت له جهتان فجوران يحد ايضا بانه رفع حكم شرعي بعد ثبوته
بنص متاخر عنه وليس الاحتراز عن الرفع بطائل لانه ان علل بان الحكم وتعلقه قديمان فغير مفيد لان انتهاء
امد الحكم على المكلف بانتفاء تعلقه وهو معنى الرفع فانا لا نعني بالمرفوع الخطاب العدم والا تعلقه بل الحكم
الحاصل على المكلف المتعلق به تعلق الشيء لقطعنا بان الوجوب المشروط بالعقل منتف بانتفائه وبان تحريم
شيء بعد وجوبه منتف لانتفاء احتماعهما وان علل بانه لا ارتفاع لتعلقه بفعل مستقبل لزم منع النسخ قبل
الفعل او بانه بيان انتهاء التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا خلاف في المعنى وقد احترز في هذا الحد بقوله
بعد ثبوته عن رفع الاباحة الاصلية فانه ليس بنسخ ومن اجاز النسخ بالفعل يقول بدليل شرعي لما
فرغ من بيان الضرورة وما يترتب عليه من المسائل المباحث شرع في بيان التبديل وهو النسخ فان النسخ في اللغة
عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل
ان يزول شيء فيخلفه غيره تعالى نسخت الشمس الظل اذا خلفته شيئا فشيئا والنسخ بحسب الشرع هو بيان
انتهاء حكم شرعي مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده فقيد البيان كبيان غير الانتهاء وبيان انتهاء غير
الحكم وبيان انتهاء حكم غير شرعي ليس شيء منها نسخا وقوله مطلق اي غير مقيد بالتقييد التابيد والتابيد
التاقيت احترز به عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه قبل انتهائه وعن الحكم المقيد بالتابيد فانه لا يصح
نسخه وقوله بنص اراد به الكتاب والسنة احترز به عن الاجماع والقياس وغيرهما وقوله متاخر عن مورده اي
عن زمان وروده احترز به عن التخصيص وعن الاستثناء بالغاية والشرط والوصف قال فخر الاسلام النسخ بيان
بالنسبة الى الشارع تبديل بالنسبة الى العبد اي النسخ في حق الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى التبديل

بالاتفاق

انه كان معلوما عند الله انه سينتهي في وقت كذا فالناسخ وكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلعه
اي لم يشعر بوقته الحكم المنسوخ فكان المنسوخ ظاهر البقاء في حق البشر فان اطلاق الرفع يوهم بقاءه لولا ذلك
الشيء على التابيد من غير ان يقطع القول به في نفس الوحي فيكون تبديلا بالنسبة الينا لا بما كان ظاهر الثبوت الى
وقت في نفس الامر وهذا على مثال القتل فانه بيان لانتهاء اجل المقتول عند الله فان المقتول ميت بانقضاء اجله بلا شبهة عند اهل
الحق اذ لا اجل له سواه كما نص الله بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون وقع الموت الذي حصل
فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه وفي حق القاتل تبديل لانه قطع للحيوة المظنون استمرارها
واذا كان النسخ في حقنا جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة الرفع بالنسبة الينا فيجوز ان يحد باعتبار كل
من الجهتين اما باعتبار جهة البيان فكما ذكروا اما بالنسبة الى جهة الرفع فيقال النسخ هو رفع حكم شرعي
بعد ثبوته بنص متاخر عنه فقوله رفع حكم كالجنس يشمل النسخ وغيره قال المصنف قد احترز في هذا الحد
بقوله بعد ثبوته عن رفع الاباحة الاصلية فانه ليس بنسخ وفيه نظر فان قوله بعد ثبوته معناه بعد ثبوت
ذلك الحكم الشرعي والاباحة الاصلية حكم ثابت فلا يكون قوله بعد ثبوته مخرجا له والاولى ان يقال بقوله
شرعي يخرج عنه رفع المباح الذي ثبت بالاصل لانه ليس بحكم شرعي وقوله بعد ثبوته يخرج به رفع الحكم الشرعي
بالنوم والغفلة فان رفع وجوب الصلوة عن النائم والغافل بالنوم والغفلة قبل ثبوت الوجوب عليهما وقوله بنص
احتراز عن الاجماع والقياس فان الاجماع والقياس ليسا ناسخين للحكم الشرعي قال المصنف من اجاز النسخ
بالعقل يقول يكفي قوله بنص قوله بدليل شرعي متاخر عنه احترز به عن رفع الحكم الشرعي بالمتصل مستقلا
مثل فاذا انسلخ وقوله تعالى اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة او غير مستقل كالرفع بالاستثناء كما
يقول صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر منه وكالرفع بالغاية مثل صل الى اخر الشهر وكالرفع بالشرط
مثل صل ان كنت صحيحا ومن يحترز عن الرفع وعرف النسخ بانه بيان انتهاء حكم شرعي الى اخره فليس يحترز به بطائل
لانه ان علل التحرز عن اطلاق الرفع على النسخ بان الحكم وتعلقه قديمان والقديم لا يرتفع فغير مفيد لان انتهاء
امد الحكم على المكلف ينافي بقاءه عليه لانه اذا انتهى امد الحكم لم يبق الحكم عليه وهو معنى الرفع فان عنى
بالرفع الاعدام بقاء الحكم على المكلف فحينئذ يلزم وقوعه فيما يحترز عنه ولا نعني بالمرفوع الخطاب العدم ولا
تعلقه العقلي العدم بل الحكم الحاصل المتعلق بالمكلف بتعلق التنجيز بعد ما لم يتعلق الحكم بهذا المعنى مشروط
بعقل المحكوم عليه لان تعلق التنجيز لا يحصل الا بعد العقل ونحن نقطع بان الوجوب المشروط بالعقل ينتفي
بانتفاء العقل وان يحرم شيء بعد وجوبه ينتفي الوجوب وتثبت الحرمة في شيء واحد وان علل التحرز عن
اطلاق الرفع على النسخ بان النسخ انما كان لتعلق الحكم بالفعل في المستقبل وتعلق الحكم في الفعل في المستقبل
لا يرفع لان المتعلق المستقبل لم يوجد وما لم يوجد لا يرتفع لزمهم منع النسخ قبل الفعل والفقهاء يجوزونه
وان علل التحرز عن الرفع لان تعلق الحكم بالمستقبل يطرح امره واستمراره والنسخ بيان لامد التعلق

بالمستقبل المطلوب استمراره فلا اختلاف في المعنى لانه لا بد من زوال التعلق المذكور لانه بعد بيان الامد لا يبقى ظن الاستمرار
فصح اطلاق الرفع عليه حينئذ قوله مسئلة اهل الشرائع على جوازه عقلا ووقوعه شرعا وخالف
اليهود في الجواز وابو مسلم الاصفهاني في الوقوع لنا القطع بعدم استحالة تكليف في وقت ورفعه وان اعتبرنا
المصالح كالمعتزلة فالمصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات وفي التورية امر الله ادم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم
ذلك وقوله لنوح بعد الطوفان جعلت لك كل دابة ماكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم
فلا تاكلوا وقد حرم كثير منها واستدل بتحريم السبت وكان مباحا وبجواز الختان مطلقا ووجوبه في يوم الولادة
عندهم وباباحة الاختين في شرع يعقوب وتحريمه عندهم واجيب بان رفع اباحة الاصل ليس نسخا عقلا والنسخ
لحكم شرعي قالوا ان صح نسخ نقل قول موسى عليه السلام المتواتر ان شريعته مؤبدة قلنا مختلق والا لقضت العادة بانه
لو صح عارضوا به محمدا صلى الله عليه وسلم قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت بعد ان لم تكن لزم البداء والا فالعبث واجيب بعد تسليم
اعتبار المصالح انه لحكمة علم انها تكون عند نسخه باختلاف الازمان والاحوال فلا يلزم الظهور بعد ان لم تكن قالوا
ان كان الاول مؤقتا فليس بنسخ لانتهائه بانتهاء وقته وان دل على التابيد لم يقبل النسخ لاجتماع الاخبار بالتابيد
ونفيه وهو تناقض ولانه يؤدي الى تعذر الاخبار بالتابيد لاحتمال النسخ والى نفي الوثوق بتابيد حكم ما والى لزوم
نسخ شريعتكم مع التصريح بالتابيد قلنا مطلق فيدل على تعلق الوجوب واما البقاء وعدمه فلا يستفاد من
الصيغة ولو سلم دلالته على التابيد صريحا منع التناقض على قول من يجوز النسخ فان الامر يقتضي في المستقبل
ابدا لا يستلزم استمراره وانما يستلزم ان الفعل في المستقبل ابدا متعلق الوجوب فاذا نسخ زال التعلق بنسخ
لا ناسخ لم يكن تناقضا كالموت واما التناقض في الاخبار بتاكيد الوجوب ابدا مع نسخه ونسخ شريعتنا فمحال لثبوت
الاخبار المتواترة بها بان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين قالوا لو وجد لكان اما قبل الفعل والا ارتفع لما لم يوجد
والعدم لانه معدوم والاتمة والا ارتفع حال وجوده قلنا المراد ان التكليف الثابت بعد ان لم يكن زال كما
يزول بالموت لا الفعل قالوا ان علم استمراره ابدا فلا نسخ وكذلك ان كان مغيا غاية معينة لان تعلق الحكم بوجود
غايته ليس بنسخ قلنا تعلم استمراره الى وقت النسخ بالنسخ وذلك يعمه والاعمه واحتج على الاصفهاني باجماع الامة
ان شريعتنا ناسخة للشرائع وان التوجه الى الكعبة ناسخ لبيت المقدس وان آية المواريث ناسخة لآية الوصية
للوالدين والاقربين ه اتفق اهل الشرائع على جواز النسخ عقلا وعلى وقوعه شرعا وخالف اليهود في الجواز عقلا
واتفقوا الله غير فذهبت الشمعنية الى امتناعه عقلا وسمعا وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا
لا عقلا وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا ووقوعه سمعا واعترفوا بنبوة نبينا لكن الى العرب خاصة لا الى الناس
كافة وخالف ابو مسلم الاصفهاني في الوقوع والدليل على الجواز العقلي العقل والسمع اما العقل فهو ان المخالف
ان كان يعتقد ان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء كما يشاء من غير اعتبار حكمة ومصلحة فالقطع حاصل بعدم استحالة
التكليف بالفعل في وقت ورفع التكليف في وقت اخر كما امر بالصيام في شهر رمضان ونهى عن الصيام في يوم العيد

كان المخالف ممن اعتبر المصالح والحكمة والغرض في افعاله كالمعتزلة فالمصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات ولا امتنع ان
يعلم الله استلزام الامر بالفعل في وقت معين للمصلحة واستلزام النهي عنه للمصلحة في وقت آخر واما من جهة السمع فمنها
انه ورد في التورية ان الله تعالى قد امر آدم بتزويج بناته من بنيه وقد حرم ذلك اي تزويج البنات من البنين في
شريعة من بعده بالاتفاق ومنها ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة مأكلا لك
ولذريتك واطلقت لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوا وقد حرم كثير من الدواب على من بعده من ارباب
الشرائع وهو عين النسخ واستدل على المذهب الحق بوجوه من تتمة منها ان العمل يوم السبت كان مباحا ثم حرم
على موسى في قومه ومنها ان الختان كان في شرع ابرهيم جائزا بعد الكبر وقد اوجبه موسى في اليوم الثامن من ولادة
الطفل وقيل يوم ولادة الطفل عند اليهود ومنها ان الجمع بين الاختين كان مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم الجمع
بين الاختين عند اليهود واجيب عنه بان الصور الثلث كانت مباحة بدليل الاصل ورفع الاباحة الثابتة بالاصل عقلا
ليس بنسخ بل النسخ انما يكون لحكم شرعي وتمسك اليهود في امتناع النسخ بشبهة خمس الاولى قالوا لو صح نسخ شريعة
موسى عليه السلام لبطل قول موسى المتواتر ان شريعته مؤبدة ما دامت السموات والارض [illegible]
رسول صادق بالاتفاق بيان الملازمة ان قوله يدل على ان شريعته مؤبدة فلو نسخت يلزم بطلان قوله
اجاب بان هذا الخبر مختلق اي مفترى قيل ان اول من وضع ذلك لليهود ابن الراوندي ليعارض به دعوى
الرسالة من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم والقطع حاصل بحسب العادة بانه لو صح هذا الخبر عندهم لذكروا للرسول
الله وعارضوه به ولما لم يذكروا دل على انه غير صحيح عندهم الشبهة الثانية قالوا ان نسخ لحكمة ظهرت له لم تكن
ظاهرة حال الامر لزم البداء وهو على الله محال والا اي ان لم ينسخ لحكمة ظهرت له فهو عبث والعبث على الله محال اجاب
بان هذه الشبهة مبنية على ان احكام الله تعالى تابعة للحكمة في المصلحة وهو قاعدة الحسن والقبح العقليين
وهي باطلة وبعد تسليم اعتبار الحكمة في المصلحة نختار ان النسخ لحكمة علم الله ان تلك الحكمة تكون عند نسخ الحكم اختلاف
المصلحة بحسب الازمان والاحوال فلم يلزم تجدد ظهور ما لم يكن الشبهة الثالثة قالوا الخطاب الاول الوارد عليه النسخ
ان كان مقيدا بوقت محدود معين فليس بنسخ لان الحكم ينتهي بنفسه بانتهاء ذلك الوقت المعين وان كان الخطاب الاول
دل على التأبيد لم يقبل النسخ لوجوه اربعة الاول انه لو قبل النسخ لزم التناقض لانه حينئذ يلزم اجتماع الاخبار
بتأبيد الحكم والاخبار بنفي التأبيد وهو تناقض الثاني ان الاخبار بعد صادق الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى تعذر
الاخبار بالتأبيد لجواز تطرق النسخ على ما دل على التأبيد الثالث انه لو قبل النسخ لادى الى نفي الوثوق بتأبيد
حكم ما لجواز تطرق النسخ عليه الرابع انه لو قبل النسخ ادى الى جواز نسخ شريعتكم لان النص الدال على التأبيد
حينئذ لا يمنع النسخ اجاب المصنف بان الخطاب الاول الوارد عليه النسخ مطلق غير مقيد بوقت معين ولا
بالتأبيد فيدل على تعلق الوجوب اما بقاء الوجوب وعدم بقائه فلا يستفاد من الصيغة ولو سلم دلالة الخطاب
الاول الوارد عليه النسخ على التأبيد صريحا نمنع لزوم التناقض على قول من جوز النسخ بان الامر يقتضي في المستقبل

ان الخصم في رمضان لا يلزم استمرار وجوب الصوم في الرمضانات كلها واما لا يلزم ان الرمضانات كلها بتعلقه
الوجوب فاذا انتفى زوال التعلق به لم يكن مناقضا كالموت فان تعلق خطاب الوجوب بالمكلف يدل على ان جميع عمره ولو
كان مائة سنة متعلق الوجوب الا انه لا يستمر الوجوب مائة سنة واما المناقض في الاخبار بعدا الوجوب ابدا لامتنع نسخه
كما نقل وجوب صوم عاشوراء باق ابدا فانه يمتنع ان ينسخ والا لزم الكذب في خبر الله ونسخ شريعتنا محال لثبوت
الاخبار المتواترة من الصادق ببقائها الى يوم القيامة وهو قوله تعالى وخاتم النبيين وقوله عليه السلام الا انه لا نبي
بعدي والخلف في خبر الصادق محال الشبهة الرابعة لو جاز نسخ وجوب الفعل لكان النسخ اما قبل وجود الفعل وهو
باطل اذ لا ارتفاع لما لم يوجد واما بعد وجود الفعل وهو باطل ايضا لانه معدوم والمعدوم لا يرتفع واما مع وجود
الفعل وهو محال والا يلزم ارتفاعه حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين اجاب بان المراد بنسخ الحكم
ان التكليف الثابت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا عليه زال كما يزول بالموت لا ان الفعل يرتفع الشبهة الخامسة
قالوا ان علم الله تعالى استمرار الحكم المنسوخ ابدا فلا نسخ له والا يلزم وقوع خلاف ما في علم الله تعالى وهو محال وان
علم الله استمراره الى وقت معين فلا نسخ ايضا والا انتفاء تعلقه وكذلك ان كان مغيا بغاية معينة لان ارتفاع
الحكم حينئذ بوجود غايته وانتهائه فليس بنسخ اجاب بان الله يعلم استمراره الى وقت معين وهو الوقت الذي
علم الله تعالى انه يرتفع ذلك الحكم بالنسخ وارتفاع الحكم بالنسخ كمقتضى نسخه ولا امتنعه والحجة على ابي مسلم الاصفهاني
ان نقل اجماع الامة على ان شريعتنا ناسخة للشرائع التي قبلها وعلى ان وجوب التوجه الى الكعبة ناسخ لوجوب
التوجه الى بيت المقدس وعلى ان آية المواريث وهو قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر ناسخة لآية وصية
الوالدين وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
قوله مسئلة شرط النسخ التمكن من الاعتقاد فيجوز قبل الفعل خلافا للمعتزلة والصيرفي لنا اذا
التكليف قبل وقت جواز وقعه اعتبار الجواز رفع التكليف بالموت في الجامع قطع تعلق التكليف لان كل نسخ قبل
الفعل لانه محال بعده لتحصيل الحاصل ومعه لاجتماع الفعل ونقيضه وايضا لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه نسخ
فرض خمسين صلوة ليلة المعراج بخمس قبل التمكن من الفعل واستدل بان ابرهيم امر بذبح الولد افعل ما تؤمر
ولاقدامه عليه ولولاه لم يقدم ونسخ قبل التمكن واجيب بانه لم ينسخ فان الامر قائم غير منته وانما لم يحصل
محله للفداء لا للنسخ واعترض بعد تسليمه انما يكون قبل التمكن لو اقتضى الامر الفورية او تضيق وقت الوجوب
واجيب لو كان موسعا لقضت العادة بالتأخير رجاء النسخ او الموت لعظم الامر والا لو كان موسعا لم يمنع
رفع تعلق الوجوب بالمستقبل لعارض الامر حسبما يفعله بعد وبقاء الامر هو المانع من الجواز عند الخصم جزما
من تواردالنفي والاثبات مع اتحاد الوقت في المحل قالوا يلزم توهم ولهذا انسب الى المنام ولجواز انه امر بعد مانته
ولذلك قيل قد صدقت الرؤيا فلو كان المأمور به الذبح ولم يحصل لم يصدقه قلنا منام النبي عليه السلام
وحي ولو كان وهما لما اقدم على الحرام والامر بالمقدمات خلاف الظاهر قالوا وجد وكلما ذبح التحم وروي انه

صفح عنقه بنحاس فمنعه منه فلا يكون نسخا قلنا لو التحم لاشتهر لانه معجز باهر ولو صح كان تكليفا بما لا يطاق
ولاشتهر فكان نسخا قبل الفعل قالوا الوقت صار فاما ان يؤمر بالفعل وقت نسخه وفيه توارد النفي والاثبات او لا يؤمر
لم ينسخ لعدم ارتفاع شيء قلنا لم يكن مامورا به ذلك الوقت بل قبله ٥ اتفقوا على جواز نسخ الفعل بعد التمكن من
الفعل والمراد من التمكن ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف ما يسعه الفعل المامور به واختلفوا في جواز
نسخ الفعل قبل التمكن منه وهو على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب
كما قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء
زمان يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع في صومه قيل
لا تصم واعلم ان حكم النسخ عند اصحابنا حسنه بيان لمدة عمل القلب في البدن بانه والعمل القلب بانفراده
اجزى بان شرط التمكن من الاعتقاد هو الامر الاصلي الذي لا يحتمل السقوط لانه لازم على كل التقادير والتمكن من
العمل من الزوائد الذي يحتمل ان يكون النسخ بيانا لمدته ويحتمل ان لا يكون له داع ومنهم من اشترط النسخ
التمكن من الاعتقاد فجوزوا قبل التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة والصيرفي والحجة على ان النسخ قبل التمكن من الفعل
جائز من وجوه الاول ان التكليف يتوجه قبل الفعل وحينئذ فرفع التكليف الثابت قبل الفعل بالناسخ
والمعدم حتى لمناسبة الاحكام فالثاني كذلك بيان الملازمة اعتبار جواز الرفع بالناسخ بجواز رفع التكليف
بالموت الجامع قطع تعلق التكليف الثابت الثاني ان كل نسخ قبل وقت الفعل لان النسخ رفع التكليف ورفع التكليف
بعد الفعل محال لتحصيل الحاصل ومع الفعل ايضا محال لانه يلزم منه اجتماع النفي والاثبات في وقت واحد وهو محال
فتعين ان يكون النسخ قبل الفعل الثالث انه لو لم يجز النسخ قبل الفعل لم يقع لان الوقوع دليل الجواز لكنه قد وقع
فانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج وقد نسخ فرض خمسين صلوة ليلة المعراج بفرض خمس
صلوات قبل التمكن من الفعل واستدل على هذا المذهب بدليل ضعيف وهو قصة ابرهيم فانه عليه السلام امر بذبح
ولده بدليل قوله تعالى حكاية عن الولد افعل ما تؤمر والمامور به الذبح لانه قال ابرهيم عليه السلام اني ارى في المنام
اني اذبحك وبدليل اقدام ابرهيم على الذبح ولو لم يكن الذبح مامورا به لم يقدم عليه ثم ان ذبح الولد مامور به
ونسخ قبل التمكن واجيب عنه بانا لا نسلم انه نسخ قبل التمكن فان الامر قائم غير منتسخ وانما لم يحصل الامتثال لعدم محله للفداء
الذي منعه من الاتصال لحلقه لا للنسخ واعترض على الاستدلال المذكور بعد تسليم انه نسخ عنه الامر بالذبح
لكن لا نسلم انه نسخ قبل التمكن وانما يكون النسخ قبل التمكن لو اقتضى مطلق الامر الوجوب على الفور او نقيض وقت
الوجوب واجيب بانه لو كان الوقت موسعا لقضت العادة بتاخير مثل هذا الفعل رجاء لنسخه او موت احدهما
لعظم مثل هذا الامر ولانه لو كان الوقت موسعا لم يمتنع رفع تعلق الوجوب بالمستقبل اي لا يمتنع رفع تعلق الوجوب
قبل وقت الفعل لان وجوب الفعل على المكلف لم يات بالفعل في اول الوقت الموسع لتحقق الوجوب فيه ثم بقاء الامر في
الوجوب على المكلف هو المانع من جواز نسخ الفعل عند المعتزلة لانه يؤدي الى توارد النفي والاثبات على محل واحد في

وقت واحد فنمنع النسخ في باقي وقت الموسع ونمنع ايضا بعد انقضاء الوقت الموسع لانقطاع التكليف بمضيه ونمنع
في اول الوقت الموسع لتحقق الوجوب ونمنع ان يكون النسخ قبل الوقت الموسع انما نعني من النسخ قبل التمكن قالوا
لم يؤمر ابرهيم بالذبح وانما توهم الامر به ولهذا انبا لحم المنام فقال اني ارى في المنام اني اذبحك وعلى تقدير الامر
نقول انه عليه السلام فعل ما امر به بمقدمات الذبح لا نفسه ولذلك قيل صدقت الرؤيا فلو كان مامورا بنفس الذبح ولم يحصل
لما صدق الرؤيا اجاب بان منام النبي فيما يتعلق بالاوامر والنواهي وحي معمول به والكل وحي الا انه كان بطريق
المنام وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان وحيه كان ستة اشهر بالمنام ولو كان رؤياهما لا وحيا لما جاز لابرهيم عليه السلام
الاقدام على الذبح لانه حينئذ يكون حراما وابرهيم عليه السلام كيف يقدم على الحرام والامر بالمقدمات خلاف الظاهر
فلا يحمل على خلاف الظاهر قالوا سلمنا انه كان مامورا بالذبح حقيقة الا انه وجد الذبح منه وكلما ذبح التحم
عقيبه اي صار صحيحا تعالى الجرح للبرء والتصاق وروي ان الله تعالى جعل على عنقه صفيحة نحاس او حديد
مانعة له من الذبح لا ان ذلك كان بطريق النسخ اجاب بانه لو التحم لاشتهر لانه معجز باهر بتوفر الدواعي على
نقله ولانه حينئذ يكون الامر بالذبح تكليفا بما لا يطاق ولاشتهر ومع هذا يكون نسخا قبل التمكن لانه لم يتمكن
من الذبح عند وجود الصفيحة قالوا لا يجوز النسخ قبل الفعل لانه لو جاز النسخ قبل الفعل فاما ان يؤمر المكلف
بالفعل وقت نسخه فيلزم توارد النفي والاثبات على الشيء الواحد في وقت واحد او لا يؤمر بالفعل في ذلك الوقت فلا نسخ
لعدم ارتفاع شيء اجاب عنه بانه لم يكن مامورا به في ذلك الوقت لوجود الناسخ فيه بل يكون مامورا به قبل ذلك
الوقت وانقطع عنه التكليف عند دخول وقته بالناسخ كما ينقطع عنه التكليف بالموت قوله مسئلة اذا قيد
المامور به بالتابيد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو كان التابيد لبيان مدة بقاء الوجوب نحو صم لم يقبل الناسخ وفاقا
لنا انه حكم مقيد بالتابيد فكان نصا على عدم انتهائه بمدة والناسخ يبين انتهائه فتناقض وايضا التابيد
للدوام والنسخ يقطعه فتناقض قالوا الامتناع من تابيد الفعل الذي تعلق به التكليف ومن انقطاع التكليف
الطاعة بالموت قلنا ثابتة من تكليفين بل الضرورة بخلاف الموت ٥ ذهب المصنف الى ان المامور به
اذا قيد بالتابيد كقوله صوموا ابدا لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو كان التابيد لبيان مدة بقاء الوجوب نحو صم
الصوم واجب عليكم مستمرا ابدا لم يقبل الناسخ وفاقا واحتج المصنف رحمه الله على ما ذهب اليه بان صيغة التابيد
تقتضي تقيد الحكم بالتابيد فكان نصا على عدم انتهائه والناسخ يبين انتهائه فتناقض وايضا الاول تقتضي
الاتيان ابدا والناسخ يقتضي عدم الاتيان في بعض الاوقات فتناقض الجمهور قالوا الامتناع من تابيد الفعل
الذي تعلق به التكليف اي من اتيان الفعل ابدا اي قيل صم ابدا ومن انقطاع التكليف في بعض الاوقات بالناسخ
فان قوله صم ابدا لا يزيد في الدلالة على تعيين الوقت في التنصيص عليكم على قوله صم غدا ثم نسخ قبل دخول الغد
وكما جاز نسخ قوله صم غدا قبل دخول الغد فكذلك جاز نسخ صوموا ابدا فسقط التكليف بالناسخ كما ينقطع
التكليف قبل الغد بالموت قال المصنف المنافاة بانه من تكليفين لا يعتقد احدهما بالدوام على سبيل التنصيص

وبعد الاخبار الناسخ بعدم الدوام ولا اشكال في ان الدوام على سبيل التنصيص وفي عدم الدوام منافاة بخلاف
الموقت فان التكليف الذي طرء عليه الموت لم يكن الدوام فيه على سبيل التنصيص قوله مسئلة الجمهور على جواز
النسخ باثقل خلافا لبعض الشافعية واما الاخف والمساوي فاتفاق لنا ان لم نعتبر رعاية الاصلح فلا اشكال لان
مبناها ولا امتناع عقلا في ان ينسخ حكم باثقل وايضا لو لم يجز لم يقع وقد نسخ التخيير في صوم رمضان والفدية
بتحتمه وعاشوراء بصوم رمضان والحبس في البيوت بالحد والصفح عن الكفار بقتال مقاتليهم ثم بقتالهم كافة قالوا
نقلهم الى الاثقل اسوء ابعد من المصلحة قلنا لازم في ابتداء التكليف فيبعد عن المصلحة فلا يبعد ان يكون في
الانتقال الى الاثقل قالوا نات بخير منها او مثلها اي خير لكم والا فالقران لا تفاضل فيه والاشق ليس بخير للمكلف
قلنا خير له باعتبار جزيل الثواب في العاقبة وذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ الاية ه الجمهور على جواز النسخ ببدل
اثقل خلافا لبعض الشافعية واما جواز النسخ ببدل اخف مثل نسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليلة رمضان بحل
الاكل وهو الاخف وبدل المساوي مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بوجوب التوجه الى الكعبة فمتفق عليه والدليل
على جواز النسخ ببدل اثقل من وجهين تقرير الاول منهما انه ان لم نعتبر رعاية الاصلح وان الحكم تابع للحكم والمصالح فلا اشكال
فان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وان نعتبر رعاية الاصلح فلا امتناع عقلا في ان ينسخ حكم ببدل اثقل لجواز ان يكون
مصلحة المكلف في رعاية الاصلح في حقه بالاثقل وتقرير الثاني منهما انه لو لم يجز النسخ ببدل اثقل لم يقع فان الوقوع
دليل الجواز واللازم باطل فان النسخ ببدل اثقل واقع فانه نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بوجوب الصوم
على التعيين وهو اثقل ونسخ وجوب عاشوراء بوجوب صوم رمضان وهو اثقل ونسخ الحبس في البيوت والتعنيف
على الزنا بالحد وهو جلد مائة والتغريب عاما في حق غير المحصن والرجم بالحجارة في حق المحصن ولا شك انه اثقل ونسخ
الصفح والاعراض عن الكفار بقتال مقاتليهم ثم بقتالهم كافة ولا شك انه اثقل القائلون بعدم جواز النسخ ببدل اثقل
قالوا ان النسخ ببدل اثقل اسوء فنقلهم من الاخف الى الاثقل اسوء وابعد من المصلحة لانهم ان اشتغلوا التزموا زيادة
المشقة وان تركوا التزموا العقوبة اجاب بان هذا لازم في ابتداء التكليف فان الناس في سعة الاباحة
فنقلهم الى التكاليف الشاقة ابعد عن المصلحة وبعد القول بكون الحكم تابعا للمصلحة فلا يبعد ان يكون المصلحة في
الانتقال الى الاثقل كما في تسقيمهم بعد الصحة وتضعيفهم بعد القوة لانه علم ان السقم والضعف اصلح قالوا قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اي نات بخير منها لكم وليس المراد منه انه ناتي بخير من الاية في نفسها
اذ القران كله خير لا تفاضل فيه ولا شك ان الاخف خير من الاثقل بالنسبة الينا فان الاثقل اسوء والاسوء
ليس بخير للمكلف اجاب بان الاثقل خير للمكلف باعتبار جزيل الثواب في العاقبة على ما قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم
ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله الى قوله كتب لهم به عمل صالح قوله مسئلة يجوز نسخ التلاوة والحكم معا
والتلاوة وحدها والحكم وحده خلافا لبعض المعتزلة لنا ان جواز التلاوة حكم وما يتعلق بها من الاحكام حكم
اخر فجاز رفعهما ونسخ احدهما كغيرهما وايضا الوقوع اما فيهما فما روي عن عائشة كان فيما انزل

عشر رضعات محرمات واما نسخ التلاوة فما روي عن عمر كان فيما انزل الشيخ والشيخة الى اخره وتلاوة ابن مسعود في
كفارة اليمين متتابعات واما الحكم فكنسخ اية الاعتداد بالحول وحبس الزواني والاذى باللسان بالحد قالوا التلاوة
مع حكمها كالعلم مع العالمية ولا انفكاك قلنا لا تعارض لان العالمية قيام العلم بالذات بخلاف التلاوة جاز
بقاؤها الى غير حكم الاعجاز وجواز الصلوة عليها وهما مقصودان كالمسالة في جواز الانفكاك في الصفات قالوا التلاوة
امارة الحكم في ابتدائها دون دوامها فاذا انتسخ دوامها لم يلزم انتفاء مدلولها وبالعكس قالوا لو نسخ الحكم وبقي
كانت التلاوة موهمة بقاءه فيؤدي الى التجهيل وابطال فائدة القران قلنا لا اجهل مع الدليل للمجتهد والمقلد
فرضه التقليد والفائدة الاعجاز وجواز الصلوة ه اتفق الجمهور على انه يجوز نسخ التلاوة والحكم معا ونسخ
التلاوة وحدها ونسخ الحكم وحده خلافا لطائفة شاذة من المعتزلة والدليل على ما اتفق عليه الجمهور ان جواز
التلاوة الا انه حكم وكذا اثبات علمها بالاجماع وقد قال صلى الله عليه وسلم من قرأ القران واعربه فله بكل حرف عشر حسنات
وما يترتب على الاية من الوجوب والتحريم حكم واذا كانا حكمين متغايرين جاز ان يكون اثباتهما مصلحة في وقت ومفسدة
في وقت وان يكون اثبات احدهما مصلحة مطلقا واثبات الاخر مصلحة في وقت دون وقت واذا كان كذلك جاز رفعهما ورفع
احدهما دون الاخر كغيرهما من الاحكام وايضا الوقوع اما وقوع نسخ التلاوة والحكم فيدل عليه ما روي عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وليس في المصحف عشر رضعات والاحكام
في الشرع واما نسخ التلاوة دون الحكم فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله فانه منسوخ التلاوة دون الحكم وجعل المصنف من قبيل ما نسخ
التلاوة دون الحكم قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين متتابعات واما نسخ الحكم دون التلاوة فكنسخ حكم اية
الاعتداد بالحول وهو قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير
اخراج فانه نسخ حكمه دون تلاوته وكنسخ حكم اية حبس الزواني والاذى باللسان وهو قوله تعالى واللاتي ياتين
الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت فانه نسخ حكمه
بوجوب الحد دون تلاوته المانعون من جواز النسخ قالوا التلاوة مع حكمها كالعالمية مع العلم والمنطوق
مع المفهوم فكما انه لا انفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فكذلك لا انفكاك بين التلاوة
وحكمها فلا يتصور نسخ احدهما بدون الاخر اجاب عنه بانا لا نسلم ان العالمية مغايرة لقيام العلم بالذات
فان العالمية هي قيام العلم بالذات فلا يمكن انفكاك العالمية عن العلم ولا العلم عن العالمية بخلاف التلاوة مع
الحكم فانه يمكن بقاء التلاوة بدون الحكم وبالعكس اي بقاء الحكم بدون التلاوة فيجوز بقاء التلاوة دون الحكم
لغير حكم الاعجاز وجواز الصلوة عليها وهما مقصودان كالمسالة في جواز انفكاك نسخ احدهما عن الاخر ايضا
التلاوة امارة الحكم ابتداء لا دواما فاذا انتسخ دوام الامارة لم يلزم انتفاء مدلولها اذ الحكم من انتفاء العلامة
انتفاء الحكم وبالعكس اي لا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الامارة قالوا لا يجوز نسخ الحكم دون التلاوة لانه لو نسخ الحكم

بدون التلاوة كانت التلاوة موهمة بقاء الحكم لكون التلاوة امارة الحكم فيؤدي الى ايقاع المكلف في الجهل بزوال فائدة القران
اذ الفائدة بيان الاحكام التي ثبت التلاوة عليها اجاب بانا لا نسلم انه يلزم وقوع المكلف في الجهل فانه لا جهل
مع قيام الدليل الناسخ لا للمجتهد ولا للمقلد لان المكلف المجتهد يعلم الدليل الناسخ فلا يقع في الجهل والمقلد يرجع
الى المجتهد لان فرض المقلد التقليد والتسليم ايضا انه يزول فائدة القران فان فائدة التلاوة لا تنحصر في الحكم
بل يكون فائدته كونه قرانا معجزا او كونه قرانا يتلى فيحصل الثواب بتلاوته وكونه قرانا يقرا في الصلوة قوله
مسئلة الزيادة على النص نسخ كقيد الايمان في كفارة اليمين والنفي على الجلد حدا اقول فعنده لما ان المطلق
لا تعرض له بقيد فيتساوى الافراد بالنسبة اليه والتقييد ينافيه فاذا ورد متاخرا كان رافعا لما اقتضاه
الاول من الاطلاق وبيانه انها حكمه وهو معنى النسخ قالوا التخصيص يثبت التخصيص بيان لبعض الافراد
ليس بمراد مع التناول والمطلق من حيث هو لا دلالة له الا على الماهية من حيث هي من غير دلالة على المشخصات من حيث
خصوصها وان كانت لوازم الوجود فالمامور به في المطلق ليس الا الماهية من حيث هي والمكلف ياتي به في ضمن مقيد
هو من لوازم الوجود لا من حيث دلالة الامر عليه واذا لم يتناولها اللفظ لا يكون تخصيصا ولان ما وراء الخصوص
ثابت بنظم العام والحكم بعد زيادة القيد ثابت الا بالمطلق والتخصيص اخراج وهذا اثبات وعلى هذا فالنفي اذا لحق
بالجلد لم يبق حدا لان بعضه وبعض الشيء ليس له حكم كله ولذلك لم يزد فرضية الفاتحة ولا اشتراط الطهارة للطواف
وقيل ◯ اتفق العلماء على ان الزيادة على النص اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها عن العبادات المزيد عليها
لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه وذلك كزيادة صلوة على صلوات وصوم او حج او زكوة لانها زيادة حكم في الشرع
من غير تغيير الاول وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنوا
ذلك على انها تخرج المحافظة على الصلوة الوسطى المامور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى وهو غير صحيح لان النسخ انما يكون
لحكم شرعي وكون العبادة وسطى امر حسي ليس بحكم شرعي فلا يكون نسخا وانه يلزم عليه انه لو اوجب الشارع
اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة او زكوة او صوما ان يكون ذلك نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن
كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع واما اختلفوا في غير ذلك الزيادة
اذا وردت متاخرة عن المزيد عليه تاخرا يصح القول بالنسخ في تلك المدة من الزمان كزيادة قيد الايمان في رقبة
كفارة اليمين وزيادة النفي اي التغريب على الجلد في حد الزاني بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت
مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا فقال عامة العراقيين من مشايخ الحنفية واكثر المتاخرين من مشايخ ما وراء
النهر انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وهو مختار فخر الاسلام وقال الكرخي والشافعي رحمهم الله انها
لا تكون نسخا واختار المصنف ان الزيادة على النص نسخ بان المطلق لا تعرض له للقيد فيتساوى
الافراد بالنسبة اليه وهو معنى مقصود من الكلام له حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان اي فرد كان ينطلق

عليه الاسم من غير نظر الى القيد والتقييد معنى اخر مقصود مناف لمعنى المطلق فان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه
وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة باتيان ما يصدق عليه المقيد دون ما لم يوجد فيه ذلك القيد فاذا ورد متاخرا
كان رافعا لما اقتضاه الاول من الاطلاق فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه
فاذا انتفى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له وبيانا لمدة انتهاء حكمه القائلون بان الزيادة على النص ليست بنسخ
قالوا المطلق عام والعام لا يوجب القطع بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد فحينئذ يظهر بورود الزيادة
المقيد للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا اجاب المصنف بان التخصيص
بيان ان بعض ما يتناوله اللفظ من الافراد ليس بمراد مع تناول اللفظ له والمطلق من حيث هو لا دلالة له على المقيد
بوصف كالرقبة المؤمنة باعتبار صفة الايمان والكفر لان المطلق من حيث هو لا دلالة له الا على الماهية من حيث
هي من غير دلالة على المشخصات اي الصفات الزائدة على الماهية من حيث خصوصها وان كانت المشخصات لوازم
للوجود فالمامور به في المطلق ليس الا الماهية من حيث هي والمكلف ياتي بالمطلق في ضمن مقيد اي مشخص كان هو من
لوازم الوجود لا من حيث دلالة الامر على ذلك المقيد واذا لم يتناول المطلق المقيد لم يكن تخصيصا ولان العام
اذا خص منه شيء خرج المخصوص من ان يكون مرادا فبقي الحكم فيما وراء المخصوص ثابتا بنظم العام نفسه كلفظ المشركين
اذا خص منه اهل الذمة بقي الحكم في غيرهم ثابتا بلفظ المشركين نفسه فلا يكون التخصيص نسخا لان النسخ رفع
مثل الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا لانه اخراج والحكم بعد زيادة القيد كقيد الايمان في الرقبة المذكورة في كفارة
اليمين ثابت بالمقيد لا بالمطلق وهو الرقبة فالتقييد اثبات فيكون نسخا فعلى هذا النفي اي التغريب اذا لحق بالجلد
لم يبق الجلد حدا لانه صار بعض الحد وليس لبعض الشيء حكم كله فيكون زيادة التغريب نسخا لا لتنصيص الجلد بل لكونه
حدا ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز لم يزد فرضية قراءة الفاتحة في الصلوة لان اطلاق
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران يقتضي الجواز بدون الفاتحة وتقييد القراءة بالفاتحة نسخ لذلك الاطلاق
ولا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وكذلك لم يزد اشتراط الطهارة للطواف
لان اطلاق قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يقتضي الجواز بدون الطهارة وكان تقييد الطواف بالطهارة
نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد والقياس ومثل هذا كثير قوله مسئلة الاجماع لا ينسخ به لانه ان
كان عن نص فهو الناسخ ولان النسخ لا يكون الا في حيوته عليه السلام ولا اجماع حينئذ ومن اطلق من اصحابنا ذلك
فمراده انه دليل وجود الناسخ وكذلك القياس لما نبين ◯ اتفق الجمهور على ان الاجماع لا ينسخ به والدليل
عليه ما ذهب اليه المصنف ان الاجماع ان كان عن نص يكون الناسخ هو النص لا الاجماع وان كان عن غير نص
يكون عن قياس بالضرورة فالاول اي الحكم المنسوخ بالاجماع ان كان قطعيا يكون الاجماع خطا لانه انعقد
على خلاف القطعي واذا كان خطا لا يكون ناسخا وان كان الحكم المنسوخ بالاجماع ظنيا فقد زال شرط العمل به
لان شرط العمل بالظني رجحانه على معارضه ولا يكون راجحا على معارضه الذي هو سند الاجماع والاجماع لم

يكون الاجماع خطأ واذا ان شرط وجوب العمل لم يكن ثابتا واذا لم يكن ثابتا لا يكون منسوخا لان النسخ بعد الثبوت
وثانيهما ان النسخ لا يكون الا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بالاتفاق وفي حال حياته لا ينعقد الاجماع وذهب بعض
اصحاب ابي حنيفة منهم عيسى بن ابان الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة والى عيسى بن ابان اشار
المصنف بقوله ومن اطلق من اصحابنا اي اطلق القول بان الاجماع ينسخ به فمراده ان الاجماع دليل وجود
الناسخ لا ان الاجماع بنفسه ناسخ والقياس ايضا لا ينسخ به لما سيتبين قوله مسئلة فيجوز نسخ الكتاب
بالكتاب كالعدتين والسنة المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها اتفاقا كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها
وعن ادخار الاضاحي فادخروها وفي العكس خلاف لنا ان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة ونسخ
بالكتاب وفي مصالحته عليه السلام اهل مكة عام الحديبية بانه على ان من جاء مسلما رده فجاءت امراة فنزل فان
علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن ومباشرة الصائم ليلا كانت حراما بالسنة فاطلقت بالكتاب وكذا صوم عاشورا
وفي العكس نسي عليه السلام آية فلما اخبر قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى لكن ظننت انها نسخت فقال لو نسخت لاخبرتكم
فامره وعن عائشة ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل له من النساء ما شاء وايضا فالنسخ بيان والرسول مبين
الكتاب لتبين للناس ما نزل اليهم الله بيان ما اجرى على لسان رسوله وان الكتاب يفوق السنة نظمه والسنة
نسخ حكم الكتاب فهما متساويان واستدل بان آية الوصية نسخت بقوله لا وصية لوارث واجيب بل بآية المواريث
وايضا ان الامساك في البيوت نسخ بالرجم الثابت بالسنة واجيب بان في الصحيح عن عمر كان مما يتلى آية الرجم
فالنسخ بها وايضا قل لا اجد نسخت بنهيه عن كل ذي ناب واجيب بالمنع او بان المعنى لا اجد الان تحريم حلال
الاصل ليس نسخ قالوا لتبين والنسخ رفع لا بيان قلنا معناه لتبلغ وهو شامل ولو سلم فليس فيه ما يدل
على عدم النسخ قالوا لو نسخ الكتاب بالسنة لحصلت النفرة قلنا اذا علم ان الكل من الله تعالى لم يحصل قالوا نأت
بخير منها او مثلها والسنة ليست مثل الكتاب لا خيرا والضمير في نأت لله والبدل يكون من جنس المبدل قلنا
المراد الحكم والا فلا فاصل في الكتاب والناسخ اصلح للمكلف او مساويا فيكون حكم السنة اصلح وصح الضمير لان الكل منه
والمثلية لاتصافه في الحكم سواء قالوا قل ما يكون لي ان ابدله قلنا ظاهر في تبديل الرسم والنزاع في الحكم ولو سلم فالسنة
ايضا بالوحي قالوا واذا بدلنا قلنا ليس فيه ما يدل على تعين قالوا اذا روي عني حديث فاعرضوه قلنا
معناه عند اشكال التاريخ او اذا لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب لما اذا اشتهر او تواتر او علم
فلا قوله اتفق القائلون بالنسخ على جواز نسخ القران بالقران كنسخ العدة بالحول بالعدة باربعة اشهر وعشرا
لتساويهما في العلم ووجوب العمل وعلى جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة مثلها وعلى جواز نسخ الاحاد بالاحاد كما
روي انه عليه السلام حرم زيارة القبور ثم نسخ ذلك بقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وحرم
ادخار لحم الاضاحي بعده ثم نسخ ذلك بقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحم الاضاحي فادخروها ويجوز نسخ
السنة بالكتاب في نسخ الكتاب بالسنة وعن الشافعي نقل خلاف في العكس اي في جواز نسخ الكتاب بالسنة وفي نسخ
السنة بالكتاب

واحتج المصنف على جواز نسخ السنة بالكتاب بان التوجه الى بيت المقدس ثبت بالسنة وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وبان مصالحة النبي صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من جاءه مسلما رده حتى انه رد ابا
جندل وجماعة من الرجال بالسنة فجاءت امراة فانزل الله فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وقد نسخ السنة
وبان مباشرة الصائم بالليل كانت حراما بالسنة وقد نسخ بالقران وفي العكس اي في نسخ الكتاب
بالسنة ان النبي صلى الله عليه وسلم ترك آية فلما اخبر به قال الم يكن فيكم ابي فقال بلى يا رسول الله لكن ظننت انها نسخت
فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم فاما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرده النبي صلى الله عليه وسلم وامره وعن عائشة رضي الله عنها
ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احل الله له من النساء ما شاء وكان نسخا للكتاب وهو قوله لا يحل لك النساء من
بعد بالسنة وهي اخبار النبي صلى الله عليه وسلم اياها ان الله تعالى اباح له ذلك والدليل المعقول الذي هو معتمد الجمهور
ان نسخ احدهما اعني الكتاب والسنة بالاخر جائز عقلا ولم يرد منعه سمعا فوجب القول بالجواز اما انه جائز
عقلا فلان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقائه بوحي
غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وللرسول بيان الكتاب قال الله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والله
بين ما اجرى على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى وانزلنا اليك الكتاب تبيانا لكل شيء وان الكتاب
فوق السنة نظما لكونه معجزا فيصلح ان يكون ناسخا للسنة لكون الكتاب خيرا منها والسنة ينسخ بها حكم الكتاب
دون نظمه فان السنة مثل الكتاب في الحكم ومن حيث يطلب ويحث بما يوجبه الكتاب فاذا بقي النظم من الكتاب وانتسخ منه الحكم
بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لا محالة واستدل على جواز نسخ الكتاب بالسنة بان آية الوصية وهو قوله كتب
عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين نسخت بقوله عليه السلام لا وصية لوارث واجيب
بانا لا نسلم ان نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل نسخ الوصية بآية المواريث قال انه المواريث نزلت بعد انه
الوصية بالاتفاق والذي يدل على ثبوت النسخ بهذه الآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله من بعد
وصية يوصي بها او دين والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقربين ولو كانت
تلك الوصية باقية مع الميراث لم يبق ما يحدث لوجب ان يترتب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية
النافلة بان يقال من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية او وصية بها فلما رتب الارث على
الوصية المطلقة النافلة دل على نسخ الوصية المعينة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد
بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين واستدل ايضا على نسخ الكتاب بالسنة بان الامساك في البيوت في حق الزواني
الثابت بقوله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت نسخ بالسنة وهي قوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة اذ ليس في الكتاب ما يمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه واجيب عنه بانا لا نسلم نسخ الامساك
بالسنة فانها لا تصلح ناسخة لكونها من الاحاد بل النسخ ثبت بالكتاب على ما روي عن عمر رضي الله عنه ان الرجم كان
مما يتلى في القران لولا ان الناس يقولون زاد عمر في كتاب الله لكتبته على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا

فاذ جموعهما لكالامر الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب ثم نسخ تلاوة الناسخ وبقي حكمه واستدل ايضا
على نسخ الكتاب بالسنة بان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم نسخ بنهيه عليه السلام عن كل ذي ناب من السباع
واجيب اما بالمنع بان نقول لا نسلم ان هذه الآية منسوخة فانها لا تدل على اباحة الجميع حتى يكون تحريم كل ذي ناب
ناسخا له لانه يدل على عدم وجدان المحرم بالوحي عدم وجدان المحرم بالوحي الى ذلك الحين لا على اباحة الجميع واما بان معنى
هذه الآية لا اجد الآن محرما فيكون حرمة واذا كان كذا فلا يكون منسوخا ونهيه عليه السلام عن كل ذي ناب رافع للحلال
الثابت بالاصل ورفع الحلال الثابت بالاصل ليس بنسخ لان النسخ لا يكون الا للحكم الشرعي وحلال بالاصل لا يكون
حكما شرعيا المانعون من نسخ الكتاب بالسنة قالوا قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصف نبيه بانه مبين
والناسخ رافع والرفع غير البيان اجاب بان معنى قوله تعالى لتبين لتبلغ للناس وحمل البيان على هذا اولى
لانه عام في كل القران اما حمله على بيان المراد فهو تخصيص ببعض ما انزل وحمل اللفظ على ما يطابق الظاهر اولى من
حمله على ما يوجب ترك الظاهر ولو سلم ان المراد البيان فالنسخ بيان ايضا ولو سلم ان النسخ ليس ببيان فليس فيه
ما يدل على عدم نسخ الكتاب بالسنة المانعون من نسخ السنة بالكتاب قالوا لو نسخ الكتاب بالسنة لحصلت نفرة الناس
عن النبي عن طاعته لانه يوهم ان الله تعالى لم يرض بسنة رسول الله صلعم فلا يحصل المقصود من البعثة اجاب
بانه اذا علم ان الرسول مبلغ للاحكام لا واضع لها فلا يحصل النفرة المانعون من جواز نسخ الكتاب بالسنة قالوا قوله تعالى
ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها يدل على ان الكتاب لا ينسخ بالسنة لان السنة ليست بخير من الكتاب
ولا مثلها وناسخ القران يجب خيرا منه والضمير في نات لله تعالى فقد وصف نفسه بانه الذي يأتي بخير منها او مثلها وذلك
يقتضي ان لا يكون الناسخ الا قرانا وايضا وصف البدل بانه خير منها او مثلها وكل واحد منهما يدل على ان البدل من
جنس المبدل اجاب بان المراد بالنسخ في الآية هو نسخ الحكم لا اللفظ لان القران لا تفاضل فيه بحسب اللفظ من حيث
هو بل باعتبار المعنى والمراد ان الناسخ اصلح للمكلف من المنسوخ او مثله ويكون حكم السنة اصلح للمكلف من حكم القران
او مثله ولا محذور فيه وصح الضمير باسناد الاتيان الى الله تعالى وان كان قد اتى به الرسول لان الكل من الله تعالى
فان ما اتى به الرسول من عند الله لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وصح المماثلة بين السنة والكتاب
لانهما في الحكم سواء قالوا قوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي يدل على ان
الرسول لا يجوز له ان يبدل القران من تلقاء نفسه وكون السنة ناسخة للقران ينافي ذلك لان السنة من تلقاء نفسه
اجاب بانه ظاهر في ان الحال انه اذا تبدل الرسم اي ليس لي ان ابدل ما يوحى بحسب البعض والنزاع
في الحكم ولو سلم ان المراد منه التبدل مطلقا فالسنة ايضا بالوحي فالنسخ بها لا يكون تبديلا من تلقاء نفسه
بل بالوحي قالوا قوله صلعم اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف
فردوه امر بالرد عند المخالفة والنسخ به انما يتصور عند المخالفة فلا نسخ بها اجاب بان معناه عند اشكال التاريخ
او اذا لم يكن على الصحة بحسب نسخ به الكتاب اما اذا اشتهر او تواتر او علم تاريخه فلا قوله

مسئلة لا يثبت حكم الناسخ قبل تبليغه عليه السلام لنا لو ثبت لادى الى وجوب وتحريم معا لانا قاطعون بانه لو ترك الاول اثم وايضا
لو عمل بالثاني عصى ايضا لو ثبت لثبت قبل تبليغ جبريل لانهما سواء قالوا حكم متجدد فلا يعتبر فيه علم المكلف قلنا
لا بد من اعتبار التمكن هو مسئلة ه اذا ورد ناسخ الى الرسول ولم يبلغه الى الامة لا يثبت حكمه مثلا ورد الامر اولا
باستقبال بيت المقدس ثم ورد الناسخ وهو الامر باستقبال الكعبة من المدينة فلا يثبت حكم هذا الناسخ في حق اهل
الامة ما لم يبلغه اليهم بل هم مامورون باستقبال بيت المقدس حتى يبلغ الناسخ اليهم واحتج عليه بانه لو ثبت الناسخ
قبل تبليغه لادى الى وجوب شيء وتحريمه معا اي في حالة واحدة واللازم باطل بيان الملازمة انا قاطعون بان المكلف
لو ترك الواجب الاول قبل تبليغ الناسخ اليه اثم بتركه فلو كان الناسخ المحرم مثلا ثابتا قبل تبليغه يكون ترك الفعل قبل
تبليغ الناسخ واجبا وحراما معا وايضا لو عمل المكلف قبل تبليغ الناسخ اليه بالثاني اي بحكم الناسخ عصى بالاتفاق
فلو كان حكم الناسخ ثابتا قبل تبليغه لم يكن عاصيا بالعمل به وايضا لو ثبت حكم الناسخ قبل تبليغ الرسول الى المكلفين
يلزم ان يكون ثابتا قبل تبليغ جبريل الى الرسول اذ لا فرق بين الصورتين واللازم باطل بالاتفاق والمخالفون قالوا الناسخ
حكم متجدد فلا يتوقف ثبوته على علم المكلف كسائر الاحكام المتجددة اجاب بانه اراد بثبوت الحكم تعلقه بالمكلف
في الخارج فيتوقف على علم المكلف اذ لا بد من اعتبار التمكن من الامتثال وهو منتف عند جهل المكلف ثبوت الحكم
قوله الفصل السابع وجوه اقتناص الحكم من النظم فمنها العبارة وهي ما استفيد من لفظه مقصودا به
ومنها الاشارة وهي ما استفيد منه غير مقصود به والاتفاق بينهما في الثبوت والاول ارجح عند التعارض امثلة
وعلى المولود له فقصد به اي النفقة على الوالد واشير باللام الى ان النسب اليه وان له حق التملك وانفراده بالانفاق
بتحمل النفقة وفي الوارث الا ان علا استحقاق النفقة بغير الوالد لشمول اللفظ وعموم المعنى وهو الاستحقاق
من الارث وان خصصنا ذوي الارحام بقراءة ابن مسعود وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك وفي قوله احل لكم ليلة الصيام اشارة
الى ان من اصبح جنبا لم يفسد صومه والمقصود تعيين اباحته في تمام الليل اشارة الى جواز النية نهارا ه الفصل السابع
من النوع الثاني وجوه اقتناص الحكم من النظم اي وجوه استنباط الاحكام من اللفظ وهي اربعة وذلك لانه اذا كان اما
ان يستدل به اثبات الاحكام بالنظم او بغيره والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة
والثاني ان كان مفهوما فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لا لغة ولا شرعا فهو
التمسكات الفاسدة الاول العبارة وهي ما استفيد من اللفظ مقصودا به الثاني الاشارة وهي ما استفيد من لفظه
غير مقصود به ولا تفاوت بين العبارة والاشارة قد يكون قطعيا وقد يكون غير قطعي والعبارة ارجح من الاشارة
عند التعارض لكون العبارة مقصودة والاشارة غير مقصودة امثلة اجتمع فيها العبارة والاشارة منها قوله تعالى
وعلى المولود له رزقهن قصد به اي النفقة على الوالد وسيق له النظم واشير باللام الى ان النسب الى الاب لانه
نسب اليه بلام التمليك وهو يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد والانفاق لا بتصرفه احق تملكا لان الولد
لا يصير ملكا لابيه بحال فدل على انه صار احق نسبا واشير باللام ايضا الى ان للاب حق التملك عند الحاجة

ولكن ليس له حق مشاركة الحالف اصبر باللام لا انفراد ثم اب يحمل بعضه الولد الى الشرع او حب النفقة على ثبات عليه
هذه النسبة اى كون الولد منسوبا اليه والاشارة احد في هذه النسبة فكذلك في حكمها وفي الوارث في قوله وعلى الوارث
مثل ذلك اشارة الى ان النفقة قد تستحق بغير الولاد لشمول اللفظ ثم اخ والعم وغيرهما وعموم المعنى فهم اى لفظ
الوارث يشمله لتناول غير الوالد اسم محلى باللام وكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا وبعموم معناه وهو
ثم ارث ثم شاوحهم لانه ليس من ثم ارث في موضع ثم استحقاق عليه لوجوب الحكم المضاف الى ثم اسم الا ان الموضع ثم استحقاق
ثم ادنى ثم اى كما في الشارع والرأي فيكون ثم ارث عليه لوجوب هذه النفقة لكن خصص اصحابنا رحمهم الله ذوي ثم ارحام
المحرم بقراءة ابن مسعود وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل ذلك خلافا للشافعي رحمه الله فانه اثبت استحقاق النفقة فيما بين الاباء والاولاد
وحمل قوله وعلى الوارث مثل ذلك على نفي المضارة دون النفقة بناء على ان اصل الاستحقاق عنده الصلة باعتبار الولاد
دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الولد او المولود وجعل قرابة الاخوة وما فوقها كقرابة بني ثم اعمام فكذلك
استحقاق النفقة وهذا الاستحقاق بالجزئية دون القرابة وفي قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم اشارة
الى ان من اصبح جنبا لم يفسد صومه والمقصود منه ثم اباحة هذه الاية مما اجمع فيه العبارة وثم اشارة فان اباحة
المباشرة ليلة الصيام استفيدت بطريق العبارة فان اباحة الوطء هي المقصود الذي سيق له النظم وبطريق
الاشارة استفيد ان من اصبح جنبا لم يفسد صومه فان جواز المباشرة الى الصبح يستلزم وقوع جزء من النهار في الجنابة
وفي قوله تعالى ثم اتموا الصيام اشارة الى جواز النية نهارا وذلك لان الله اباح ثم الاكل والشرب والوقاع الى ثم الفجر حيث
قال احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم
وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط ثم الاسود
من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل ثم امر باتمام الصيام بعد ثم الفجر بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل وحرف ثم للتراخي
فاذا ابتدا الصيام بعد الفجر حصلت النية بعد ما مضى جزء من النهار لان ثم اصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر
الى موجب هذا النص ينبغي ان لا يجوز النية من الليل لانه لا يبقى لاشتراطه الاداء فعل ثم ثم اداء حقيقة وفي الليل ليس
بوقت للاداء ولكنا جوزناها بالسنة وهي قوله عليه السلام لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل وهو خبر الواحد وخبر الواحد
وان كان يوجب العمل لكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد
فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب والسنة جميعا **قوله** ومنها الدلالة وهي المسماة بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب
كتحريم الضرب من قوله فلا تقل لهما اف وكالجزاء بما فوق المثقال من قوله ومن يعمل مثقال ذرة وكتادية ما دون القنطار
من قوله بقنطار يؤده اليك وهو من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى ولهذا كان الحكم في المسكوت اولى بالثبوت
ما سام به والتابع كالثابت بمثله الا ان تبين له اولى عند التعارض لنسبة الى الدلالة من باب القياس لتوقفه
على المعنى المستنبط بالاجتهاد تخصيصه الفقهاء ويساوي اهل اللغة في فهم الدلالة وهذا اثبتنا الحد والكفارة
بها لا بالقياس وقيل هو قياس جلي لنا انا قاطعون بذلك لغة للمبالغة قبل شرع القياس ايضا فان ثم اصل

ذي الرحم المحرم

جوازه

الكون مندرجا في الفرع اجماعا وهذا قد يكون كلا تعطه ذرة فانه اذا اعطاه دينارا كان ثم اصل حاصلا قطعا
قالوا لو قطع النظر عن المعنى وانه في الفرع اكثر لما حكم به وهو معنى القياس قلنا ذاك شرط القياس لغة ولهذا قال به
من لم يقل بالقياس سوى من لا يؤبه به ٥ الوجه الثالث الدلالة وما يثبت بالدلالة هو المعنى الذي ادى اليه الكلام
كالايلام من الضرب فانه يفهم الايلام من اسم الضرب لغة لا شرعا فقد ثبت ان كل لغوي يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة
وهذا هو المسمى بمفهوم الموافقة وفحوى الخطاب كتحريم الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما اف فان التافيف اسم
لفعل هو اظهار التبرم والسامة باللفظ بكلمة اف والمعنى المفهوم الايذاء والضرب فاظهار التبرم هو المعنى الذي
وضع له اللفظ وثم ايذاء والضرب هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له وكفهم الجزاء بما فوق المثقال من قوله
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وكفهم تادية ما دون القنطار من قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده
اليك وهذا هو التنبيه بالادنى على ثم اعلى وان دلالة اللفظ على المفهوم هو التنبيه بالادنى على ثم اعلى كان الحكم في
المسكوت اي غير الملفوظ اولى من الحكم في الملفوظ او التنبيه بالشيء على ما يساويه والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة
وثم اشارة لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذي يتعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا
الى النص كان النص يتناوله الا ان العبارة وثم اشارة اولى من دلالة النص لان في العبارة وثم اشارة وجد اللفظ والمعنى
اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المحسنات فيعتبر النظم سالما عن المعارض في العبارة وثم اشارة
فرجحنا بذلك وعلى نسبة الدلالة من باب القياس لان القياس موقوف على المعنى المستنبط بالاجتهاد الذي يختص به
الفقهاء ويساوي اهل اللغة الفقهاء وغيرهم في فهم الدلالة فالدلالة غير القياس وان الدلالة غير القياس اثبت اصحاب
ابي حنيفة الحد والكفارة بالدلالة اما القياس فلو كان الدلالة قياسا لم يثبت الحد والكفارة بالدلالة كما لا يثبت بالقياس
وقيل الدلالة قياس جلي لان معرفة الحكم في المسكوت عنه موقوفة على معرفة المعنى في محل المنطوق وكونه اشد مناسبة
للحكم في المسكوت عنه فتكون الدلالة قياسا جليا واحتج المصنف على ان الدلالة ليست بقياس بانا قاطعون بفهم المعنى
في محل السكوت لغة للمبالغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا وايضا اصل القياس غير مندرج تحت الفرع
بالاجماع واصل الدلالة قد يندرج في الفرع مثل قول القائل لا تعطه ذرة فانه يفهم منه بطريق الدلالة منع اعطاء
ما فوق الذرة والذرة مندرجة فيما فوقها القائلون بكونه قياسا قالوا لو قطع النظر عن المعنى المشترك بين ثم اصل
والفرع وان ذلك المعنى في الفرع اكد واشد لما حكم به وهو معنى القياس اجاب المصنف بان وجود المعنى المشترك
شرط دلالة اللفظ على الحكم في الفحوى من حيث اللغة ولا يلزم ان يكون قياسا لان القياس دال على حكم الفرع
من حيث المعقول لا من حيث اللفظ وان الدلالة ليست بقياس قال بالدلالة اي الفحوى من لم يقل بالقياس سوى
طائفة لا يؤبه بهم **قوله** وهذه على قسمين قطعية كما مثلنا وظنية كما يقال في ايجاب الكفارة على من افطر في
رمضان بالاكل والشرب لانه قال في قول السائل واقعت وقع عن الجناية التي هي معنى المواقعة في هذا الوقت لا عين
الوقاع فانه ليس بجناية في نفسه والجواب وقع عن حكم الجناية فاثبتنا الحكم بالمعنى وهو في هذين اظهر ان

الصبر عنهما أشد والشوق إليهما أعظم ولذلك أناط حكم النسيان الوارد في الأكل والشرب في الجماع من حيث إن النسيان مساوي
ودعاء الطبع إلى الوقاع كدعائه إلى الأكل والشرب فكان يظهر لهما في محل مستفاد لكونه في مورد النص وندرته
فيهما ولذلك لم يعذر به في الصلاة والحج للحالة المذكرة قلت لكنه ليس بظاهر فالوقاع قليل ظاهر فاعتذار
والذي ادعى متمسك قطعة من الأسطر التي أنكرتها مثل الأسئلة المذكورة وطيه قد سطرتها التي أنكر كاملا
فقد أوجب أصحاب أبي حنيفة الكفارة على من أفطر في نهار رمضان بالأكل والشرب بدلالة النص في حديث الأعرابي وهو ما روي
أن أعرابيا جاء إلى رسول الله وهو ينتف شعره ويقول هلكت وأهلكت فقال صلعم ماذا صنعت فقال واقعت أهلي في
نهار رمضان متعمدا فقال أعتق رقبة فضرب بيده على صفحة عنقه فقال لا أملك إلا رقبتي هذه فقال عليه السلام صم شهرين
متتابعين فقال هل أتيت ما أتيت إلا من الصوم فقال أطعم ستين مسكينا فقال لا أجد فقال اجلس فجلس فأتي بصدقة فأتي
فقال خذ خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال أعلى أهل بيت أحوج إليه مني ومن عيالي والله ما بين لابتي
المدينة أحوج إليه مني ومن عيالي فقال عليه السلام كلها أنت وعيالك بيانه أن قول الأعرابي إني واقعت امرأتي في
نهار رمضان سؤال وقع عن حكم الجناية التي هي معنى المواقعة في هذا الوقت على الصوم بدليل قوله هلكت وأهلكت
لا عن الوقاع فإن الوقاع ليس بجناية في نفسه لأن الوقاع وقع على محل مملوك فإنه قد نص على مواقعة امرأته لكنها
في ذلك الوقت تؤدي لمعنى آخر وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لغة لأنه لما اشتهر فرضية الصوم
في رمضان واشتهر أن معناه الإمساك عن اقتضاء الشهوتين البطن والفرج عرف كل واحد من أهل اللسان أن
المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وأن المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت في
نهار رمضان لغة أي أفطرت كما أن المفهوم من قوله تعالى ولا تقل لهما أف المنع من الإيذاء والجواب من رسول الله صلعم وقع
عن حكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لأن الجواب مبني على السؤال خصوصا من أفصح العرب والعجم المؤسس
لقواعد الشرع لا عن نفس الوقاع فإنه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية فاستوى الحكم بالمعنى ومعنى الجناية
في الأكل والشرب أظهر وأكثر منه في الوقاع وذلك لأن الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى أما الصورة فهو
الإمساك عن اقتضاء الشهوتين وأما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن أشد
قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لأن الصبر عن الأكل والشرب اللذين هما مقتضيان شهوة البطن أشد من
الصبر عن الوقاع الذي هو مقتضى شهوة الفرج والشوق إلى الأكل والشرب أعظم من الشوق إلى الوقاع فكان
الامتناع عن شهوة البطن هو الأصل في الصوم والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجناية
على الصوم بالأكل والشرب أكمل لورودها على معنى هو المقصود الأصلي من الجناية بالوقاع لورودها على
معنى نازل منزلة التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود الأصلي أولى
بكونها موجبة لها بدلالة النص أما حكم النسيان الوارد في الأكل والشرب في الجماع بيانه أن أبا هريرة روى
أن رجلا سأل النبي فقال إني أكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وأنا صائم فقال إن الله تعالى أطعمك وسقاك ثم

على صومك فأناط حكم النسيان الوارد فيهما في الجماع ومن حيث إن النسيان مساو في محمول عليه طبعا على وجه لا صنع له
فيه وكون الناسي مطبوعا على النسيان يعم لعموم النسيان في أنه لم يكن موضوعا له كالأذان أحمر الناس إلى أحد الإحاطة
في فهمه أحد إلى اجتهاد واستنباط بل يعرفه كل أحد ودعاء الطبع إلى الوقاع كدعائه إلى الأكل والشرب فكان الجماع
نظير الأكل والشرب فكان الحكم بإناطته بالدلالة لا القياس فإن قيل ما ورد فيه النص هو نسيان الأكل والشرب
ونسيان الجماع مساو لأن النسيان في مورد النص كثير لأن الصوم محوج إلى الأكل والشرب لأن الصوم شرع
في وقت الأكل والشرب وفيه الأسباب المقتضية إلى الأكل والشرب فالصوم يؤدي في سهوه فيعلل الإنسان فيه بالنسيان
كثيرا والصوم غير محوج إلى الجماع لأن النهار ليس بوقت للجماع عادة وللصوم أثر في إزالة هذه الشهوة فإن الصوم
وجاء على ما نطق به النص فكان النسيان فيه من النوادر فلا يلحق نسيان الجماع لندرته بمورد النص لكثرته ولذا
لم يعذر المصلي والحاج بالنسيان الواقع في الصلاة والحج لأن الحالة المذكرة مجمعة بها فقل النسيان فيهما
أجيب بأن نسيان الأكل والشرب كثير ليس بظاهر لأنه لا يغلب الشبع والوقاع قليل ظاهر لأن شهوة الوقاع عند
وجودها تغلب البشر فاعتدلا في الأصح إلى أن أشد الأول حوك ومنها الاقتضاء والمقتضى ما يتوقف عليه صحة المنطوق
شرعا مرادا معه واحترز بالشرع عما يتوقف عليه صحته عقلا أو لغة ومرادا معه عن مفهم النص فإنه لا يراد
معه كأسأل القرية حيث يسأل السؤال إلى أهلها عنها وسأله أعتق عبدك عني بألف فإن الأمر بالإعتاق من الغير يتوقف على
على البيع الثابت في ضمنه شرعا ولما كانت صحته شرطا شرعا قدم على الملفوظ وكان الثابت بالاقتضاء كالثابت
بالمنطوق فيقدم على القياس ويؤخر عن النص عند التعارض ه الوجه الرابع الاقتضاء والاقتضاء لغة الطلب
تعالى أمضى الذي يعني طلبه والمقتضى ما يتوقف عليه صحة المنطوق احترز به عما لا يتوقف عليه صحة المنطوق
وهو ما لا يتوقف عليه المنطوق أصلا وهو كثير ظاهر وما يتوقف عليه صدق المنطوق لا صحته مثل قوله صلعم
رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فإن صدق الكلام موقوف على إضمار يعني الحكم أو المؤاخذة فإن رفع الخطأ والنسيان
مع تحققه ممتنع وقوله شرعا احترز به عما يتوقف عليه صحة المنطوق عقلا أو لغة مثال ما يتوقف عليه صحة المنطوق
عقلا قول القائل ارم فإن صحة الرمي موقوف على حصول القوس مثال ما يتوقف عليه صحة المنطوق لغة قوله تعالى
والله ورسوله أحق أن يرضوه وقوله مرادا معه احترز به عن مفهم النص مثل قوله تعالى واسأل القرية حيث
يسأل السؤال عن القرية إلى أهلها فإن القرية لا تكون مرادة مع أهلها مثال المقتضى قول القائل أعتق عبدك
عني بألف فإن أمر الغير بإعتاق عبده مترتب على البيع الثابت في ضمن الأمر بالإعتاق شرعا ولما كان ثبوت
المقتضى شرطا شرعا لصحة المنطوق صونا لتوقف صحة المنطوق عليه شرعا قدم المقتضى على المنطوق لتقدم
الشرط على المشروط وكان النص مقتضيا إياه فلهذا سمي بالمقتضى وكان الثابت بالاقتضاء كالثابت بالمنطوق
دون معناه المستنبط فيقدم المقتضى على القياس لا الثابت بالاقتضاء ويؤخر عن الثابت بالنص أو إشارته أو دلالته
عند التعارض لأن الثابت بالنص أو إشارته أو دلالته أقوى من الثابت بالاقتضاء لأن الثابت بالنص ودلالته ثابت بالنظم

شرعا لم يدل عليه دلالة المنطوق بل المفهوم ... المنطوق

والثابت بدلالة النص ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وإنما نثبت
شرعا لأجل الحكم به وكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه إذ هو غير ثابت عند إدراك ضرورة تصحيح الكلام
فيكون نازلا عن الدلالة **قوله** مسئلة ولا عموم له حتى لا تصح فيه نية الثلث في طالق وأنت في اعتدي
ولا مكان دون آخر في إن خرجت فعبدي حر ولا مأكول ومشروب دون آخر في إن أكلت إن شربت وإن التخصيص
بسبب في إن اغتسلت بخلاف طلاقا وموضعا ومأكولا ومشروبا وغسلا لنا ما ثبت بالضرورة الشرعية فيقدر
بقدرها والعموم صفة اللفظ والملفوظ والتخصيص يترتب عليه وليس في المقتضى معنى الملفوظ فيتبع كعمومه قلنا
فيما يتوقف عليه صحته شرعا لا مطلقا قالوا الأكل نفي للحقيقة بالنسبة إلى المأكول وهو معنى العموم فأمكن تخصيصه
قلنا يترتب اللفظ وليس قالوا الكلي لا وجود له إلا مشخصا والممنوع منه مشخص غير معين فصح تخصيصه به وإلا
كان حالفا على غير موجود قلنا مطلق موجود من حيث هو في مشخص لأنه جزؤه وهو ممتنع عن المركب من حيث المطلق
لا من حيث المشخص وإن كان من ضرورات الوجود والتحقيق أنه سلب كلي ولا يقتضي وجود موضوع فلا يلزم التشخص الذي
هو من لوازم الوجود فهو امتناع عن إيقاع نفس الماهية بخلاف ذكر المفعولات لأنها نكرات في سياق النفي فتعم
قوله اختلفوا في عموم المقتضى قال أصحاب أبي حنيفة لا عموم له وقال أصحاب الشافعي للمقتضى عموم فعلى أن المقتضى
لا عموم فيه إذا قال لامرأته أنت طالق لا تصح فيه نية الثلث وكذا إذا قال لامرأته المدخول بها اعتدي لا تصح نية الثلث
لأن المصدر يندفع بالواحد فلا انصراف إلى الثلث ولا تصح فيه مكان دون آخر في قوله إن خرجت فعبدي حر ولا تصح
فيه مأكول دون مأكول في قوله إن أكلت فعبدي حر ولا تصح فيه مشروب دون مشروب في قوله إن شربت فعبدي
حر ولا تصح فيه تخصيص الغسل بسبب دون سبب في قوله إن اغتسلت فعبدي حر بخلاف طلاقا في قوله طلقتك
طلاقا وموضعا في قوله إن خرجت موضعا فعبدي حر ومأكولا في قوله إن أكلت مأكولا فعبدي حر ومشروبا في قوله
إن شربت مشروبا فعبدي حر وغسلا في قوله إن اغتسلت غسلا فعبدي حر فإنه إذا ذكر طلاقا تصح نية الثلاث
وإذا ذكر موضعا تصح فيه موضع بعينه دون آخر وإذا ذكر مأكولا تصح فيه مأكول دون آخر وإذا ذكر مشروبا
تصح فيه مشروب دون آخر وإذا ذكر غسلا تصح فيه سبب دون آخر واحتج المصنف على أن المقتضى لا عموم له بأن المقتضى
ثابت لضرورة الشرعية حتى إذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدون المقتضى لا يثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت
بالضرورة يتقدر بقدرها الضرورة والحاجة إلى إثبات صفة العموم للمقتضى فإن الكلام مفيد بدونه فبقي فيما وراء
موضع الضرورة وهو صحة الكلام على العدم فلا يثبت فيه العموم وأيضا العموم صفة اللفظ والملفوظ لأن المقتضى
غير ملفوظ فلا عموم للمقتضى فلا يصح تخصيص المقتضى لأن التخصيص يترتب على العموم ولا عموم في المقتضى فلا تخصيص
والفرق بين ما إذا لم يذكر الطلاق والمكان والمشروب والغسل وبين ما إذا ذكرها في صحة النية في المذكور وعدم صحتها
في غير المذكور بأنه إذا لم يذكر الطلاق والمكان والمأكول والمشروب والغسل تكون هذه الأمور من المقتضى ولا
عموم له وما لا عموم له لا يقبل تخصيص بعض أفراده دون بعض فالنية لا اعتبار لها بخلاف ما إذا كان مذكورا فإنه حينئذ

التخصيص إنما يكون بالنسبة إلى لفظ الطلاق والمأكول والمشروب والمكان فهي مذكورة واللفظ له عموم فيقبل
بالنية القائلون بأن للمقتضى عموما قالوا المقتضى في معنى الملفوظ لأن الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس
فيصح فيه العموم كما يصح في النص أجاب بأنه يصح عموم المقتضى فيما يتوقف عليه صحة المنطوق شرعا لا مطلقا
وصحة المنطوق لا يتوقف إلا في القدر الضروري فيكون العموم فيما في هذا المقدار لا فيما زاد قالوا الأكل يدل على
نفي حقيقة الأكل الذي يقتضيه الفعل فيكون نفيه أكل مخصصا بالنسبة إلى الأكل مأكول لأنه لو لم ينتف بالنسبة
إلى بعض المأكول لم يكن حقيقة الأكل منتفية وإذا كان نفي الأكل مخصصا بالنسبة إلى كل مأكول كان عاما إذ لا معنى
للعموم إلا ذلك وإذا كان عاما أمكن تخصيصه أجاب بأن التخصيص يترتب على اللفظ وليس اللفظ موجودا فإن اللفظ
الدال على المأكول غير متحقق بل المأكول بطريق الاقتضاء مفهوم قالوا حقيقة المأكول كلي والكلي لا وجود له إلا مشخصا
والممنوع منه مشخص غير معين فصح تخصيصه بمعين وإلا كان حالفا على غير موجود فيما إذا قال والله لا أكلت أجاب
بأنه مطلق موجود من حيث هو في مشخص لأنه جزء المشخص الموجود والحالف يمتنع عن المركب أي المركب من المطلق
والتشخص من حيث المطلق لا من حيث التشخص وإن كان التشخص من ضرورات وجود المطلق والتحقيق أن قوله لا أكلت
سلب كلي ولا يقتضي وجود الموضوع لما عرفت أن السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع وإذا لم يقتض وجود الموضوع
لم يلزم أن يكون مشخصا لأن التشخص من لوازم الوجود فما لا وجود له لا يلزمه التشخص فامتناع الحالف
امتناع عن إيقاع نفس الماهية بخلاف ذكر المفعولات فإنها نكرات في سياق النفي فتعم فيقبل التخصيص **قوله**
ويثبت المقتضى بشروط ما يتوقف عليه لا بشروط نفسه لأنه تابع كما أن البيع الثابت في ضمن الأمر بالإعتاق عن الغير بالقبول
وهو ركنه وكما قال أبو يوسف في أعتقه عني بغير شيء يثبت الملك بالهبة ويسقط القبض وهو أولى فإن القبض شرط في القبول
ذكره هو أقوى في نظر أعتقه عني بألف بطل خمر والقبض شرط الملك في البيع الفاسد ولا يقع عن الآمر لأن
العتق بألف من المولى فليس في ضمنه ولا الآمر جميعه ولا العبد نيابة عنه ولا يمكن اقتضاء بخلاف ما إذا أمر بأن
يطعم عن كفارته المساكين من مال المأمور حيث يصح ويقبض بحكم الهبة لإمكان جعل الفقير قابضا عن الآمر
ثم عن نفسه لوقوع الفقير يده ودوامه ولا كذلك الملك في العبد فإنه بالعتق لا يقبض ينوب عنه العبد
ثم الملك الموهوب لا يثبت بدون القبض ولم يمكن سقوطه بخلاف القبول فإن سقوط ركني البيع ممكن كما في التعاطي
فالشرط أولى لما كان الفاسد مشروعا بأصله أشبه الصحيح في احتمال سقوط القبض **قوله** المقتضى يثبت
بشروط ما يتوقف عليه لا بشروط نفسه لأن المقتضى تابع لأنه شرط لتوقف صحة المنطوق عليه والشرط
تابع فيثبت بشروط متبوعه لأن الشيء إذا ثبت تبعا تعتبر فيه شرائط المتبوع إظهارا للتبعية كما أن
البيع الثابت في ضمن الأمر بالإعتاق في قول أعتق عبدك عني بألف عبارة عن القبول والقبول ركن البيع فيعتبر في الآمر
أهلية الإعتاق حتى لو لم يكن أهلا له بأن كان صبيا عاقلا قد أذن له وليه في التجارة لم يثبت البيع ولا الشرط
فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية وكما قال أبو يوسف في قول القائل أعتق عبدك عني بغير شيء فأعتقه

انه يقع عن الآمر وتثبت الهبة اقتضاء كما تثبت البيع في المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض لان الملك يظهر في الهبة
بانه يظهر في ضمن الاقتضاء بالاعتاق وقد يثبت بشروط الاعتاق فيسقط اعتبار شرطه وهو القبض مقصودا كما يسقط
اعتبار القبول في البيع بل اولى لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فكما سقط اعتبار ما هو الركن
لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط اولى فنظر اي مثل ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض
قوله اعتق عبدك عني بالف وبطل ثمره فان القبض يسقط في هذه الصورة والبيع الفاسد مثل الهبة في ان
القبض شرط الملك فيسقط القبض هنا ايضا لما ذكر ان ما يثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضي لا بشروط نفسه
وقال ابو يوسف ومحمد يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل لا يصح للعتق الا بالملك
صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر ولما تعذر اعلان قبضه العبد
اي بالنيابة تالف على ملك المولى لانه في حاله العتق ملكه والاعتاق ابطال للملك والمالية في يد المولى لانه في يده
او في يد العبد لان ماليته في ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا وذلك المتلف هو المالية لا يصلح ان يكون
مقبوضا للطالب الآمر ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شيء لانه محتمل لانه هالك في ادام يوجد ما هو شرط
ثبوت الملك وهو القبض للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لا عتق في غير الملك فوقع عن المأمور بخلاف ما اذا امر بان
يطعم بان قال للآخر اطعم عن كفارتي عشرة مساكين من مالك حيث يصح مع انه اقتضى حكم الهبة وانما يصح لامكان
ان يجعل الفقير قابضا للآمر اولا ثم لنفسه ولا كذلك الملك في العبد فان العبد بالاعتاق تالف فلم يتصل العبد
بل يتلف المال على ملك المولى فلا مقبوض يثبت فيه العدم الملك في الموهوب لاستيعاب القبض فلم يمكن سقوطه
لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق هو ان يثبت بشروط المقتضي فيسقط اعتبار شروط نفسه انما يثبت في نوع
في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض في السلم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد
صورة اوجبت الهبة الملك بدون القبض فدليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمل
بخلاف القبول في البيع فان سقوط ركن البيع ممكن كما في التعاطي فالشرط اولى ولما كان البيع الفاسد مشروعا
باصله اشبه البيع الصحيح في احتمال سقوط القبض **قوله** نفسه انما الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطا
والنسيان من المضمر لا المقتضي وعدم العموم فيه ليس من قبيل الاقتضاء بل لان المضمر وان كان عاما بلا خلاف
لكنه لما اضيف الى غير محله سقط عمومه لان كلا من الخطاء والنسيان في العمل غير مرفوع وما اضمر هنا يحتمل
الحكم بالصحة والفساد ويحتمل الثواب والاثم فلم يكن ان يطلق على احدهما وحكم المشترك التوقف حتى يقوم دليل
على المراد وهذا اعتذار فعنده يجري على عمومه فالواقع الذات يستلزم لرفع احكامها فالمجاز متعين
ورفع كل الاحكام اقرب الى رفع الذات من رفع البعض فكان اولى ولئن لو امكن رفع الذات يراد انتفاء
احكامها ولكن المراد هو المحذوف ونحوه ويعين المحذوف مع احتماله لغيره دليل عمل فان قيل بالتعميم كانت
مسئلة تعميم المشترك وقد عرفت قلنا ان عين واحد فيحكم والا لزم الاجمال فليس ان يعين بدليل ولا الحكم والا

عن الآمر بانه ثم قابضا عن نفسه لو وقع عين الطعام في يد المسكين يتمكن الجعل قابضا صح

للملزم ٥ اعلم ان عامة الاصوليين المتقدمين جعلوا المضمر من باب المقتضي ولم يفصلوا بينهما فعرفوا المقتضي
بانه جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وفخر الاسلام وطائفة من المتاخرين لما راوا ان العموم يتحقق في بعض
افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك فان طلاقا غير مذكور وثبت الثلاث فيها صحيحة سلكوا طريقة اخرى
وفصلوا بين ما يقبل العموم وبين ما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضي وسموه مضمرا او محذوفا ووضعوا
علامة تميز بها المضمر عن المقتضي والمصنف لما فرق بينهما احتاج الى تعريف المقتضي فقيد قوله يراد اسمعه والمقتضي
والمضمر يتساويان في كون كل منهما من باب الاختصار ويراد على الكلام لتصحيحه لكن المضمر من باب اللغة والمقتضي من باب
شرعا الا انه جعل في تعريف المضمر هو ما اسقط من الكلام اختصارا الدلالة الباقي عليه فكان من باب اللغة وعلامة الفرق
بينهما ان الذي اقتضى غيره وهو الذي يسميه مقتضيا يصح عند صحة الاقتضاء اي يصير عند التصريح بالمقتضي
واذا كان الذي يحتاج اليه المنطوق مضمرا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور واسند الى المقدر كما في قوله تعالى واسئل
القرية فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المضمر يصير السؤال واقعا على الاهل
ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المضمر لا من قبيل المقتضي لان المقتضى لتحقيق المقتضي لتفسيره
وقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله رفع عن امتي الخطا والنسيان من المضمر لا من المقتضي وذلك لان
العمل بظاهر الحديث يراد لما اقتضى الحكم بان لا يوجد عمل بدون النية لدخول اللام المستغرق للجنس في الاعمال
ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لتاديته الى الكذب الذي هو مستحيل في كلام الرسول المعصوم لكثرة
الاعمال بدون النية لم يكن بد من ادراج شيء يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير
يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المسند المحكوم عليه ويرتفع بالاسناد وينجر لفظ الاعمال الذي كان مرفوعا
بالاسناد او محكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المضمر ولان العمل بظاهر الحديث الثاني لما اقتضى الحكم برفع الخطاء
والنسيان عن الامة وقد تعذر العمل به لتاديته الى الكذب الذي هو مستحيل في كلام الرسول المعصوم لحصول الخطاء
والنسيان كثيرا افتقر الى تقدير امر يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او المواخذة وعلى ذلك التقدير يتغير
الكلام لان المواخذة حينئذ يصير قائما مقام الفاعل ويرتفع بانه مفعول ما لم يسم فاعله وينجر لفظ الخطاء والنسيان
لانه حينئذ يصير التقدير هكذا رفع عن امتي حكم الخطا والنسيان او المواخذة بها فكان من قبيل المضمر وعدم
العموم في كلي الحديثين ليس من قبيل عدم العموم في الاقتضاء بل لان المضمر وان كان عاما بلا خلاف لكنه لما اضيف
الى غير محله سقط عمومه لان كلا من الخطا والنسيان وفي الاعمال غير مرفوع وما اضمر هنا يحتمل الحكم بالصحة والفساد
ويحتمل الثواب والاثم فلم يكن الاطلاق على احدهما فيكون من قبيل المشترك والمشترك لا يعمل العموم كالمقتضي
عندهم بل حكمه التوقف حتى يقوم دليل على المراد وهذا اي المضمر عند اصحاب الشافعي يجري على عمومه واحتجوا على
عموم المضمر بان رفع الذات يستلزم لرفع احكام الذات في الحديث المفهوم الحقيقي منتف والمجاز متعين ورفع
جميع الاحكام لازم لرفع الذات ورفع كل الاحكام اقرب الى رفع الذات من رفع البعض فهو اقرب مجاز الى الحقيقة

المفهوم الجمعي فكان المجاز اولى وسا ولى اجاب المصنف بانه لو امكن رفع الذات ان يكون مرادا اتسع
احكامها ولكن هنا المراد هو المحذوف دون الذات بعض المحذوف مع احتماله بغير دليل يحكم ويرجح بلا مرجح
فان قيل يعمم جميع الاحكام كانت مسئلة تعميم المشترك وقد تقدمت مسئلة المشترك وانه لا يجوز ان يكون
جميع مفهوماته مرادا وقال اصحاب الشافعي رحمهم الله يتعين الحمل على جميع التقديرات لانه لو لم يحمل على الجميع
فان حمل على بعض معين يلزم التحكم الا ان كان احدهما اولى لا احد والتحكم باطل وان حمل على بعض مبهم اى غير معين
يلزم الاجمال وهو خلاف الاصل اجاب بانه ان تعين بعض معين بدليل فلا يلزم التحكم وان لم يتعين بعض
بدليل فيلزم الاجمال لكن الاجمال اولى من الحمل على الجميع لان حمله على الجميع يستلزم زيادة الاضمار وتكثر مخالفة
الاصل فكان الاجمال اولى قوله وما ثبت بالاشارة يمكن تخصيصه بخلاف الدلالة والفرق ان معنى النص
اذا ثبت علته لم يحتمل بطلانها وهذا بناء على مذهبنا في ابطال تخصيص العلل وفي الاشارة من المنطوق
فهي كالنص العام قوله وما ثبت باشارة النص يمكن تخصيصه كالثابت بالعبارة من حيث انهما ثبتا بصيغة الكلام
ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص وكذا الثابت باشارته بخلاف الدلالة فان الثابت بدلالة النص لا يمكن تخصيصه
والفرق بين الاشارة والدلالة ان ما ثبت بدلالة النص اذا ثبت علته لم يحتمل بطلانها وهذا بناء على مذهبهم في
ابطال تخصيص العلل وفي الاشارة من المنطوق فهي بمنزلة النص العام والحاصل ان في الاشارة بمنزلة العبارة
والدلالة بمنزلة المقتضي فكما ان العبارة تقبل العموم فيمكن تخصيصه كذلك في الاشارة وكما ان المقتضي لا يقبل
العموم فلا يمكن تخصيصه كذلك الدلالة قوله الفصل الثالث في المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ في غير محل
النطق وهو نوعان مفهوم موافقة وهو الدلالة كما مر ومخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق
في الحكم ويسمى دليل الخطاب وليس شيء منه حجة عندنا وهو اقسام منها مفهوم الصفة مثل في الغنم السائمة زكاة
فقال به الشافعي واحمد والاشعري وكثير من الفقهاء ووافقنا في المنع الغزالي والمعتزلة وفصل ابو عبد الله
البصري ان كان للبيان كالسائمة او للتعليم كما اذا اختلف المتبايعان او كان ما عدا الصفة داخلا تحتها
كالحكم بالشاهدين حيث يدل على نفيه عن الواحد فحجة والا فلا وشرطه عند قائليه ان لا يظهر ان المسكوت عنه
اولى او مساويا احترازا عن الدلالة والا يخرج مخرج الاعم الاغلب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان خفتم الا
نعما ايما امراة نكحت نفسها ولا السؤال كما لو سئل في الغنم السائمة ولا الحرج حادثة كما لو قيل لزيد غنم
سائمة فقال فيها زكوة ولا الحرج جهالة بحكمها كما لو علم ان في المعلوفة زكوة وجهل حكم السائمة فقال في السائمة
اعلاما بها ولا خوف عن تخصيصها باحتياط لو اذكرها ه الفصل الثالث من النوع الثاني في المفهوم اعلم ان
جمهور الاصوليين قسموا دلالة اللفظ الى دلالة منطوق والى دلالة مفهوم والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل
النطق والمفهوم بخلافه وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق مثل تحريم التافيف في قوله تعالى فلا تقل لهما
اف يدل عليه في محل النطق والمفهوم بخلافه وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كتحريم الضرب فان قوله

فلا تقل لهما اف يدل عليه لا في محل النطق والمنطوق صريح وهو ما وضع له اللفظ وغير صريح وهو اللازم ما وضع له اللفظ
وغير الصريح ان قصده المتكلم اولا ويتوقف صدق المتكلم عليه او يتوقف صحته العقلية عليه او يتوقف صحته الشرعية عليه
سمي دلالة اللفظ عليه دلالة اقتضاء مثال ما يتوقف عليه الصدق قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان ومثال ما يتوقف
عليه الصحة العقلية قوله تعالى واسئل القرية ومثال ما يتوقف عليه الصحة الشرعية قولك للغير اعتق عبدك عني وان
لم يتوقف الصدق ولا الصحة واقترن الملفوظ به بحكم لو لم يكن لذلك الحكم لتعليل الملفوظ به كان ذلك بعيدا من
الشارع تعالى فهو ايماء وتنبيه وان لم يقصد المتكلم بل فهم بالتبعية فدلالة اللفظ عليه دلالة اشارة مثل دلالة قوله
احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم على جواز الاصباح جنبا واصحاب ابي حنيفة سموا الصريح عبارة وغير الصريح
ان لم يقصده المتكلم سموا اشارة والباقي سموا اقتضاء ثم المفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه
موافقا للمنطوق في الحكم ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب اي معناه وهو الذي سماه اصحاب ابي حنيفة دلالة النص
والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق في الحكم ويسمى دليل الخطاب وسماه اصحاب ابي حنيفة
تخصيص الشيء بالذكر وليس شيء من مفهوم المخالفة بحجة عند اصحاب ابي حنيفة ومفهوم المخالفة على اقسام اقويها
مثله مفهوم الصفة والشرط والغاية وبدا بمفهوم الصفة وهو ان يكون اللفظ عاما مقيدا بوصف خاص كقوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مخصص ببعض افراده لا يشمل جميع افراده بخلاف
قوله تعالى ايها الذين امنوا فانه وصف يعم الجنس اجمع وقوله صلى الله عليه وسلم في كل ذات كبد رطبة اجر
فان وصف رطوبة الكبد عامة لجميع الحيوانات فاذا علق الحكم باسم مقيد بوصف خاص يكون دليلا على نفي الحكم عما
عداه عند الشافعي واحمد والشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من العلماء ووافق اصحاب ابي حنيفة على المنع الغزالي
والقاضي ابو بكر والمعتزلة وفصل ابو عبد الله البصري وقال ان ورد الخطاب للبيان مثل قوله صلعم في سائمة الغنم
زكوة او للتعليم مثل قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم
بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي الحكم عما عداه ويكون حجة والا اي ان لم يكن
ورود الخطاب لشيء مما ذكر فلا يدل على نفي ما عداه فلا يكون حجة وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر
ان المسكوت عنه اولى او مساويا احترازا عن الدلالة اي مفهوم الموافقة فانه لو ظهر ان المسكوت عنه اولى او مساويا
للمنطوق في المعنى المستلزم للحكم يكون مفهوم موافقة وايضا شرطه ان لا يكون المنطوق قد خرج مخرج الاعم الاغلب
مثل قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان الغالب من حال الربائب ان يكون في حجور ازواج
امهاتهن فذكر هذا الوصف لانه الاعم الاغلب لا يدل على نفي التحريم عما عداه وكقوله تعالى فان خفتم ان لا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به فانه يفيد جواز الخلع بالشقاق ويكون الخلع عند الشقاق بحسب الاغلب
وكقوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل فان الاغلب ان المراة لا تنكح نفسها
الا عند عدم اذن الولي لها واساءته من تزويجها فتقييد نكاح المراة نفسها بقوله بغير اذن وليها لانه الاعم
الاغلب

لا يدل على نفي عدم البطلان عما عداه فإنه إذا بحث بأدرج لبيّنا فكأنها باطل أيضا وشرطه أيضا أن لا يكون
وارداً في جواب سؤال أي مثل ما إذا سئل عن سائمة الغنم فلحسب في سائمة الغنم زكاة وشرطه أيضا أن لا يكون ورد في الحادثة
حادثة مثل ما إذا قيل لزيد غنم سائمة فقال في الغنم السائمة زكاة وأيضا أن لا يكون لتقدير جهالة المخاطب بأن لا يعلم
وجوب زكاة السائمة ويعلم وجوب زكاة المعلوفة فيقول الرسول في سائمة الغنم زكاة فإن التخصيص حينئذ لا يكون
لنفي الحكم عما عداها وأيضا أن لا يكون ذكرها لخوف عن تخصيصها بالاجتهاد لو لا ذكرها **قوله** لنا لو ثبت فإنما يثبت بدليل
عقلي لا مدخل له في اللغة أو نقلي والتواتر والآحاد المفيدة للظن بمعارضة مثلها فلا يثبت اللغة بالشك وأيضا فإنما
بالمطابقة فيلزم الوضع أو بالتضمن وليس بجزء والا لاستعمال جزء به أو بالالتزام فيجب تقدم اللزوم الذهني والا
فدور ولا اللزوم عقلا وإلا لما انفك ولا شرعا لأنه إما خارجي فهو الدليل أو المفهوم فدور وأيضا لما صح أدوا
زكاة السائمة والمعلوفة كما لا يصح لا تقل له أف واضربه لعدم الفائدة في ذكرهما العام الغنم مقامهما وللتناقض
فإن ذكر السوم حينئذ يدل على نفي زكاة المعلوفة والعطف يثبتها وأورد الفائدة عدم تخصيصها بالاجتهاد
فلو أتى بالعام أمكن به قلنا ممنوع على ما سبق في الخصوص قالوا لو لم يدل لم يفهمه وقد فهم أبو عبيدة من قوله
عليه السلام لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته أن لَيّ غيره لا يحلهما ومن مطل الغني ظلم أن مطل غيره ليس بظلم وقيل
وقيل المراد من قوله عليه السلام لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا هجاء الرسول فقال لو كان
للهجاء ذكر امتلاء عن معنى فإن قليله كذلك كذلك قال الشافعي وهما إماما في اللغة فالظاهر فهمهما منها
قلنا بنيا على اجتهادهما فلا يكون حجة على غيرهما وهو معارض بمذهب الأخفش وغيره منهم قالوا لو لم يكن
للحصر لزم الاشتراك أو لا واسطة وليس باتفاق قلنا لا يلزم من نفي دلالة الحصر دلالة الاشتراك لجواز أن
لا يدل عليهما أصلا قالوا إذا قيل الفقهاء الحنفية أفاضل ولا مقتضي للتخصيص لعدم نفرت الشافعية مع اعترافهم
بفضلهم ولا ذاك إلا للإشعار بالمخالفة قلنا لعلها من التصريح بالحنفية وتركهم على الاحتمال لتوهمهم الاعتقاد
ذلك قالوا أكثر فائدة فكان أولى قلنا إثبات لغة بفائدة فلا يصح وأيضا يلزم الدور من جهة أن
دلالته تتوقف على تكثير الفائدة المتوقف على دلالته وليس بسديد لأن تكثير الفائدة حاصل على الوضع
فتعلقه بسبب العقل حصوله مسببا بلا دور احتج المصنف على إبطال مفهوم المخالفة بأنه لو ثبت مفهوم المخالفة
فإما أن يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق أو بدليل عقلي ولا مجال للعقل في اللغة أو نقلي متواتر ولا سبيل إذ
لو علم قطعا أنه التواتر وآحاد والآحاد لا تفيد إلا الظن وهو غير معتبر في إثبات اللغة وعلى تقدير اعتبار الظن
فالآحاد المفيدة للظن معارضة بمثلها فيسقط الظن ويقع في حيز الشك فلا يثبت اللغة بالشك وأيضا لو كان
تقييد الحكم بالصفة دالا على نفي الحكم عما عداه فلا يخلو إما أن يدل عليه بالمطابقة فيلزم أن يكون تقييد الحكم
بالصفة موضوعا لنفي الحكم عما عداها وليس كذلك بالاتفاق وإما أن يدل عليه بالتضمن فيلزم أن يكون نفي الحكم
عما عداها جزء التقييد الحكم بالصفة وليس كذلك أيضا بالاتفاق وإما أن يدل عليه بالالتزام وشرط دلالة الالتزام

اللزوم الذهني فيجب تقدم اللزوم الذهني على دلالة تقييد الحكم بالصفة على نفي الحكم عما عداه فإنه لو لم يجب تقدم اللزوم
الذهني لتوقف حصوله في الذهن على الدلالة وتوقف الدلالة على اللزوم الذهني فيلزم الدور ولا لزوم لنفي الحكم
عما عداها بالنسبة إلى تقييد الحكم بالصفة عقلا لأنه لو كان لازما له لزوما لما انفك عنه صورة ما لامتناع انفكاك الملزوم
عن اللازم لكن قد انفك عنه في كثير من الصور ولا اللزوم أيضا شرعا لأنه لما دل دليل خارجي على اللزوم شرعا
فهو الدليل حينئذ لا المفهوم أو المفهوم فيلزم الدور وأيضا لو كان تقييد الحكم بالصفة دالا على نفي الحكم عما عداها
لما صح قوله أدوا زكاة السائمة والمعلوفة كما أنه لا يصح قوله لا تقل لهما أف واضربهما لعدم الفائدة في ذكرهما لأنه حينئذ
يقوم مقام السائمة والمعلوفة الغنم بأن يقال أدوا زكاة الغنم ولأنه يصير متناقضا فإن ذكر السوم حينئذ يدل
على نفي زكاة المعلوفة وعطف المعلوفة بالواو على السائمة يثبت زكاة المعلوفة وأورد على قوله لعدم الفائدة
بأن الفائدة عدم تخصيصها بالاجتهاد فإن ذكر الصفة تقوّي دلالة ما جعل الصفة صفة له على أفراد المتصفة
بتلك الصفة حتى لا يتصور تخصيص تلك الأفراد عما جعل الوصف صفة له بالاجتهاد فلو أتى بالعام بدون هذا الوصف
أمكن التخصيص به أجاب بأنه ممنوع فإن العام قطعي فلا يخصص بالاجتهاد القائلون بمفهوم الصفة قالوا لو لم يفد تقييد
الحكم بالوصف لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لم يفهمه أهل اللغة واللازم باطل فإنه قد فهم أبو عبيد القاسم بن سلام
من أهل اللغة من قوله صلعم لَيّ الواجد يحل عرضه وعقوبته أن لَيّ غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته والواجد
الغني واللَيّ المطل وإحلال عرضه مطالبته وعقوبته حبسه وفهم أيضا من قوله عليه السلام مطل الغني ظلم
أن مطل غير الغني ليس بظلم وقال أبو عبيد في قوله عليه السلام لأن يمتلئ جوف أحدكم قيحا خير له من أن يمتلئ شعرا
وقد قيل له أراد النبي بالشعر الهجاء أو هجاء الرسول فقال أبو عبيد لو كان المراد بالشعر الهجاء أو هجاء الرسول
لما ذكر الامتلاء والتقييد بالكثير عن معنى أن قليل الهجاء وما دون ملء الجوف كذلك ففهم أبو عبيد أن تعليق
الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه والذم من التقييد بالصفة نفي الحكم عما عداها وكذلك قال
أن معنى مفهوم الصفة وإن فهم أبو عبيد إماما في اللغة والظاهر أن فهمهما المفهوم لغة لا اجتهادا
أجاب المصنف لا نسلم أنهما فهما ذلك لغة بل هما مجتهدان بنيا على اجتهادهما وحينئذ لا يكون اجتهادهما
حجة على غيرهما من المجتهدين المخالفين لهما في ذلك ثم هو معارض بمذهب الأخفش وغيره من أهل اللغة وقالوا
أيضا لو لم يكن تقييد الحكم بالوصف للحصر أي لنفي الحكم عما عداه لزم اشتراك أفراد المنطوق مثل أفراد السائمة
وأفراد المسكوت عنه مثل المعلوفة في الحكم واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة أنه لا واسطة بين الحصر
والاشتراك فإذا انتفى أحدهما ثبت الآخر أجاب بأنا لا نسلم أنه يلزم من نفي دلالة الحصر الاشتراك فإنه لا يلزم من
عدم الدلالة على الحصر الدلالة على الاشتراك لجواز أن لا يدل على واحد من الحصر والاشتراك أصلا وقالوا أيضا
تقييد الحكم بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه فإنه إذا قيل الفقهاء الحنفية أفاضل ولم يكن ما يقتضي تخصيص
الحنفية بالذكر من الأمور التي تقدم ذكرها نفرت الشافعية مع اعتراف الشافعية بفضل الحنفية وليس نفرتهم

الا الاشعار بتخصيصهم بالذكر بنفي الفضل عن غيرهم اجاب المصنف رحمه الله بانا لا نسلم ان نفي الشافعية الاجل
ان تخصيص الحنفية بالحكم يدل على نفيه عن الشافعية ولعل السفه من التصريح بالحنفية وترك الشافعية على
احتمال فان تخصيص الحنفية بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافعية يوجب الاحتمال في ذلك فيوجب التهمة كما ان
تقديم الحنفية على الشافعية يوجب التهمة او تقديم الشافعية لتوهم ان المعتقدين بمفهوم الصفة يعتقدون انهم ليسوا
افاضل قالوا ثانيا اذا كان التخصيص بذكر الصفة يدل على الحكم في محل التنصيص وعلى نفيه في محل المسكوت
كانت اكثر فائدة مما اذا لم يدل على نفي الحكم في محل المسكوت وما كان اكثر فائدة فهو اولى اجاب المصنف بانه اثبات اللغة
بتكثير الفائدة واثبات اللغة بتكثير الفائدة لا يصح واجاب صاحب الاحكام بلزوم الدور من جهة انه لا يفيد
الحكم بالوصف على نفيه عما عداه موقوفة على تكثير الفائدة الموقوف على دلالة تقييد الحكم بالوصف على نفيه عما
عداه فيلزم الدور قال المصنف في هذا الجواب ليس بشيء بل لان تكثير الفائدة حاصل على الوضع لتحصيل الفائدة
فيعقل تكثير الفائدة سبب للعقل اي للوضع تخصيص الوصف بالذكر ليدل على نفي الحكم عما عداه وحصول تكثير الفائدة
مسبب عن العقل اي الوضع فلا يلزم دور قوله ومنها مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند عدم ما علق عليه
فقال به من لا يقول بمفهوم الصفة ووافقنا على المنع عبد الجبار والبصري القائل به قالوا يلزم من
انتفاء الشرط انتفاء المشروط وما دخل عليه حرف الشرط شرط واجيب بانه لا يلزم ان يكون شرطا لجواز كونه سببا
والتعدد في الاسباب ممكن وتحرير الاسلام في الخلاف على حرف اخر وهو ان الشرط عندنا مانع عن انعقاد السبب
وتقدم عن الحكم فالتعليق سبب وعند عدم وجود الشرط فعدم الحكم مضاف الى عدم سببه وعنده الى انتفاء شرطه
مع وجود سببه لنا ان السبب هو المفضي الى الحكم والتعليق يمين تعقد للبر فانت الحنث فاثر التعليق
في منع الانعقاد فبقي الحكم على عدمه الاصلي والواسطة شرعي يجب حكمه عليه فاثر الشرط في ما حصر عنه الحكم
كشرط الخيار في البيع فلان الشرط مغير فان تجز العقد والا تغير عن السببية لعدم الافضاء الى
ظاهرا واما شرط الخيار فعلى خلاف القياس لعدم امكان تعليق البيع لانه اي في الغرض التدارك يجعل
داخلا على الحكم لمنع اللزوم قوله ومن اصناف مفهوم المخالفة مفهوم الشرط وهو انتفاء الحكم عند عدم ما علق
عليه الحكم وكل من قال بمفهوم الصفة قال بمفهوم الشرط ومن لا يقول بمفهوم الصفة
ووافق القاضي عبد الجبار وابو عبد الله البصري اصحاب ابي حنيفة على المنع اي على ان الحكم لا يكون على العدم
عند عدم الشرط القائل بمفهوم الشرط احتج بوجهين احدهما ما تقدم وهو ان ائمة اللغة فهموا ذلك واللغة
تثبت بقول الائمة وثانيهما انه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط والا لم يكن الشرط شرطا وما دخل عليه
حرف ان شرط فيلزم من انتفائه انتفاء الحكم المعلق عليه واجيب بان ما دخل عليه ان لا يلزم ان يكون شرطا
لجواز ان يكون سببا وانتفاء السبب لا يستلزم انتفاء المسبب فان التعدد في الاسباب ممكن فلا يلزم من انتفاء
سبب انتفاء المسبب لجواز ثبوت المسبب بسبب اخر وتحرير الاسلام في الخلاف على طريق اخر وهو ان التعليق

بالشرط

بالشرط مانع عن انعقاد السبب عند اصحاب ابي حنيفة فالمعلق لا ينعقد سببا فلا يكون السبب موجبا للحكم
في الحال عندنا فعن بعض اصحابنا التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما اثره في تاخير الحكم الى زمان وجود
الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم اي
واخره الى زمان وجود الشرط وكان عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط فالتعليق سبب عند اصحاب ابي حنيفة
فالتعليق ينعقد سببا عند وجود الشرط فعدم الحكم مضاف الى عدم سببه عند اصحاب ابي حنيفة وعند الشافعي
عدم الحكم مضاف الى انتفاء شرطه مع وجود سببه فعند اصحاب ابي حنيفة عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي
كان قبل التعليق لا على عدم الشرط وان في قول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامراته انت
طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه فيمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق
لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بعد الشرط وهو علة تامة بنفسه
ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فثبت ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة بمنزلة
شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط وهذا بخلاف العلة
فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء بوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا
الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل لعدم سببه واما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه
فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده احتج المصنف
على ما ذهب اليه اصحابه بان السبب هو قوله انت طالق مثلا هو المفضي الى الحكم والتعليق يمين في منع
السبب عن حكمه فكان انتفاء الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل في
السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور لا غير فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علق
السبب بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل الشرط الا انه لم
انت طالق غير موجود بل انت طالق من حيث هو سبب غير موجود لان التعليق مانع من وصوله الى المحل
وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل
تمامها ولما كان التعليق دخل على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل واذا لم يتصل الى المحل لم يصر قوله
انت طالق علة وتعليق السبب على الشرط ليس يفضي الى الحكم بل هو يمين تعقد للبر لان القصد من هذا
التصرف تحقيق موجبه وهو البر الا ان البر انما يتاكد بالضمان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء
ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من التعليق تحقيق البر وتحقيق البر اعدام موجب ما علق بالشرط
لا وجوده لا يكون التعليق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه فلا يكون سببا قبل وجود الشرط فاذا فات اليمين
الحنث لان الحنث نقض عقد اليمين وما نقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق اليمين عند الحنث الذي يتحقق
بوقوع الطلاق لا يصلح ان يكون سببا لوقوع الطلاق قبل الحنث فاثر التعليق في منع انعقاده سببا فبقي الحكم على

عدمه الاصلي اصحاب الشافعي قالوا انت طالق سبب شرعي للطلاق فيجب ترتب حكمه اي الطلاق عليه لانه
موجود ولا وجه لجعل السبب الذي هو انت طالق معدوما بالتعليق لان الموجود لا يصير معدوما بالتعليق
فيجعل التعليق مانعا للحكم فاثر الشرط في تاخير الحكم الذي هو الطلاق عن سببه الذي هو قوله انت
طالق كشرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم وهو ثبوت الملك دون السبب الذي هو الايجاب
والقبول فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط اجاب المصنف بان الشرط مغير للسبب لا انه يجعل انت
طالق الموجود معدوما ولكن يجعل الشرط انت طالق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة
لان السبب الشرعي لا يصير سببا قبل وصوله الى المحل فان تنجز السبب بوجود الشرط انعقد وان لم يتنجز بقي
عن السببية لعدم الافضاء الى الحكم ظاهرا واما شرط الخيار فعلى خلاف القياس لعدم امكان تعليق البيع
لان البيع لا يحتمل الخطر لانه اثبات في الاثبات لا يحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع
الغبن والغرض اندارك بجعل الشرط فيه داخلا على الحكم دون السبب لمنع اللزوم **قوله** نسبه
ويتفرع على هذا ان التعليق بالملك يصح في العتق والطلاق ويجعل النذر المعلق وكفارة اليمين ممتنع وطول
الحرة غير مانع من نكاح الامة خلافا له وتفرع على ان الشرط في التعليق مانع من انعقاد السبب ان
تعليق العتق بملك اليمين وتعليق الطلاق بملك النكاح صحيح بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال العبد
الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر او قال الاجنبية ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت
امراة او كلما تزوجت امراة فهي طالق هذا كله صحيح حتى يقع العتق ويقع الطلاق عند البيع والنكاح
ويتفرع عليه ايضا ان يجعل النذر المعلق بان قال لله علي ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا
فالتصدق بها عن النذر قبله ممتنع ويتفرع ايضا عليه ان يجعل كفارة اليمين بان اعتق قبل الحنث رقبة
عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين ممتنع ويتفرع ايضا ان طول الحرة غير مانع من نكاح الامة خلافا
له فعنده في جميع هذه الفروع فانه منع العتق والطلاق في صورة التعليق بالملك لان السبب لما كان موجودا
عند التعليق وجب وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فسقط قيام الملك في المحل لتعذر السبب
ثم تاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق وجوز تعجيل النذر المعلق لان قوله لله علي ان اتصدق بعشرة سبب تام
لا ان العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط
كان اداء واقعا بعد وجود السبب الموجب فيجوز وجوز تعجيل كفارة اليمين بالمال لان اليمين سبب للكفارة ولهذا
تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان مؤخرا للحكم الى حين وجوده
فمن له الاجل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين
المؤجل وقال الشافعي في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت

زيادة

زيادة في المال يمكن بها من نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من اماء المسلمات
والطول الفضل والفتاة من الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فيقتضي ان يجوز عند تحقق الشرط
بمنطوقه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه فعند تحقق الطول لا يصح نكاح الامة
اصلا وعند انتفاء الطول يصح نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة **قوله** نسبه وبنى الخلاف في
الصفة على هذا فقال هي مانعة من عمل اللفظ المطلق بموجبه فكانت كالشرط وعندنا ان قصارى ذلك ان
يكون علة ولا اثر لها في النفي هو بنى تحرير اسلام الخلاف في مفهوم الصفة على مفهوم الشرط فقول المصنف
وبنى الخلاف عطف على قوله بنى الخلاف في قوله وتحرير اسلام بنى الخلاف على حرف فقال تحرير اسلام الوصف
عنده في معنى منزلة الشرط من حيث ان الشرط ناف للحكم في الحال وكذا النص يوجب بنفسه لولا الصفة موجبه
فاذا قيد النص بالصفة تاخر الحكم في ذلك المسمى الى زمان وجوده فالصفة مانعة من عمل اللفظ المطلق
فكانت كالشرط وعند اصحابنا اي حنفية ان قصارى الوصف اي اقصى درجات الوصف ان يكون علة ولا
اثر للعلة في النفي فلا اثر يترتب عدم الحكم على عدم الوصف **قوله** نقضا لو اثبت نسبه في البطن فادعى
المولى نسب الاكبر انتفى ولولا الدلالة لثبت نسب الآخرين لانهما ولد ام ولده ولو شهد لغير بيران لا نعلم
له وارثا في ارض كذا لم يقبل عندهما وجعل النفي الخاص اثباتا في غيره وجوابه اولا ان النفي ليس
للمفهوم بل لقرينة خارجية وهي ان التبري عن الحاق لظهور دليله فرض كالالزام بدليله فكان
سكوته عن التبري في موضعه بيانا له كيلا يكون تاركا للفرض والثاني ان شهادتهما اورثت شبهة فاحتيج
في القبول وقال ابو حنيفة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب فقد يكون لاحتراز عن
المجازفة ه اورد بعضهم على الاصل المذكور وهو ان التخصيص بالوصف لا يدل على نفي الحكم عما عداه
واجاب عنهما بتقرير النقض الاول امة ولدت بطنا او اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين
كل ولدين ستة اشهر فصاعدا فادعى المولى نسب الاكبر فقال الاكبر ولدي اقتصر عليه ولم يثبت نسب
الآخرين لانه لما خص الاكبر بالدعوى صار كانه نفى نسب الآخرين وقال هو ولدي دونهما ولولا الدلالة اي المفهوم
لثبت نسب الآخرين لانهما ولد ام ولده ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى من غير دعوته الا ان ينفيه بتقرير
النقض الثاني لو شهد رجلان في ميراث وقالا لا نعلم له وارثا في ارض كذا لم تقبل شهادتهما عند ابي يوسف
ومحمد ويجعل النفي الخاص اي النفي في ارض كذا اثباتا في غيره ولولا الدلالة قبل شهادتهما والجواب
عن النقض الاول ان نفي نسب الآخرين ليس للمفهوم بل لقرينة خارجية وهي ان التبري عن الحاق
لظهور دليل التبري فرض كما ان الالزام الحاق بدليل الالزام فرض فان من علم ان هذا الولد مخلوق
من مائه لا يحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فكان سكوت المولى
عن التبري في موضع البيان بيانا للتبري ولو لم يجعل نفيا لبقي عهدة الفرض فجعلناه نفيا لسكوت

محمل لبعض الصبي به وصير المولى به وصير الصبي محجوبا خانه المولى كيلا يكون المولى تاركا للفرض
وانما لا يكون تاركا للفرض بسبب الاخرين في الجواب عن البعض الثاني ان شهادتهما ليس للمفهوم بل لان
زيادة الشاهدين في ارض كذا او شهدوا بان يخصص حكم في ارض كذا وان لم يوجب الحكم في محل الفتنة فلا
اقل من ان يورث تهمة وشبهة فكان في تخصيص شاهدين في ارض كذا انهما تحملا ولربما في غير تلك الارض
وتحرزوا ابدا كل التخصيص عن الكذب فاورث تهمة قادحة في القبول في الشهادة ترد بالتهمة القادحة
في القبول او قال ابو حنيفة ان تخصيصهما مكانا وسكوتهما عن سائر الامكنة سكوت في غير موضع الحاجة الى ان
ذكر المكان غير واجب فانهما لو سكتا عن ذكر المكان واكتفيا بقولهما انا نعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهما
بالاتفاق ولا يصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان ان السكوت في غير موضع الحاجة ليس بحجة
وكما يحتمل تخصيصهما المكان علمهما بالوارث يحتمل الاحتراز عن المجازفة قوله ومنها مفهوم الغاية
وقال به اكثر الفقهاء والمتكلمين وعندنا هو من قبيل الاشارة لا المفهوم القائل به بما تقدم وبان معنى صوموا
الى ان يغيب الشمس آخره احر فلو فرض بعده لم يكن آخره آخرا هذا خلف ه ومن اصناف مفهوم المخالفة مفهوم
الغاية اختلفوا في ان الحكم اذا قيد بغاية كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد فمذهب
اكثر الفقهاء والمتكلمين انه يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وعند اصحاب ابي حنيفة نفي الحكم فيما بعد
الغاية من قبيل الاشارة الى كما اشار اليه في الاشارة لا من قبيل المفهوم والدلالة القائل بمفهوم الغاية
احتج بما تقدم وهو ان ائمة اللغة فهموا ذلك في اللغة بسبب تقول ائمة اللغة وبان معنى قول القائل صوموا
الى ان يغيب الشمس معناه صوموا صوما آخره غيبوبة الشمس فلو قدر وجوب صوم بعد غيبوبة
الشمس لم يكن ما فرض انه آخر آخرا هذا خلف قوله ومنها مفهوم اللقب لقولنا زيد قائم فالجمهور
لا يدل على نفي عن غيره خلافا للدقاق وبعض الحنابلة لنا ان المقتضي للمفهوم معدوم لان الشرط في مفهوم
المخالفة انه لو حذف تعلق الحكم لم يختل الكلام وههنا يختل باسقاط اللقب وايضا لو كان حجة لزم
الكفر من قولنا محمد رسول الله وزيد موجود فان الاول ينفي سائر الانبياء والثاني واجب الوجود وايضا
ابطال القياس لان النص في الاصل حينئذ دال على نفي الحكم في الفرع فلو علل كان على مضادة النص
قالوا اذا قال لمن يخاصمه ليست امي زانية ولا اختي تبادر نسبة الزنا الى ام الخصم واخته ولذلك حد
عند مالك واحمد ولولا الدلالة لما حد قلنا جاز ان يكون لقرينة خارجة لا اللقب لذلك لا حد
عندنا ه ومن اصناف مفهوم المخالفة مفهوم اللقب وهو انه اذا علق حكم على اسم نفي عما عداه
مثل زيد قائم فالجمهور انه اذا علق على اسم جنس كالتنصيص على الاشياء الستة بتحريم الربا او باسم علم
كقول القائل زيد قائم لا يدل على نفي الحكم عن غيره خلافا للدقاق وبعض الحنابلة والدليل على انه لا يدل على

نفي الحكم عن غيره ان المقتضي للمفهوم معدوم لان شرط مفهوم المخالفة معدوم فان الشرط في مفهوم المخالفة
انه لو حذف تعلق الحكم لم يختل الكلام وههنا يختل الكلام باسقاط اللقب الذي تعلق الحكم به وايضا لو كان
تعلق الحكم بالاسم دالا على نفي الحكم عما عداه لزم الكفر من قولنا محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل
بالاتفاق وبيان الملازمة انه حينئذ يلزم من الاول وهو محمد رسول الله نفي سائر الانبياء عليهم السلام ومن الثاني وهو
زيد موجود نفي واجب الوجود تعالى عما يقولون علوا كبيرا وايضا لو كان تعلق الحكم بالاسم دالا على نفيه
عما عداه لزم ابطال القياس واللازم باطل بالاتفاق وبيان الملازمة ان القياس لا بد له من اصل وحكم في الاصل
اما ان يكون منصوصا او مجمعا عليه فلو كان النص على الحكم في الاصل او الاجماع عليه يدل على نفي الحكم عن
الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع فلا قياس وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من
تعليل الحكم في الفرع على مضادة النص القائلون بمفهوم اللقب قالوا اذا قال قائل لمن يخاصمه لست امي
زانية ولا اختي تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولذلك يجب حد القذف على القائل عند
مالك واحمد فلو لم يكن تعليق الحكم على الاسم دالا على نفيه عما عداه لما تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام
الخصم واخته ولما حد القائل اجاب المصنف بانه جاز ان يكون تبادر الذهن الى نسبة الزنا الى ام الخصم
واخته لقرينة خارجة هي قرينة حالته التي عليها من المخاصمة قوله ومنها الحصر بانما فعندنا
لا يفيد بل يؤكد الاثبات والقاضي والغزالي يفيد بمنطوقه ظاهرا او يحتمل التاكيد وقيل بمفهومه لنا
انما زيد قائم بمعنى ان زيدا قائم وكانت ما مؤكدة للمعنى وايضا لو دل لم يصح عمل بغير نية ولا ولاء لغير معتق
لقوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق الغزالي انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله فيدل كما
يدل هذه ادلة استغراقه فقد يكون للحصر وعدمه مستفادا من خارج ولا دليل من قبل الوضع
بعض العمل بالمنطوق وهو تاكيد الاثبات لا غير ه ومن اصناف مفهوم المخالفة الحصر بانما اختلفوا
في افادة الحكم بانما مثل قوله صلى الله عليه وسلم انما الشفعة فيما لم يقسم وانما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق
وانما الربا في النسيئة هل يفيد الحصر فعند اصحاب ابي حنيفة لا يفيد الحصر وانما هو لتاكيد الاثبات
وقال القاضي ابو بكر والغزالي يفيد الحصر بمنطوقه ظاهرا لا قطعا ويحتمل التاكيد وقيل يفيد الحصر
بمفهومه واحتج المصنف على ما هو عندهم بان قولنا انما زيد قائم بمعنى قولنا ان زيدا قائم وكانت ما زائدة
مؤكدة لمعنى الاثبات وايضا لو كان انما يفيد الحصر لما صح عمل بغير نية ولما ثبت الولاء لغير معتق لقوله
صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وقوله انما الولاء لمن اعتق واللازم باطل لان الاثر وقع اعمال كثيرة بدون
النية ولثبوت الولاء لغير المعتق كمن باع العبد من نفسه وثبوت الولاء للعصبات المعتق قال الغزالي
قوله تعالى انما الهكم الله بمعنى ما الهكم الا الله وكما ان الثاني يدل على الحصر بالمنطوق فكذلك الاول الذي
هو بمعناه قال المصنف هذه ادلة استغراقه فان كلمة انما قد ترد للحصر لقوله انما الربا في النسيئة

وهو عين محرم في السنة لا انعقاد في اجماع على تحريم ربوا الفضل فانه لم يخالف فيه سوى ابن عباس وقد رجع عنه
وعدم ترد والمراد بها الحصر لقوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد يكون للحصر وعدم الحصر مستفادا من خارج ولا دليل
من قبل الوضع فيحمل على المنطوق وهو القدر المشترك بين صورة الحصر وصورة عدم الحصر وهو تأكيد اثبات
الخبر للمبتدأ لا غير نفيا للمجاز وللاشتراك عن اللفظ لكون كل منهما خلاف الاصل قوله ومنها الحصر في
مثل صديقي زيد والعالم زيد والكون المسند معهودا فقد يكون لا بمنطوقه وقيل بمنطوقه وقيل بمفهومه
لنا لو افاده لافاد عكسه لانه فيهما لا يستقيم للجنس ولا المعهود معين لعدم القرينة وهو الدليل عندهم
وايضا لكان التقديم تغيير مدلول الكلمة من كونها مسندا وخبرا وايضا يلزم استعمال اللام لغير الجنس
والعهد والذهني والاول من اصحاب الثاني باطل اذ الذهني غير مفيد بصيغته كاكلت الخبز وشربت الماء
القائل به لو لم يدل لادى الى الاخبار بالاخص عن الاعم اذ لا عهد ولا يستقيم للجنس فوجب جعله للمعهود
الذهني فيفيد ما تصدق مطابقا كالكامل والمنتهي في وهو مرادنا بالحصر قلنا حق لكنه يفيد المبالغة
لا الحصر وهي حاصلة في زيد العالم لنص سيبويه في زيد الرجل اي الكامل في الرجولية قالوا لا يلزم فانه
اخبار عن الاخص بالاعم قلنا شرطه ان يكون الاعم نكرة قالوا نجوز ان يكون للعهد لقرينة بخلاف
العالم زيد قلنا يمتنع لوجوب استقلال الخبر بالتعريف منقطعا عن المبتدأ لوجوب استقلال الصفة به
ومن اصناف مفهوم المخالفة الحصر في مثل صديقي زيد والعالم زيد اذا جعل لفظ كلي معرف بالاضافة
او باللام مخبرا عنه واحد جزئي مخبرا به مثل قولنا صديقي زيد والعالم زيد ولا قرينة تفيد العهد في
المخبر عنه فقد ادعى ابو حنيفة رضي الله عنهم انه لا يفيد حصر ذلك الكلي الذي هو مسند الى الجزئي الذي هو
مسند الى الحصر بمنطوقه وقيل يفيد الحصر بمفهومه واختار المصنف انه لا يفيد اولا سلمه وحجة الاول انه لو كان قولنا
صديقي زيد وقولنا العالم زيد يفيد الحصر لافاد عكس كل منهما الحصر وهو قولنا زيد صديقي وزيد العالم و
اللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان حمله على الحصر في الاصل بعينه قائم في العكس لكن لا يحمل في
الاصل ان المخبر عنه في قولنا صديقي زيد والعالم زيد لا يصلح ان يكون للجنس لانه لا يصدق كل صديق زيد
وكل عالم زيد ولا يستقيم ان يكون للمعهود معين لان التقدير انه لا قرينة على العهد فتعين ان يكون للحصر وهو
ان يكون للمعهود الذهني بقيد ما تصدق مطابقا للمخبر به مساويا له وهذا الدليل بعينه قائم في العكس الثاني
انه لو افاد في الاصل الحصر ولم يفد العكس لكان التقديم تغير مدلول الكلمة لانه لم يكن بين الاصل والعكس فرق
الا التقديم واللازم باطل لان التقديم لا يغير مدلول الكلمة قيل للقائل ان يقول لا امتناع في تغير التقديم
مدلول الكلمة فان قولنا صديقي زيد الاول من كلمتين مسند والثاني خبر فاذا قدمت الثانية صار الخبر مبتدأ
والمبتدأ خبرا فتغير مدلول الكلمة بعينه نظرا الى الكلمتين مدلول افرادي وتركيبي والتقديم والتأخير قد تغير
مدلول الكلمة التركيبي لا الافرادي وههنا لو افاد في الاصل الحصر ولم يفد العكس لزم تغير التقديم المدلول الافرادي الثالث

انه لو كان قولنا العالم زيد مفيدا للحصر يلزم استعمال اللام لغير الجنس والعهد والذهني واللازم باطل فان اللام
لم يستعمل لغير هذه الثلاثة بيان الملازمة ان استعماله حينئذ لغير الجنس والعهد ظاهر ضرورة عدم صدق قولنا
كل عالم زيد وعدم العهد اذ الغرض ان لا قرينة تفيد العهد والثالث ايضا باطل اذ الذهني غير مفيد بعض غير مقيد
بصيغة كاكلت الخبز وشربت الماء وهنا ليس كذلك لان القائل بان قولنا العالم زيد يفيد الحصر قال لو لم يفد العالم
زيد الحصر لزم ان يكون من الاخبار بالاخص عن الاعم واللازم باطل بيان الملازمة انه يتعذر ان يكون اللام للماهية
للجنس لانه لا يصدق كل عالم زيد وللعهد لعدم القرينة فتعين ان يكون للماهية ولا تعم من حيث هي فيلزم الاخبار
بالاخص عن الاعم فوجب جعله للمعهود الذهني بمعنى الكامل والمنتهي في العلم لتندفع المحذور وهو مرادنا بالحصر
اجاب بانا نقول بموجب جعله للمعهود الذهني بمعنى الكامل والمنتهي حق لكنه يفيد المبالغة لا الحصر فان
المبالغة غير مستلزمة للحصر والمبالغة حاصلة في قولنا زيد العالم بنص سيبويه في زيد الرجل فانه قال اللام في الرجل
للمبالغة وبيان انه الكامل في الرجولية فلو كانت المبالغة مفيدة للحصر لكان قولنا زيد العالم مفيدا للحصر القائلون
بان قولنا العالم زيد يفيد الحصر قالوا لا يلزم محذور اذا جعلنا اللام للماهية في قولنا زيد العالم فانه اخبار عن
الاخص بالاعم والاخبار عن الاخص بالاعم صحيح بخلاف قولنا العالم زيد فانه يمتنع فيه اخبار عن الاعم بالاخص اجاب
بان شرط الاخبار عن الاخص بالاعم تنكير الاعم وحينئذ يتعذر الاخبار بالاعم عن الاخص وفيه نظر فانه لا امتناع
في كون الماهية من حيث هي ان يكون محمولا على ما هو اخص منها قالوا نجوز ان يكون اللام في قولنا زيد العالم للعهد
فانه يجوز ان يكون لزيد بقرينة التقديم بخلاف قولنا العالم زيد فانه لا يجوز ان يكون اللام فيه لزيد اذ لا قرينة
تفيد العهد اجاب بانه يمتنع ان يكون اللام في قولنا زيد العالم للعهد لوجوب استقلال الخبر بالتعريف منقطعا
عن المبتدأ كوجوب استقلال الصفة بالتعريف وهذا الاستقلال يمنع كون اللام للمسند الموقوف تعريفه
مستندا على تقدم قرينة زيد قوله ومنها مفهوم قران العطف قال به البعض مستندا منهم الى ان العطف
يقتضي الشركة فقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يقتضي ان لا تجب الزكوة على الصبي كالصلوة للاشتراك في
العطف قلنا العطف من حيث هو لا يوجب الشركة بل يقتضي المعطوف لاسم تام به المعطوف عليه وعند تمامها
لا يشارك الا فيما يفتقر اليه كقوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر لانه في حكم التعليق ضرورة ان كان
تاما في نفسه قوله ومن اصناف مفهوم المخالفة مفهوم قران العطف به قال بعض اهل النظر مصيرا الى ان
الواو يقتضي الشركة وصورته ان الواو العاطفة متى دخلت بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف
عليها في الحكم المتعلق بها عند هؤلاء خلافا لعامة العلماء واتفقوا على ان المعطوف اذا كان ناقصا تشارك
الجملة المعطوف عليها في خبره وحكمه جميعا وهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو العطف في قوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة يقتضي ان لا تجب الزكاة على الصبي كما انه لا تجب الصلوة عليه لما فيه المساواة في الحكم
لاشتراك الصلوة والزكوة في العطف لان الواو للعطف فيقتضي التشريك في مقتضى الاشتراك التسوية

فلا يكون اللام للماهية من حيث هي فان الماهية من حيث هي لا تخبر عنها والاخص اسماع صح

ومطلق

فحيث القول بالشركة في الحكم اجاب المصنف بان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة الا ان لا يستقل كل كلام
بنفسه وينفرد بحكمه لا اشتراكه فيه كلام آخر كقولك جاء زيد وقعد عمرو فان لا يستقل اثبات الشركة
جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة بل بنقصان المعطوف في الجملة
الناقصة اقتضى الشركة فان الجملة الناقصة لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر
لتتم الناقصة المعطوفة بما تم به الكلام التام المعطوف عليه وهذه الضرورة مفقودة عند تمام الجملة
المعطوفة على الجملة التامة لا اشتراك الجملة المعطوف عليها الا فيما يفتقر اليه كقوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر لان قوله وعبدي حر في حكم التعليق فاقتصر وان كان تاما في نفسه لانه عرف بقرينة الحال ان غرضه
تعليق العتق بالشرط الا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على
المعلق بالشرط فيقتضي مشاركته للمعطوف عليه فيما يفتقر اليه وهو حكم التعليق الذي هو قاصر فيه
قوله تفريع ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا جعل مشاركا في الجلد لصلاحيته كونه جزاء وحدا لانه ايلام معنوي
والجلد صوري وهو مفوض الى الامام بخلاف واولئك هم الفاسقون لانه حكاية حال فهو دليل الانفصال
تفريع على ان افتقار الجملة الناقصة الى الاولى امر لكن التامة بتمامه بنفسه يوجب الشركة فجعل قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا مشاركا لقوله تعالى فاجلدوهم ثمانين لان قوله تعالى والذين يرمون المحصنات متضمن
معنى الشرط ولكنه ليس الذي انيط لاتى بالخبر ان الذي يتردد بين الحسبة والجناية والشرع جاء
الجناية الا بالعجز عن الاتيان باربعة شهداء فعطف عليه ثم لم ياتوا باربعة شهداء لتشريح جانب الجناية والمعطوف على
الشرط شرط وكان مجموع قوله والذين يرمون المحصنات وقوله ثم لم ياتوا باربعة شهداء شرطا وانما عطف
الثانية على الاولى لتتم الاولى بان الاتيان بالشهود يحسب على الاثبات عن القذف ثم رتب على المجموع قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين
جلدة جزاء ثم عطف على قوله فاجلدوهم قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فشارك في كونه جزاء وحدا لانه وان كان
تاما مستبدا بنفسه لكنه لصلاحيته كونه جزاء وحدا افتقر الى الشرط وانما قلنا انه صالح لان يكون جزاء
وحدا لان حد القذف تمام حقه تعالى وللمقذوف في زوال الحمية من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان
يصير القاذف مكذب الشهادة مردودها ولان الانسان يتألم برد شهادته وابطال كلامه فوق ما يتألم بالضرب
فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر عن جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد في المحل الذي حصلت به الجريمة فكان
جزاء والمقصود من الحد هو دفع العار عن المقذوف في اظهار قوله اظهر في اقامة الحد فجعل رد الشهادة
متمما للحد وكان ينبغي ان يكتفى به لانه ايلام باطنا كالقذف لا لان كل احد لا يتألم به ولا ينزجر عن القذف
فضم اليه الايلام الحسي بعدم قبول الشهادة ايلام معنوي والجلد ايلام صوري فيحصل بهما الانزجار عاما وهو
مفوض الى الامام كما ان الجلد ايضا مفوض الى الامام فيصح دليل الاتصال ولا تقبل شهادته بعد ان اقيم
عليه الحد وان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد لا يسقط بالتوبة فكذلك ما هو مشارك له في كونه

حدا وهذا بخلاف قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فانه جملة تامة بنفسها منقطعة عما قبلها فان ما قبلها جملتان
متلبسان امرا بالجلد ونهي عن قبول الشهادة خوطب بهما الائمة وهذه الجملة اخبارية هي حكاية حال القاذفين اي
واولئك هم العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن الاتيان باربعة شهداء فلا يصلح جزاء
على الرمي حتى يكون متمما للحد ولا يصح ان يكون مشاركا لما قبله في الشرط فانه تام فيه دليل الانفصال قوله
واما القياس فهو التقدير جمعه والمساواة مجازا وفي الاصول مساواة فرع الاصل في علة حكمه ومن يصوب
كل مجتهد يزيد في نظر المجتهد وهذا تعريف الصحيح وان عم قيل تشبيه الفرع على المذهبين فان التشبيه اعم من
حصول المساواة في العلة وعدمه واورد قياس الدلالة والعكس واجيب ليسا مرادين من مطلق القياس
ولهذا الاستعمال الاقتصار وهو دليل المجاز وقيل بذل الجهد في استخراج الحق والدليل الموصل الى الحق والعلم عن
نظر من يقول بالاحتجاج ورد بان بذل الجهد صفة القائس لا القياس والعلم ثمرته لا نفسه وقيل حمل الشيء على غيره باجراء
حكمه عليه ورد بما يحمل بغير جامع وليس بقياس وقيل حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما لامر
جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما ورد بان الحمل ثمرة واثبات لهما مستغن عن حكم الاصل فما سيأتي انصافا وليس
ولا الدور لان الدور لا يلزم كالوجود ما يعلم مستغنى عنه لانه اثباته وقد يعلم ماهية القياس عنهما واورد ثبوت
حكم الفرع فرع معرفة القياس فتعريفه به دور واجيب بان المحدود الماهية الذهنية وثبوت حكم الفرع
في الخارج ليس فرعا لها وقول صدر الاسلام مدرك من مدارك احكام الشرع حق الا انه فرع تصوره يريد انه
ليس عينه ابتداء وقيل ابانة مثل حكم الاصل في الفرع بمثل علته الاصل وقيل ابانة مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته في الآخر ليدخل القياس بين المعدومين ولم يتعرض للنص ليدخل القياس العقلي ونص على الابانة لانه
ليس مثبتا وقال مثل الحكم والعلة لان تعددها وهما فلا يمكن تحملهما بمحالين لما عرف من امتناع انتقال الاوصاف في الكتاب والسنة
شرع في الدليل الرابع وهو القياس القياس لغة التقدير جمعه قال قست الارض بالقصبة وقست الثوب
بالذراع اي قدرته بذلك والتقدير يستدعي امرين يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة يقال فلان يقاس بفلان وقد لا يقاس
بفلان اي يساويه ولا يساويه فصار القياس عبارة عن المساواة مجازا وفي اصول القياس مساواة الفرع
الاصل في علة حكمه والمراد بالفرع صورة اريد الحاقها بالاخرى في الحكم لوجود العلة الموجبة للحكم فيهما وبالاصل
الصورة الملحق بها فلا يلزم دور وهذا تعريف للقياس الصحيح في نفس الامر ولم يتناول ما هو صحيح في
نظر المجتهد ولم يكن مطابقا للواقع فيلزم المصوبة ان يزيدوا على المذكور زيادة في نظر المجتهد ليتناول
القسم الثاني ايضا لانه صحيح عند المصوبة وان بني الغلط وهو كون ما يتوهم انه علة غير علة في نفس
الامر والرجوع عن الحكم بخلاف المخطئة فانه لا يلزمهم هذه الزيادة لان هذا التعريف للقياس الصحيح والقسم
الثاني غير صحيح عندهم وان عم تعريف القياس على وجه يشمل القياس الصحيح والفاسد قيل تشبيه
الفرع بالاصل على المذهبين المصوبة وغير المصوبة فانه يعم الفاسد ايضا فان التشبيه اعم من حصول المساواة

في العلة وعدم حصول المساواة في العلة واورد قياس الدلالة وقياس العكس على عكس هذا التعريف بوجهه ثم ايراد
ان هذا الحد غير منعكس لان قياس الدلالة وهو مساواة فرع لاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم الا في نفس
الامر وفي ظن المجتهد بل يكون الجامع امرا مساويا للعلة دالا عليها مثل الجمع بين النبيذ والخمر بالرائحة
الدالة على الشدة المطربة فان الرائحة ليست بعلة بل العلة هي الشدة المطربة والرائحة دالة عليها مساوية
لها وقياس العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل في الفرع مثل قول الحنفي
لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر عكسه الصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف
بالنذر لم تجب بغير النذر فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع
الفرع الوجوب فيه والعلة في الفرع الوجوب بالنذر وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر فقياس كل منهما خارج عن الحد
المذكور اذ ليس مساواة فرع لاصل في علة حكمه واجيب عنه بان قياس الدلالة وقياس العكس ليسا بمرادين
من مطلق القياس فان مطلق القياس انما يقال لما هو قياس حقيقة وقياس الدلالة وقياس العكس ليسا
بقياس حقيقة ولهذا الاستعمال انما فيهما بقيد وهو دليل المجاز وهذا التعريف لما هو قياس حقيقة وقول
الاصوليين المعتمد من القياس بذل المجتهد في استخراج الحق وقولهم القياس الدليل الموصل الى الحق وقولهم
العلم عن نظر وقيل انه اول ما به بذل المجهود صفة القائس بل فعله لا القياس فان القياس هو المساواة
المذكورة وهي هيئة للفرع بالاضافة الى الاصل واحدهما مباين للآخر في الصدق فلا يصح تعريف احدهما بالآخر
واما الثاني فلانه منقوض بالنص والاجماع فان كلا منهما يصدق عليه انه الدليل الموصل الى الحق فيلزم عدم
الاطراد واما الثالث فلان العلم ثمرة القياس والقياس سببه والسبب غير المسبب فيصدق الحد بدون
المحدود فيلزم عدم الاطراد ايضا وقيل القياس حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه ويرد على طرد هذا التعريف
ما يحمل على غيره بغير جامع فانه ليس بقياس مع صدق هذا التعريف عليه وقيل القياس حمل معلوم على
معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما وانما ذكر لفظ المعلوم
ليتناول الموجود والمعدوم فان القياس يجري فيهما ولو قال لفظ الشيء اختص بالموجود لان المعدوم ليس بشيء
والمراد بالمعلوم متعلق العلم والاعتقاد والظن لان الفقهاء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور والمراد
بالاثبات القدر المشترك بين العلم والاعتقاد والظن وذكر قوله في اثبات حكم لبيان فائدة الحمل وذكر عقيبه
قوله او نفيه ليتناول الحكم المستفاد من القياس وذكر بامر جامع ليتميز حقيقة القياس عن غيره ثم اشار
الى اقسام الجامع ويرد على هذا التعريف ان الحمل ثمرة القياس لان المراد من الحمل اثبات الحكم واثبات الحكم
ثمرة القياس وقوله في اثبات حكم لهما مشعر بان الحكم في الاصل والفرع ثابت بالقياس وليس كذلك لان القياس
فرع على ثبوت حكم الاصل فلو كان ثبوت حكم الاصل بالقياس لزم الدور وقوله بجامع كاف ولا احتياج الى ما
هو مذكور بعده وهو قوله من اثبات حكم او صفة او نفيهما لان هذه اقسام الجامع والمعتبر في تعريف

القياس بعين الجامع لا اقسامه لان ماهية القياس قد تنفك عن هذه الاقسام واورد على هذا الحد بانه اعتبر
في تعريف القياس ثبوت حكم الفرع لانه اعتبر الاثبات في الاثبات لا ينفك عن الثبوت فيتوقف تعريف القياس
على ثبوت حكم الفرع وثبوت حكم الفرع فرع معرفة القياس فيتوقف معرفة القياس على معرفة ثبوت حكم الفرع
وتوقف معرفة ثبوت حكم الفرع على معرفة القياس فيلزم الدور واجيب عنه بان المحدود الماهية الذهنية
للقياس وثبوت حكم الفرع في الخارج ليس فرعا للماهية الذهنية لانه غير متوقف على الماهية الذهنية للقياس
بل متوقف على وجود القياس فالماهية الذهنية للقياس متوقفة على معرفة ثبوت حكم الفرع وثبوت حكم
الفرع متوقف على وجود القياس فلا يلزم دور وقال فخر الاسلام رحمه الله القياس تقدير هو المراد بظاهر صيغته
اي له معنى لغوي يدل ظاهر صيغته عليه بالوضع ومعنى هو المراد بدلالة صيغته اي معنى يدل صيغة القياس
عليه باعتبار معناها الظاهر فمثال القياس مما ذكر الضرب فهو اسم لفعل يعرف بظاهره وهو ايقاع الالة
الادبة بمحل قابل له ومعنى يعقل بدلالته وهو الايلام فيتناول العض والخنق ومد الشعر في قول الرجل والله
لا اضرب فلانا بمعناه الظاهر وصورته كما يتناول الايقاع بالعرف والسم بمعناه وهو الايلام اما الثاني
فظاهر صيغته التقدير يقال قس النعل بالنعل اي احذه به وقدره به والتقدير ان يلحق الشيء بغيره فيجعل
مثله ونظيره وكان غرضه من هذا ان التقدير في المعاني والاحكام يكون على هذا الوجه واما المعنى الثابت
بدلالة صيغته فهو انه مدرك من مدارك احكام الشرع ومفصل بين مفاصله وذلك لان معناه اللغوي
لما كان جعل الشيء مثلا للآخر ومساويا له لزم ان يعرف به حكم الشرع لان ما لا نص فيه اذا صار مساويا للمنصوص
عليه في المعنى الذي يتوقف الحكم عليه ثبت لذلك الحكم فيه لا محالة فكان هذا مدركا من مدارك احكام الشرع
اي موضع درك والدرك العلم وفي تسميته مدركا اشارة الى انه دليل يتوقف به على الحكم لا انه مثبت [illegible]
المصنف انه مدرك من مدارك الشرع حتى يثبت انه فرع تصور القياس فانه انما يعرف انه مدرك من مدارك
الشرع اذا تصور القياس وفخر الاسلام ما اراد بهذا تعريف القياس بل اراد بهذا ان القياس ليس
بمثبت للحكم ابتداء بل مظهر له وقيل القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع بمثل علة الاصل وقيل اثبات مثل حكم
احد المذكورين بمثل علته في الآخر وبدل في التعريف الثاني لفظ الاصل والفرع باحد المذكورين والآخر ليدخل
القياس بين المعدومين فان الاصل والفرع امران وجوديان لان الاصل اسم لشيء يبنى عليه غيره والفرع اسم
لما يبنى على غيره والمعدوم ليس بشيء ثم لم يتعرض للتصريح في التعريفين بان يقال اثبات الحكم الثابت بالنص ليدخل
القياس العقلي واختار لفظ الاثبات في التعريفين دون الاظهار لان القياس مبين مظهر لا مثبت فان المثبت هو الله
قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وذكر مثل الحكم ومثل العلة لان عين الحكم والعلة لان العلة والحكم فانهما
بمحلهما ولا تعديه ما دام بمحلها وانتقاله الى غيره محال قوله واركانه الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف
واما حكم الفرع فثمرته لتوقفه عليه فلو كان ركنا لتوقف على نفسه وهو محال فالاصل محل الحكم المشبه به

وقيل النص الدال على حكمه وقيل غير ذلك والنزاع لفظي لان هذه المعاني متفق عليها ولما كان الاصل ما بني عليه
غيره وهو مستغن عنه كان كل من هذه اصلا باعتبار الاول ويختص المحل باستغنائه عنهما وافتقارهما اليه
فكان اولى والفرع محل الحكم المشبه او حكمه على القولين وقيل لما كان مفتقرا مبتنيا على غيره كان الحكم اولى الا انهم
لما سموا المحل المشبه به اصلا سمي محل المشبه فرعا والوصف الجامع ما تعتبر به الاصل فرع لانه مستخرج عنه
واصل في الفرع لان حكمه مبني عليه ه اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع الى جميعهم
القياس اليهم الا انه اربعة اما حكم الفرع فهو ثمرة القياس فلا يكون ركنا للقياس لانه خارج عن حقيقته
القياس موقوف على القياس فلو كان ركنا لتوقف على نفسه وهو محال والاصل هو محل الحكم المشبه به مثلا اذا قيس
النبيذ على الخمر في الحرمة فالخمر هو الاصل لان حرمة النبيذ مقتبسة منها مردودة اليها وقيل الاصل هو النص
الدال على حكم المحل المشبه به كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها لان النص هو الذي بني عليه حكم المحل المشبه به
الذي هو تحريم الخمر ههنا وقيل الاصل هو حكم المحل المشبه به وهو تحريم الخمر ههنا لان حكم الاصل هو الذي
يكون العلم به موصلا الى العلم بحكم المحل المشبه او الظن به وقيل النزاع في هذه المسئلة لفظي لان هذه المعاني
متفق عليها في اعتبارها في القياس ولما كان الاصل ما يبتنى عليه غيره او ما هو مستغن عن الغير يبتنى عليه الغير
او لا كان كل من هذه الثلثة اي المحل المشبه به والنص الدال على حكمه وحكمه اصلا باعتبار الاول وهو بناء
الغير عليه لان كلا من هذه الامور الثلثة قد بني الغير عليه ويختص المحل المشبه به باستغنائه عن النص وعن حكمه وهو
ظاهر وباعتبار النص والحكم اليه فكان المحل المشبه اولى بان يكون اصلا لا باعتبارين والفرع محل الحكم المشبه وهو
النبيذ في مثالنا على القول بان الاصل هو محل الحكم المشبه به والفرع هو حكم المحل المشبه وهو حرمة النبيذ على القول
بان الاصل هو حكم المحل المشبه به وقيل لما كان حكم المحل المشبه مفتقرا الى غيره مبنيا على غيره كان اولى ان يكون
فرعا لكن الفقهاء لما سموا محل الحكم المشبه به اصلا سمي محل الحكم المشبه فرعا والوصف الجامع وهو الشدة المطربة
في مثالنا بالنسبة الى الاصل اي محل الحكم المشبه به فرع لان الوصف الجامع مستنبط من محل الحكم المشبه به واصل في الفرع
لكون حكم الفرع مبنيا عليه قوله فصل في شروطه اما حكم الاصل فمن شرطه ان يكون شرعيا لا لغويا او عقليا مع
وان لا يكون منسوخا لان التعدية بواسطة اعتبار الشرع الوصف الجامع وقد انتفى بالنسخ اعتباره وان يكون دليله
شرعيا وان لا يكون مخصوصا بحكمه بنص كقبول شهادة خزيمة وجواز السلم رخصة وكقول الشافعي في اختصاص
نكاحه عليه السلام بالهبة بقوله خالصة لك ونحن جعلنا الخلوص في عدم وجوب العوض اكراما له كما لا تحل نساؤه بعده
بقوله امهاتهم ومما ثبت كرامة له لم نعده حتى لم يصح في الهبة لغيره الا بعوض وكقولنا في تقوم المنافع وما ثبت
بالاجارة بالنص ه لما فرغ من تعريف القياس وبيان اركانه شرع في بيان شرائط القياس وذلك باعتبار اركانه فان
شروط القياس لا تخرج عن شروط اركانه وابتدأ بشروط حكم الاصل اما حكم الاصل فمن شرطه ان يكون حكما شرعيا
لان الغرض من القياس الشرعي انما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بان كان حكما لغويا

او عقليا فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا يكون الغرض من القياس الشرعي حاصلا كقولنا انه اذا كان فضة
لغوية فقد بينا امتناع جريان القياس فيه في اللغات ومن شرط حكم الاصل ان لا يكون منسوخا حتى يمكن بناء الفرع
عليه لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بواسطة اعتبار الشرع الوصف الجامع فاذا انتسخ حكم الاصل زال اعتبار الجامع
فلم يتعد الحكم الى الفرع ومن شرط حكم الاصل ان يكون دليله شرعيا الا انه لا يكون حكمه شرعيا
ومن شرط حكم الاصل ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بسبب نص اخر فالباء في بحكمه صلة قوله مخصوصا والمراد بكونه
مخصوصا كونه منفردا به لا يشاركه غيره اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع فيه بسبب نص اخر يدل
على اختصاص المحل بهذا الحكم كقبول شهادة خزيمة وحده لا يشاركه غيره فيه وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم ويحتمل ان يكون المراد بالخصوص خصوص العموم لكنه اراد به خصوصا بطريق الكرامة
لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا مع حكمه عن قاعدة عامة بنص اخر
مثل قبول شهادة خزيمة فانه مخصوص عن العمومات المقتضية للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين بقوله عليه
من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمتنع من الحاق غيره به قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه
او دونه ومثل جواز السلم رخصة اي جواز السلم فيما ليس في ملكه ولا في يده فانه مخصوص عن العمومات المقتضية
لعدم جواز بيع ما ليس في ملكه ولا في يده مثل قوله عليه السلام لحكيم بن حزام لا تبع ما ليس عندك اي في ملكك بنص اخر وهو
قوله عليه السلام من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم فكان الجواز مختصا بالسلم كاختصاص
قبول شهادة المنفرد بخزيمة وكقول الشافعي رحمه الله في اختصاص نكاحه بالهبة فانه قد ثبت اختصاص النبي صلعم
بالنكاح بلفظ الهبة بالنص وهو قوله تعالى خالصة لك بعد قوله وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي والخالصة
مصدر مؤكد اي خلص لك انعقاد النكاح بالهبة خلوصا فلم يجز ابطال هذا الاختصاص بالتعليل وتعدية الحكم الى
نكاح غيره وجعل اصحاب ابي حنيفة رحمه الله الخلوص في عدم وجوب العوض اكراما له اي خلص لك احلال الموهوبة
بغير عوض خلوصا اكراما للنبي وذلك لانه تعالى قال في اول الاية انا احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن اي
مهورهن وساق الى ان قال وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي فكان فيه بيان المنة عليه في كلا النوعين من
النكاح بدل وبغير بدل والدليل عليه قوله تعالى في سياق الاية قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم يعني فرضنا
المهر عليهم واحللنا لك بغير مهر لكيلا يكون عليك حرج الكلام متعلق بقوله خالصة لك اي خالصة لك من دون
المؤمنين لكيلا يكون عليك ضيق في امر النكاح والحرج انما يلحق الناس في لزوم المهر فاما في العدول من لفظ الى لفظ
فلا حرج خصوصا في حق من هو افصح العرب والعجم فجعلوا الخلوص في عدم وجوب العوض اكراما له كما لم تحل نساؤه
بعده بقوله امهاتهم اي اختصاصه عليه بان لا يحل لاحد ينكح حليلته لاحد بعده والمعنى خلص احلال ما احللنا لك من النساء
فلو صاحبتي لا يحل لاحد بعدك فانه عليه السلام كان يتأذى بان يكون الغير شريكا له في فراشه بدليل قوله وما كان
لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله تعالى وازواجه امهاتهم وهذا الاختصاص

من الوجهين للذبح كرامة انما نعمل كرامة فاما من اختصاص للفظ ولا ان من استعارة الاخص بالحدود فيما يثبت كرامة للنبي
لم تتعد حتى لم يجز في الهبة لغير النبي صلى الله عليه وسلم الا بعوض وكذلك ثبت للمنافع المعدومة حكم تقومها وما يشبهها في باب
الاجارة بالنص مثل قوله تعالى وآتوهن اجورهن وقوله تعالى اخبارا عن شعيب عليه السلام على ان تأجرني ثماني حجج مخالفا للقياس
المعقول فهو ان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم والمتقوم انما يتحقق في الموجود لانه يثبت بالاحراز والاحراز
انما يتحقق في الموجود دون المعدوم والمنافع ليست بموجودة فضلا ان تكون محرزة وبعد ما وجدت لا يمكن اثبات التقوم
لها ايضا لان التقوم عبارة عن اعتدال المعاني يقال قوم هذا الثوب بكذا من الدراهم اي عادل هذا الثوب بهذا القدر
من الدراهم من حيث المعنى وهو المالية والادنى من ذلك هو المساواة في نفس الامر ولم يمكن بعد ذلك اثبات المساواة في المعنى
بين العين والمنافع بتفاوت في نفس الوجود لان العين جوهر يبقى ويقوم به العرض والمنفعة عرض لا يبقى ويقوم بالجوهر
وبين ما يبقى ويقوم به غيره وبين ما لا يبقى ولا يقوم بنفسه تفاوت عظيم فلا يمكن اثبات المعادلة بينهما معنى كما لا يمكن صورة لكنه
ثبت تقوم المنافع بالنص في باب عقود الاجارة غير معقول المعنى فيكون مخصوصا كاختصاص قبول الشهادة
لخزيمة وجواز السلم في المؤجل فلا يصح ابطال هذا الخصوص بالتعليل والتعدية قوله ومنها ان لا يكون معدولا
به عن القياس كاكل الناسي في الصوم عدل به عنه وهو فوات القربة عند فوات ركنها بالنص المخصوص به واستثنا
حكمه في المواقع ناسيا دلالة لا قياسا وكذلك التسمية في الذبيحة ناسيا قوله ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون معدولا به
عن القياس اي لا يكون حكم الاصل على خلاف القياس كحكم اكل الناسي للصوم وهو بقاء الصوم بعد تحقق الاكل عدولا
عن القياس لان القياس ان يفسد صومه لان الصوم قربة والاكل مضاد له والقياس فوات القربة بما يضادها وان كان
ناسيا لان النسيان لا يعدم الفعل الموجود ولا يوجد الفعل المعدوم لكن ثبت حكم اكل الناسي في الصوم بالنص
وهو قوله عليه السلام للاعرابي انما اطعمك الله وسقاك فعدل بحكم اكل الناسي في الصوم عن القياس بالنص المخصوص
واثبت اصحابنا رحمهم الله حكمه وهو بقاء الصوم في مواقعه ناسيا دلالة لا قياسا لان الاكل والجماع سواء في تمام الركن
وهو الصوم بالكف عنهما لتسويتهما بخطاب واحد وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بعد قوله فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا اي اتموا الكف عن هذه الامور الثلاثة الى الليل فلم يكن للجماع اختصاص
فكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لان احد المتساويين اذا ثبت له حكم ثبت للآخر ايضا وكذلك التسمية في الذبيحة
ناسيا فانه جعل عفوا بالنص وهو قوله عليه السلام حين سئل عمن ذبح فترك التسمية ناسيا كلوه فان تسمية الله في قلب كل
امرئ مسلم عدل به عن القياس فان القياس يقتضي حرمته لعدم شرط الحل لان التسمية شرط للحل بالاتفاق
اما عند اصحابنا رحمهم الله فظاهر واما عند الشافعي فلانه شرط الملة لقيامها مقام التسمية حتى لا يحل ذبائح اهل
الشرك لعدم الملة قوله ومنها ان لا يكون حكم القياس مركبا وهو عبارة عن النص او الاجماع ولا استغناء
عن موافقة الخصم لحكم الاصل وهو نوعان مركب الاصل ومركب الوصف فالاول ان يجمع بعلة يعين الخصم اخرى كما لو
قال الشافعي عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فيقول العلة في الاصل جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت

بطل الالحاق وان بطلت منعنا حكم الاصل ولا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وسمي مركبا للاختلاف في تركيب الحكم
فان معنى تركب العلة على الحكم وبحث خلافه الثاني ان يجمع بعلة يخالفه في وجودها في الاصل كما لو قال تعليق الطلاق
فلا يصح قبل النكاح فيقول العلة مفقودة في الاصل فان صح وجودها منعنا حكم الاصل وان بطلت بطل الالحاق
فلا ينفك عن منع او عدم العلة في الاصل قوله ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون حكم القياس مركبا في القياس المركب
هو ان يكون الحكم في الاصل عاريا عن النص والاجماع اي حكم الاصل غير منصوص عليه ولا مجمع عليه بين الامة وان
يكون المستدل مستغنيا عن اثبات الحكم في الاصل بدليل لموافقة الخصم اياه في حكم الاصل وهو نوعان مركب الاصل ومركب
الوصف فالاول ان يجمع المستدل بين الاصل والفرع بعلة فيعين الخصم علة اخرى فيقول الحكم ثابت بهذه العلة كما
لو قال شافعي في مسئلة الحر بالعبد فلا عبد ولا يقتل به الحر كالمكاتب فالجامع كونهما عبدا فيعين ان المكاتب غير منصوص
عليه ولا مجمع عليه بين الامة لاختلاف الناس في وجوب القصاص على قاتله وانما هو متفق عليه بين الشافعي وابي حنيفة
رحمهما الله فيقول الحنفي العلة عندي في الاصل اي في المكاتب جهالة المستحق من السيد والورثة فان صحت العلة التي عينتها
بطل الحاق الفرع بالاصل بالقياس لخلو الفرع عن العلة وان بطلت علية الجهالة منعنا حكم الاصل لان حكم الاصل
انما ثبت عندي بهذه العلة وهي مدرك اثباته اذ لا النص ولا الاجماع والمحذور في اثبات الحكم لا بعلته وعلى التقديرين
فالقياس لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل وانما سمي هذا النوع مركبا لاختلاف الخصمين في تركيب الحكم على
العلة في الاصل فان الشافعي يركب العلة على حكم الاصل فانه يزعم ان العلة مستنبطة من حكم الاصل وهي فرع له والحنفي
يخالفه ويقول الحكم في الاصل فرع على العلة وهي المثبتة له لانه لا طريق الى اثباته سواها وانها غير مستنبطة منه
ولا هي فرع عليه ولذلك منع ثبوت حكم الاصل عند ابطالها وانما سمي مركب الاصل لانه نظر في علة حكم الاصل النوع الثاني
وهو مركب الوصف هو ما وقع الاختلاف فيه في وصف المستدل هل له وجود في الاصل ام لا وذلك ان يجمع المستدل
بين الاصل والفرع بعلة يخالفه الخصم في وجودها في الاصل كما لو قال المستدل في مسئلة تعليق الطلاق بالنكاح تعليق
للطلاق فلا يصح قبل النكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق فيقول الخصم العلة وهو التعليق مفقودة في الفرع وهو التعليق
معدومة في الاصل فان صح وجود العلة في الاصل منع حكم الاصل بل قيل بصحته كما في الفرع والا لزم من منع
حكم الاصل محذور لعدم النص والاجماع وان بطلت علة الصحة في الاصل بطل الحاق الفرع به فما ينفك هذا القياس
عن منع حكم الاصل او عدم العلة في الاصل وانما سمي مركب الوصف لانه خلاف في نفس الوصف الجامع قوله
ومنها ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع لانه حينئذ معلوم من ذلك الدليل لا من القياس ولانه ليس جعل
احدهما اصلا اولى من العكس قوله ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع لانه حينئذ
حكم الفرع معلوم من ذلك الدليل لا من القياس ولانه اذا كان النص شاملا لهما فليس جعل احدهما اصلا والآخر فرعا
اولى من العكس كما لو قيل الارز يجري فيه الربا قياسا على البر ثم يستدل على اثبات جريان الربا في البر بقوله عليه السلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز قوله ومنها ان لا يتغير بالتعليل حكم النص

بالرأي باطل كقول من يقبل شهادة القاذف بعد التوبة اعتبارا بسائر الجرائم ان حكم النص يوجب ابطال شهادته ابدا
فالقبول يغير وكذا رد الشهادة بالفسق اعتبارا بالصبي والمجنون وحكم النص التثبت والتوقف ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا ﻫ ومن شروط حكم هذا الاصل ان لا يتغير بالتعليل حكم النص اي نفي حكم النص على ما كان قبل التعليل لان
تغير حكم النص بالرأي باطل والمراد بالتغيير ان يتغير بالتعليل ما كان يفهم من النص لغة قبل التعليل كقول
من يقبل شهادة القاذف المحدود بعد التوبة اعتبارا اي قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر لان
حكم النص الوارد في حد القذف يوجب ابطال شهادة القاذف دائما قال الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فقبول شهادة القاذف المحدود بعد التوبة يغير لحكم النص وكذا رد الشهادة بالفسق حتى لا ينعقد
النكاح بشهادة الفساق ولا ينفذ قضاء القاضي بشهادة الفاسق اعتبارا بالصبي والمجنون فهو تغيير لحكم
النص لان حكم النص التثبت والتوقف حتى لا ترده قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا **قوله**
نقوض اجوبة لا تبيعوا الطعام بالطعام عام وخصصتم القليل بالتعليل وعينت الشاة في الزكوة فاخرجتم القيمة
واوجبت للثمانية فاخرجتم الصرف الى واحد وعين التكبير للافتتاح فاخرجتم غيره والماء لقلع النجاسة فاخرجتم المائع
قلت خصصناه بالنص مصاحبا للتعليل لان استثناء الحال هو قوله الا سواء بسواء من اعم الاحوال فكان لا يستقيم
من احوال التساوي والتفاضل والجزاف هو مخصص بالكثير المعلوم بالكيل واما الزكوة فليست للفقير ملكا لانها
عبادة وانما سقط حقه في الصورة بانه تعالى ايصالا اليه وعد الفقراء وعينها لا للتقسيم وامر بانجاز تلك المواعيد منه
فصار كانه امر باستبدال الكفيل المقاصد الفقراء وكان رزقهم في مطلق المال الا الخاص والتعليل لصلاحية
دفع الشاة اليه وهو انها تقع لله تعالى بابتداء قبض الفقير قربة وبدوام اليد محرزا لها من الله تعالى والفقراء
مصارف لحاجتهم لا مستحقون واسماء الاصناف اسباب الحاجة فما صلحت للمصرف في الجزاء والكل فيه واحد كاستقبال
الكعبة والتكبير وجب للتعظيم لا العيبة لانه جزء من البدن الذي فرض على كل من اجزائه تعظيم ساجد والثناء
اللسان فحكم النص باق بعد التعليل وكذلك الماء ليس بواجب استعماله لذاته بل الواجب ازالة النجاسة والماء آلة والمائع
كذلك على العمل واورد ازالة الحدث اجيب غير معقول ثابت على الاعضاء الطاهرة بنجاسة حكمية فسميه الشرع
الوضوء طهورا فصار مستعملا بعد زوالها فلم يتعدوا ورد دبغ جلد الميتة اجيب ان التطهير معقول لانه ازالة
بطبعه لا بالنية ﻫ ذكر المصنف نقوضا واردة على هذا الشرط وهو ان لا يتغير بالتعليل حكم النص وان جمع
هذه الصور قد غير حكم النص بالتعليل واجاب عنها اما النقوض فمنها ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام
بالطعام عام يتناول القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها في الكثير الذي يكال وخصصتم
القليل بالتعليل حيث عللتم بالكيل والجنس وعلقتم الحرمة بصفة الكيل فلم يبق النص متناولا للقليل الذي
لا يكال لانه ليس بمكيل فكان تغييرا لحكم النص بالتعليل لا تعدية لحكمه ومنها ان النص عين الشاة بصورتها
ومعناها في الزكوة للفقير لان الله تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي بقوله في خمس من الابل

شاة وفي اربعين شاة شاة فصار كان الله تعالى قال انما الشاة للفقير فصارت الشاة مستحقة بصورتها ومعناها للفقير
فاخرجتم القيمة فقد اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية وهو تغيير لحكم النص لا تعدية له لان الشاة كانت
هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث لا يسعه ان يكملها الى غيرها وبعده لم يبق واجبة لانه يسعه ان يكملها الى غيرها وهو
القيمة ومنها ان النص اوجب الزكوة للاصناف الثمانية حيث قال تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية اضيف
الصدقات الى الاصناف الثمانية بلام التمليك وكان هذا اضافة للقسمة فان جعل الزكوة حقا لهم فجعلهم مستحقين
للتمليك على صاحب المال فاخرجتم صرف الزكوة الى فقير واحد بالتعليل وهو تغيير حكم النص لا تعدية له ومنها
ان النص اوجب التكبير لافتتاح الصلوة حيث قال تعالى وربك فكبر وقال عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور
وتحريمها التكبير وقال عليه السلام للاعرابي الذي علمه الصلوة اذا اردت الصلوة فتطهر كما امرك الله ثم استقبل
القبلة ثم قل الله اكبر فاخرجتم غير التكبير من الثناء بالتعليل مثل قوله الله اجل او الرحمن اعظم ومنها
ان النص عين الماء لقلع النجاسة حيث قال عليه السلام للمرأة ثم اغسليه بالماء فاخرجتم المائع فغيرتم حكم
النص بالتعليل بكون المائع مزيلا للعين والاثر والجواب عن الاول وهو حديث الربوا انا ما غيرنا
النص بالتعليل بل خصصنا النص بدلالة النص مصاحبا للتعليل بيان ذلك انه هنا استثنى الحال
بقوله عليه السلام الا سواء بسواء اذ المراد حال تساويهما في الكيل المذكور في صدر الكلام وهو الطعام في قوله
لا تبيعوا الطعام بالطعام عمل في استثناء الحال من اعيان لا يستقيم في الجمعه وان كان يحتمل الصحة بطريق
المجاز بان يحمل الاستثناء منقطعا والمجاز على خلاف الاصل قيل ان الاستثناء لم يقع عما نحن وله ظاهرا
للتطويل مع الاستثناء عما يصلح اللفظ من احوال البيع فوجب ان يثبت عموم صدر الكلام بدلالة استثناء الحال
كما في قولك ما جاءني زيد الا راكبا اي ما جاءني في حال من الاحوال الا في حال الركوب فعموم الاحوال حال التساوي والتفاضل
والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام غير هذه الاحوال فكان الاستثناء من الاحوال التساوي والتفاضل
والجزاف هذه الاحوال مخصصة بالكثير المعلوم بالكيل لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل
بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل على احد المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة
والمفاضلة وكان آخر هذا الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصلا بدلالة النص
اي تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثناء في هذا النص فان الاستثناء يدل على ان
القليل ليس بمراد عن هذا الكلام وتعليلنا بالكيل يدل ايضا على ان القليل ليس بمحل للربوا فوافقا الا ان
التغيير حصل بالتعليل والجواب عن الثاني ان الزكوة لا تستحق للفقير ملكا لان الزكوة عبادة
خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن
ولهذا لا تتادى بدون النية والعبادة لا تجب للعباد ولا تكون حقا لهم بوجه لانه يؤدي الى الاشراك
وهو ينافي معنى العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى الامر فيثبت ان الواجب لله تعالى على الخصوص

ثم حق الله تعالى وان كان الاصل التغيير بالتعليل كحق العباد الا انه سقط حقه تعالى في الصورة بادنه الثابت بالنص
لا بالتعليل لان الله تعالى وعد الفقراء ارزاقهم حيث قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وعين مال الاغنياء في
مال الاغنياء بالنصوص المقتضية لوجوب الزكوة وامر الاغنياء بانجاز تلك المواعيد من مال الله الواجب
له تعالى عليهم بان يصرفوا الى الفقراء فلما امر الله تعالى الاغنياء بالصرف الى الفقراء مع ان الفقراء في مطلق المال
دل ذلك على اذنه باستبدال حقه بما شاء لان الاستبدال يحصل المقاصد للفقراء فكان لهم في مطلق
المال الا الخاص فيثبت سقوط الحق عن صورة الشاة بتصرفهم بالامر بالصرف الى الفقير والثابت
بصورة النص كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا ان التغيير حصل بالتعليل
لحكم شرعي وهو صلاحية الشاة للدفع الى الفقير وان الصلاحية حكم شرعي وتعليل صلاحية الشاة للدفع
الى الفقير ان الشاة تقع لله تعالى ابتداء ثم تصل الى الفقير من به اي تقع تسليم الشاة الى الفقير لله تعالى على الخلوص
في ابتداء قبض الفقير كما قال تعالى ان الله يقبل التوبة عن عباده وياخذ الصدقات وقال عليه السلام الصدقة تقع
في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم تصير للفقير بدوام يده عليه مصروفا الى امر الله تعالى ولما ثبت
ان الواجب هو الزكوة خالص حق الله تعالى لم يمكن ان يحمل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء على حقيقتها
وهي التمليك كما زعم الشافعي ان ما هو حق الله تعالى على الخلوص لا يكون حقا للفقير بل يحمل على انها لام العاقبة
فالفقراء مصارف لحاجتهم لا مستحقون شارح لكن الواجب من الزكوة هو اخراج الى الله تعالى بقطع المالك
ملكه عنه ذلك القدر الاول احد منه وحق الفقير في رزقهم على الله تعالى حال حاجته لا تعلق لحقه بالنصاب الا ان الله تعالى
لما امر بقضاء حق الفقير بماله على صاحب المال يصير كان الفقير بالائه في حق الزكوة شرط التادي في حق الله تعالى ثم الا ان
يصير مستحقا لما وجب على الغني بعينه واذا صار هكذا فالمراد باصناف السبعة ما صاروا مستحقين الا انه للزكوة
بل صاروا مصارف تصرف الزكوة اليهم بعلم ان الوجوب متعلق بالحاجة عند الحاجة بعينها بهذه الاسباب في الاغلب
فاسامي اصناف الثمانية اسباب الحاجة ذكرها الله تعالى ليدل على ان الفقراء استحقوها لحاجتهم حتى لو ان غيرهم لما
احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بسبب الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات
للمحتاجين اي بسبب الصدقة لم يتعلق الحكم بادنى ما يطلق عليه اسم الجنس ثم هذا التعليل لا يدفع حكم النص بالنص الا انهم
كانوا مصارف للزكوة وهم صالحون للصرف اليهم صرفا اليهم لم لا فهم اصيب فهو المصروف الجزء والكل فيه واحد
كاستقبال الكعبة فان الكعبة صالحة لصرف الصلوة اليها والجزء والكل فيه واحدا يستقبل العبد اليها او الافاق
جزء ومع هذا استقبال الله فهو المصروف فثبت ان التعليل وقع لحكم شرعي وهو معرفة شرط جواز اداء الزكوة كالكعبة
للصلوة لاحق العبد واما التكبير فقد وجب للتعظيم لا لعينه شارح لكن ان اللسان جزء من البدن الذي فرض
تعظيما للرب والمستوي فيها افعال كل على اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر
والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن اعضاء الظاهرة مرصوصة فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم

قد يقال ... اجر المطلق ... للصلوة ... [illegible]

والثناء على الله تعالى تعظيم اللسان فعين لشروع التكبير انه بالتكبير يحصل الثناء الا ان التكبير في نفسه هو المستحق كما
ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان في هذه الكلمة التي بها يحصل اداء الا ان يكون الركن ان
يصير هذه الكلمة مذكورة باللسان ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب
عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يستدل به وانما يستدل الآلة والآلة في تحصيل العمل
لا يجب مقصودة بل ضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل بحكم النص بها وبعد التعليل وكذلك الماء الذي
يجب به استعمال الماء في النجاسة لان من لقي الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط
استعمال الماء ولو كان استعماله واجبا لذاته لم يسقط بدون العذر بل الواجب ازالة النجاسة والماء آلة الازالة عن
المحل النجس على تأويل اسقاط والابعاد والواجب حقيقة التحرز عن النجاسة حالة الصلوة لكن التحرز عنها انما يحصل
بازالتها فالواجب ازالتها والماء آلتها والمائع كالخل وماء الورد وكل ما يعصر بالعصر كذلك اي آلة لازالة النجاسة
فاذا عدي حكم الماء الى المائع الصالح لان يكون آلة للازالة بقي حكم النص على ما كان قبله من غير تغيير واورد
ازالة الحدث وجه ما ابرادانه لما جاز في ازالة النجاسة الحقيقية الحاق المائع بالماء في كونه طهورا لعلة ازالة جاز
في النجاسة الحكمية اي الحدث الحاق المائع بالماء بهذه العلة وقد منعتم في الحدث فقد اشعر عليكم واجيب
بان عمل الماء وهو التطهير ثابت في محل الحدث الذي هو المانع الحكمي من اداء الصلوة الا بازالة الحدث الذي
هو امر شرعي ثبت في محل الغسل غير معقول وثابت على اعضاء الطاهرة نجاسة حكمية وسميته الشرع الوضوء طهورا
ضرورة وما ثبت ضرورة يتقدر بقدر الضرورة فلم يتعد الى غير الماء من المائعات لان ما ثبت غير معقول المعنى ضرورة
لا يمكن تعليله للتعدية الى محل اخر واورد كيف صح لانه وجه ما ابرادانه لما اعتبرتم ان الحدث الوضوء منع
عن الحاق غير الماء لكونه الحدث غير معقول المعنى ينبغي ان يشترط النية في الوضوء لثبوت الطهارة غير معقول
المعنى كما في التيمم كذلك صح الوضوء بلا نية اجيب بان تطهير الماء معقول لان الماء مطهر بطبعه الا انه لم يعدل
في الماء بمعنى غير معقول لانما حدث في المحل نجاسة حكمية غير معقول حتى صار الماء مطهرا او مزيلا والنية من شرائط
العمل فاذا اتى الماء مطهرا بطبعه ولم يتغير الاحتياج الى النية التطهير ليصير مطهرا قوله ومنها ان
لا يكون فرعا عند الكرخي خلافا للحنابلة والى عبد الله البصري لنا ان الحدث العلة فذكر الوسط غير مفيد
كما لو قاس الدهن على الربوا في السفرجل على التفاح بعلة الطعم ثم قاس التفاح على تحريم الربوا في البر بعلة الطعم
الصا وان يغاير في كانت منصوصة او مجمعا عليها في الاصل الممنوع فقد امكن اثبات حكم الفرع بها والحاجة
الى القياس وان كانت مستنبطة كما لو قال الجذام عيب يفسخ به البيع فكذا النكاح قياسا على الرتق والقرن
فاذا امتنع قياسهما على الجب والعنة بواسطة فوان عرض من الحكمين ما لم يصح فان حكم الفرع الاول ثبت بعلة
الفرع الثاني فاذا ثبت بعلة اخرى لم تستنبط من الاصل الا اخرى استغنت التعدية بالاول لعدم ثبوتها
لعدم اعتبار الشارع اياها حينئذ حكم اصلها بغيرها وفاقا والثانية ليست الفرع هذا وان كان

فرعا لعلة المستدل كما لو قال حنفي في صوم الفرض بنية النفل انه اتى بما امر به كمن عليه فرض الحج فنوى النفل
لم يصح انه اما معتبر او ملزم وليس الاول لانه لا يعتقده ولا الثاني لجواز انكاره ثبوت الحكم على تلك العلة وهو اعرف
بمذهبه ولو لم يكن فحاصله اظهار خطأ المعترض في الفرع صورة لا تصويبه في علة الاصل وليس هذا باولى
من خطأ المستدل في الاصل وتصويبه في الفرع ٥ ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون فرعا على حكم اخر
عند اكثر اصحاب الشافعي والكرخي خلافا للحنابلة وابي عبد الله البصري والدليل على اعتبار هذا الشرط انه
ان اتحدت العلة الجامعة بين اصله الذي هو فرع متوسط واصله الاول فذكر الوسط ضائع غير
مفيد لانه حينئذ يقاس الفرع الاخير على الاصل الاول مثال ذلك ما لو قاس شافعي الربوا في السفرجل
على التفاح ثم قاس التفاح في تحريم الربوا على البر بعلة الطعم ايضا فذكر التفاح الذي هو الوسط ضائع
لانه يمكن ان يقيس السفرجل على البر ابتداء بعلة الطعم وان تغايرت العلة الجامعة بين الفرع الاخير
والاصل الذي هو متوسط والعلة الجامعة بين المتوسط والاصل الاول فكانت العلة الجامعة التي بها
عدي الحكم من المتوسط الذي هو الاصل الممنوع منصوصة او مجمعا عليها في الاصل الممنوع حكمه فقد
امكن اثباتها في الفرع الاخير بها والحاجة الى القياسين قياس الفرع الاخير على المتوسط وقياس المتوسط
على الاصل الاول بل يكفي قياس واحد هو قياس الفرع الاخير على المتوسط وان كانت العلة الجامعة
بين الفرع الاخير والمتوسط مستنبطة كما لو قال شافعي في مسألة فسخ النكاح بالجذام الجذام عيب
يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح قياسا على الرتق والقرن فانه عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح فاذا
منع فسخ النكاح بالرتق والقرن قاس الرتق والقرن على الجب والعنة بواسطة فوات غرض الاستمتاع
لم يصح هذا القياس فان حكم الفرع الاول المتنازع فيه وهو الجذام في مسالتنا ثبت بعلة الفرع الثاني
الذي هو الرتق والقرن وتلك العلة هي انها عيب يفسخ به البيع فاذا اثبت حكم الفرع الثاني اي الرتق والقرن
بعلة اخرى استنبطت من الاصل الاخر الذي هو الجب والعنة وتلك العلة هي فوات غرض الاستمتاع
به امتنع التعدية بالعلة الاولى لعدم ثبوت العلة الاولى لعدم اعتبار الشارع العلة الاولى حيث اثبت حكم
اصلها بعلة اخرى اتفاقا والعلة الثانية وهي فوات غرض الاستمتاع فيما نحن بصدده ليست مجتمعة في الفرع الذي
هو الجذام هذا اذا كان حكم الاصل فرعا يوافقه المستدل اذ كان حكم الاصل فرعا لعلة المستدل كما لو قال
حنفي في صوم الفرض بنية النفل انه اتى بما امر به فيصح كما لو اتى بفرض الحج فانه اذا اتى بالحج بنية النفل ومن
عليه حج الفرض صح فرضا لم يصح القياس لان الخصم اما معتبر لما اخذ امامه او ملزم لخصمه وليس الاول
لانه يمنع انه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذ الامام بانابته للحكم على وفقه وبالقياس على الاصل الذي
لا يقول به امامه لا يعرف ذلك ولا الثاني بان يقول هذا هو عندي علة الحكم في الاصل المقيس عليه وهو موجود
في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا يلزم منه ابطال المعنى واستاضه تخلف الحكم عنه من غير معارض

ويلزم من ابطال التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فانه انما منع لجواز انكار الخصم المعترض بناء الحكم
على تلك العلة بل بناؤه على غيرها وذلك يصدقه فيه لكونه عدلا والظاهر من حاله الصدق وهو اعرف بماخذ مذهبه
ولو لم يكن الخصم ان بناء الحكم على تلك العلة في الاصل من الزام اظهار خطأ المعترض في الفرع بانبات خلاف حكمه صورة
تصويبه في تعليل حكم الاصل بالعلة المذكورة وليس تصويبه في تعليل حكم الاصل بالعلة المذكورة وتخطئته في الفرع
اولى من تخطئة المستدل في تعليل حكم الاصل بالعلة المذكورة وتصويبه في الفرع قوله واما شروط علة
الاصل فالاتفاق على جواز التعليل بالاوصاف الظاهرة المعرفة عن الاضطراب معقولا كان الوصف كالرضا
والسخط او محسوسا كالقتل والسرقة او عرفيا كالحسن والقبح وسواء كان موجودا في المحل او ملازما له والخلاف
في شروط منها الاكثرون ان لا تكون محل الحكم ولا جزءه واجازه اخرون واختار الامدي امتناعه بالمحل دون
الجزء والحجة ان العلة لو كانت المحل بخصوصه كانت قاصرة اذ لو تحقق خصوصه في الفرع لاتحدا فلا تعدية
ومن جوز القاصرة اجاز استلزام المحل الحكمة غير مقدرة وتحقق معناه مطلقا واما الجزء فيحتمل ان يعم الاصل
والفرع ٥ لما فرغ من شروط الحكم في الاصل شرع في شروط علة الاصل فالاتفاق على جواز تعليل
حكم الاصل بالاوصاف الظاهرة الجلية المعرفة عن الاضطراب سواء كان الوصف معقولا كالرضا والسخط
او محسوسا كالقتل والسرقة او عرفيا كالحسن والقبح وسواء كان الوصف موجودا في محل الحكم كالاوصاف
المذكورة او ملازما لمحل الحكم غير موجود فيه كتحريم نكاح الامة لعلة رق الولد والخلاف ثابت في شروط
منها ان الاكثرين ذهبوا الى ان شرط علة الاصل ان لا يكون محل حكم الاصل ولا جزء محله واجازه اخرون
واختار الامدي التفصيل وهو امتناع تعليل حكم الاصل بمحله دون الجزء والحجة عليه ان الكلام انما
هو واقع في علة اصل القياس فلو كانت العلة هي محل حكم الاصل بخصوصه لكانت قاصرة لاستحالة كون
محل الحكم الاصل بخصوصه متحققا في الفرع اذ لو تحقق محل حكم الاصل بخصوصه في الفرع اتحد الاصل
والفرع وهو محال فلا تعدية هذا عند من لم يجوز العلة القاصرة ومن جوز القاصرة اي التعليل بالعلة
القاصرة اجاز استلزام محل حكم الاصل لحكمة غير مقدرة داعية الى ذلك الحكم واصحاب ابي حنيفة منعوا
تعليل حكم الاصل بالمحل مطلقا واما جزء المحل فلا يمتنع التعليل به لانه يحتمل ان يكون يعم الجزء الاصل
والفرع لجواز ان يكون جزء الشيء اعم منه قوله ومنها اجازة بعضهم بمجرد الامارة الطردية والحق انه لابد
ان يكون باعثة اي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع والا امتنع التعليل في الاصل بمجردها اذ لا فائدة
للامارة سوى تعريف الحكم وهو معلوم بالخطاب لانها مستنبطة من حكم الاصل فيتفرع عنه
فلو عرف به لتوقف هو عليه وانه دور ٥ اختلفوا في جواز كون العلة في الاصل بمعنى الامارة
المجردة فمنهم من اجاز تعليل حكم الاصل بمجرد الامارة الطردية والحق انه لابد ان يكون علة حكم الاصل
باعثة اي مشتملة على حكمة صالحة لان يكون مقصودة للشارع من شرع الحكم لانه لو كانت العلة وصفا

طردنا الحكمة فيه بل اثبات مجرده بمنع التعليل في الاصل بمجردها اذ لا فائدة للامارة سوى تعريف الحكم وفي الحكم
في الاصل معلوم بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه ولان علة الاصل مستنبطة متفرعة عنه فلو
عرف حكم الاصل بها لتوقف حكم الاصل عليها وانه دور (قوله) ومنها ان لا يكون عدما في الحكم الثبوتي
لانه لو كان عدما فاما ان يكون مناسبا للحكم او مظنة مناسب له اعني هو والثاني باطل لانه اما عدم مطلق
فنسبته الى الكل سواء او عدم امر خاص فاما ان يكون وجود ذلك الامر منشأ مصلحة فعدمه يستلزم عدمها
او مفسدة فوجوده مانع عن المصلحة وعدم المانع ليس علة لها بالاتفاق والمظنة واما ان يكون منافيا
لوجود مناسب الحكم لم يكن عدمه مظنة لمنافيه المناسب لانه ان كان ظاهرا كان علة ولا حاجة الى المظنة
او خفيا كان العدم ايضا خفيا للتماثل لتساويهما في التعقل وان لم ينافه كان وجوده كعدمه فلم يكن عدمه
مناسبا ولا مظنة واستدل لا علة عدم لجواز الحمل على المعدوم فلو كانت وجودية اتصف المعدوم بالوجود
فكانت العلة وجودية والا لزم ارتفاع النقيضين وعدمه في الحسن مثله فالاولى ان يقال لم يصح تعليل الضرب
بعدم الامتثال بل العلة الكف عن الامتثال وهو وجودي ه ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يكون
علة حكم الاصل عدما في الحكم الثبوتي خلافا للبعض في الاصولين والدليل على انه لا يجوز ان يكون علة حكم الاصل
عدما في الحكم الثبوتي انه لو كان الجامع في الحكم الثبوتي عدما لكان اما مناسبا للحكم الثبوتي او مظنة مناسب
واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فلان الوصف لا بد وان يكون باعثا لما تقدم والباعث منحصر في
المناسب والمظنة كما سيأتي والمناسب هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يحصل عقلا من ترتب الحكم عليه
ما يصلح ان يكون مقصودا من حصول مصلحة او دفع مفسدة ومظنة المناسب ما يلازم الوصف المذكور اذا
لم يكن ظاهرا واما بطلان اللازم فلان العدم اما عدم مطلق او عدم امر خاص اي مضاف الى امر خاص والاول
باطل لان نسبة العدم المطلق الى كل الاحكام على السواء فلا يختص ببعض الاحكام دون بعض والثاني ايضا
باطل لان وجود الامر الخاص الذي اضيف اليه العدم اما ان يكون منشأ مصلحة لذلك الحكم الثبوتي فعدم
ذلك الامر الخاص يستلزم عدم تلك المصلحة فلا يكون عدمه مناسبا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب واما ان
يكون وجود ذلك الامر الخاص الذي اضيف اليه العدم منشأ مفسدة لذلك الحكم الثبوتي فيكون وجود ذلك الامر
مانعا عن المصلحة المقتضية لذلك الحكم الثبوتي فيكون وجود ذلك الامر مانعا للحكم الثبوتي واذا كان وجوده
مانعا للحكم الثبوتي فعدمه عدم المانع وعدم المانع ليس مناسبا ولا مظنة مناسب بالاتفاق واما ان يكون وجود
ذلك الامر الخاص الذي اضيف اليه العدم منافيا لوجود المناسب للحكم الثبوتي فلا يكون عدمه مظنة لمنافيه
المناسب لان منافي وجود ذلك الامر الخاص المناسب ان كان ظاهرا تعين ان يكون بنفسه علة ولا حاجة
الى المظنة وان كان المنافي المناسب خفيا فيكون ذلك الامر الخاص ايضا خفيا لان المتنافيين في الوجود بين
متساويين في الجلاء والخفاء لتساويهما في التعقل فعدم ذلك الامر الخاص ايضا خفي بل اخفى لان عدم الامر

الخاص لا يعقل الا بعد تعقل ذلك الامر الخاص من غير عكس واذا كان عدم ذلك الامر الخاص خفيا امتنع
ان يكون مظنة للمناسب الخفي لان الخفي لا يصلح ان يكون مظنة للخفي وان لم يكن وجود ذلك الامر الخاص منشأ
مصلحة للحكم الثبوتي ولا منشأ مفسدة له ولا منافيا للمناسب للحكم الثبوتي كان وجوده كعدمه بالنسبة الى
الحكم الثبوتي فلم يكن عدمه مناسبا للحكم الثبوتي ولا مظنة مناسب فاعلم ان المنافي للمناسب مندرج تحت ما هو
منشأ مفسدة للحكم الثبوتي فلا ينبغي ان يجعل قسيما له واستدل على عدم جواز تعليل الحكم الثبوتي بالعدم
بان لا علة عدم لجواز حمل لا علة على المعدوم فلو كان لا علة موجودا لزم اتصاف المعدوم بالموجود وهو محال
فتعين ان يكون لا علة معدوما فتكون العلة موجودة لان احد النقيضين اذا كان معدوما يكون الآخر موجودا
والا لزم ارتفاع النقيضين فثبت ان العلة موجودة فيمتنع ان يكون العدم علة والا اتصف العدم بالموجود
وهو محال وعدمه في مسألة الحسن والقبح تقرير هذا الدليل مع الجواب والجواب ان العلة واللاعلة من الاوصاف
الاعتبارية لا تحقق لهما في الخارج فلا يستدعي محلا موجودا في الخارج والكلام في العدم في الخارج
فان العدم يجوز ان يكون علة للحكم الثبوتي فالاولى ان يقال لو جاز ان يكون العدم علة للحكم الثبوتي لم يصح تعليل الضرب بعدم
الامتثال واللازم باطل اما الملازمة فلان الضرب وجودي وعدم الامتثال عدمي فاذا لم يجز التعليل بالعدم لم
يصح تعليل الضرب بالامتثال واما انتفاء التالي فلانه جعل عدم الامتثال علة له حيث قيل اذا امر السيد
عبده بفعل ولم يمتثل فضربه السيد انما ضربه لانه لم يمتثل اجاب بان علة الضرب الكف عن الامتثال والكف
عن الامتثال وجودي (قوله) ومنها ان لا يكون العدم جزءا منها قالوا لو لم يصح لم يصح وانتفاء معارضة المعجز
جزء المعرف لها لانها الاتيان مع التحدي وانتفاء المعارض وكذلك جزء الدوران وجودا وعدما معرف لعلية المدار
وهي وجودية والجزء عدمي قلنا هو شرط لا جزء ه ومن شروط علة حكم الاصل ان لا يكون العدم جزءا من علة
الحكم الثبوتي الدليل عليه ما تقدم القائلون بان العدم يجوز ان يكون جزء علة للحكم الثبوتي قالوا لو لم يصح كون
جزء علة الحكم عدما لم يصح ان الوقوع فرع الجواز واللازم باطل فان انتفاء معارضة المعجز عدم وهو جزء
من المعرف للمعجز لان الفعل الخارق للعادة يتوقف كونه معجزا على التحدي وانتفاء المعارضة وانتفاء
المعارضة امر عدمي وكون الفعل معجزا وجودي فقد ثبت كون العدم جزء علة الثبوتي وايضا الدوران
وجودا وعدما علة لعلية المدار للدائر وعلية المدار للدائر ثبوتية وجزء الدوران عدم لان الدوران
وجودا وعدما مركب من الطرد والعكس والعكس عدمي فجاز ان يكون جزء علة الثبوتي عدما اجاب
بان العدم في الصورتين شرط لا جزء وشرط الحكم الثبوتي جاز ان يكون عدما (قوله) نفسه ولا يستثنى
من هذا الحكم اصف الى [illegible] بنص او مجمع على دليله فعدمه دليل عدمه كقول محمد في ولد المغصوب
لم يغصب وفيما لا يخمس فيه من اللؤلؤ لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب فاما مثل التعليل في افساد النكاح
بشهادة النساء بانه ليس على [illegible] انه لا يعتق الاخ بالملك بانه ليس بينهما ولاد [illegible] جواز اسلام المروي

العدم

في مسئلة لا يجمعهما طعم ولا ثمنية ليس بمانع عن وجود علة تضاف الجواز والعتق المنع من السلم فيها بخلاف به اول
ش اعلم ان التعليل بالعدم لا يصح عند اصحابنا الحنفية مطلقا اذ العدم ليس بشيء فلا يصلح حجة الا ان احكام
الشرع لا تثبت الا بما ذكرتم مسلم اذا كان الحكم ثبوتيا اما اذا كان عدميا فلا لان العدم يصلح علة للعدم الا انا نقول
العدم الذي يصلح علة اصلا وعدم الحكم لا يحتاج الى علة ايضا لانه ثابت بالعدم الاصلي والاصلي من هذا
اي من ان العدم لا يصلح علة اصلا الا الحكم اضيف الى سبب معين او مجمع على دليله انه واحد الثاني له فعدم
ذلك السبب يستلزم عدم ذلك الحكم وعدم الدليل المجمع عليه دليل عدم الحكم المجمع على دليله كقول محمد في ولد المغصوب
انه ليس بمضمون لان الغاصب لم يغصب الولد فان الغصب سبب معين للضمان ومثل قول محمد فيما اخمس فيه من
اللؤلؤ لانه لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب فان مستنده واحد في الشرع واحد بالاجماع وهو الايجاف
بالخيل والركاب فيستقيم الاستدلال بعدم العلة على عدم الحكم لان حكم ثبت بسبب معين او حكم ثبت بواحد الثاني له
لا يوجد بغير ذلك فانتفاء ذلك السبب يدل على انتفاء ذلك الحكم ضرورة واما مثل التعليل في افساد النكاح
بشهادة النساء بان النكاح ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال ومثل التعليل في انه لا يعتق الاخ
بالملك بانه ليس بينهما ولاد وبعضية فلا يعتق اذا ملكه الاخ ومثل جواز اسلام الثوب المروي في الثوب
المروي لانه لا يجمع العوضين طعم ولا ثمنية اي المعنى الموجب لحرمة النسيئة التي هي من انواع الربوا الطعم
او الثمنية ولم يوجد واحد منهما فلا يثبت حرمة النسيئة فليس بمانع اي مثل هذا التعليل في هذه الصور ليس بمانع
عن وجود علة تضاف جواز النكاح بشهادة النساء مع الرجال الى العتق في صورة ملك الاخ والمنع من السلم في
اسلام المروي في المروي نسيئة الى علة اخرى لان الحكم يجوز ان يثبت بعلل شتى فاذا انتفى احدى العلل لم يلزم
انتفاء الحكم اذ يجوز ان يوجد عند عدم احدى العلل علة اخرى فيضاف الحكم الى العلة الاخرى وعدم
احدى العلل لا يمنع وجود علة اخرى وهذا بخلاف النوع الاول وهو ما اضيف الحكم الى سبب معين او اضيف الى
سبب مجمع على دليله انه واحد لا ثاني له فانه يلزم من انتفاء السبب انتفاء الحكم لما مر قوله ومنها التعدية
فلا يصح التعليل بالقاصرة المستنبطة كتعليل الشافعي الربوا في النقدين بجوهرية الثمن لنا
لو صحت لافادت اما في الفرع ولا فرع لقصورها والا في الاصل لثبوته بالنص او بالاجماع قالوا اذا دل الايماء
او المناسبة او غيرهما على العلية غلب على الظن ان الحكم مضاف اليها قلنا فيه ابطال للنص قالوا هل
لا يفيد اختصاصه بها قلنا حاصل بترك التعليل والا بدونه قالوا لو توقف صحتها على التعدية لم تتوقف
التعدية على صحتها والا لزم الدور قلنا توقف معية لا تقدم فلا دور ش ومن شروط علة حكم الاصل
التعدية اتفق الجميع على ان تعدية العلة شرط في صحة التعليل وعلى صحة تعليل حكم الاصل بعلة قاصرة
منصوصة او مجمع عليها وانما اختلفوا في صحة التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة كتعليل اصحاب
الشافعي حرمة الربوا في النقدين بجوهرية الثمن فذهب الشافعي واصحابه واحمد بن حنبل والقاضي

ابو بكر والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري واكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحتها وذهب ابو حنيفة واصحابه
وابو عبد الله البصري والكرخي رحمهم الله الى بطلانها واحتج المصنف على ما ذهب اليه اصحابنا بانه لو صحت العلة القاصرة
المستنبطة لافادت اذ ما لا يفيد لا يصح واللازم باطل لان فائدة العلة اثبات الحكم بها لكن لم يثبت الحكم بالعلة
القاصرة اما في الفرع والحال انه لا فرع لكون العلة قاصرة لم يتجاوز المحل المخصوص فلا يثبت الحكم بها فيه
واما في الاصل فلان الحكم في الاصل ثبت بالنص او بالاجماع القائلون بصحة العلة القاصرة المستنبطة قالوا
ان المجتهد اذا اجتهد في طلب العلة ودل الايماء او المناسبة او غيرهما على ان القاصرة علة غلب على ظنه
ان الحكم مضاف اليها فوجب متابعة ظنه اجاب بان فيه ابطالا للنص وذلك لان الحكم قبل التعليل كان
مضافا الى النص فلو اضيف بعد التعليل الى العلة كان التعليل مبطلا للنص لان النص لا يبقى له حكم والتعليل
على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فان قيل لا نسلم انحصار فائدة القاصرة فيما ذكرتم بل لها فوائد منها انها تفيد
اختصاص النص بالعلة القاصرة فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص
النص اجيب بان الاختصاص حاصل بترك التعليل لان الاختصاص كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل
بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه وانما يتغير بالتعليل فاذا ترك التعليل بقي على الاختصاص على
ما كان ضرورة فلم يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا القائلون بصحة العلة القاصرة قالوا لو توقف صحة
العلة على تعديتها لم يتوقف التعدية على صحته واللازم باطل بالاتفاق فان التعدية متوقفة على صحة العلة
بالاتفاق بيان الملازمة لو توقف التعدية على صحتها لزم الدور اجاب بان توقف كل واحد من صحة
العلة والتعدية على الاخرى توقف معية فلا دور قوله ومنها انه يجوز ان يكون حكما شرعيا كقوله عليه السلام
للتي سألته عن الحج ارأيت لو كان على ابيك دين الخ كقولنا في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى ش
ومن شروط علة حكم الاصل انه يجوز ان يكون علة حكم الاصل حكما شرعيا كقوله صلى الله عليه وسلم للتي سألته عن
الحج ارأيت لو كان على ابيك دين فانه عليه السلام علل بقضاء دين العباد وهو حكم شرعي وكقول اصحاب ابي حنيفة
في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بيعه كام الولد فان تعلق العتق حكم شرعي وقد علل
به وقوله بمطلق موت المولى احتراز عن المدبر المقيد فان بيعه جائز بالاتفاق مثل ان يوجد الشرط مثل
ان يقول ان شفى الله مريضي او قدم غائبي فانت حر بعد موتي قوله ومنها انه يجوز ان يكون حكما شرعيا
فيه تعسف فان جواز كونها حكما شرعيا ليس من شروط العلة لكن لما كان عند بعض الاصوليين
شرط العلة ان لا يكون حكما شرعيا وهو في معرض بيان الشروط المختلف فيها ذكره ايضا في سلك
الشروط قوله ومنها اختلفوا في اتحاد الوصف فقيل يجب ام لا والحق انه يجوز فيه التعدد فالاول تعليل
ربا النسا بالجنس او الكيل او الوزن والثاني تعليل ربا الفضل بهما لنا ان الوجه الذي يثبت به الواحد يثبت
به المتعدد قالوا الوصف المركب منهما لو كان العلة صفة زائدة على المجموع لتعقل الهيئة الاجتماعية مع الجهل

يكون علة والمجهول غير المعلوم وانها موصوفة بالعلية والصفة غير الموصوف واللازم باطل لانها ان كانت
قائمة بكل واحد فكل علة او بواحد فهو العلة ولئن سلمنا مستقل بالحكم على المتعدد من الحروف بانه خبر او غيره
مع ما ذكر بعينه والتحقيق منع ان العلية وصف زائد فلا معنى لكون المجموع علة الا ان الشارع قضى بالحكم
عندها للحكمة وليس هناك صفة ولو سلم منع انها وجودية لاستلزام قيام المعنى بالمعنى وايضا فعلل الشرع
امارات فلا بعد في اجتماعها ضربة ومتعددة ٥ ومن شروط علة حكم الاصل اتحاد الوصف اختلف في
اتحاد الوصف فقيل شرط علة حكم الاصل ان يكون ذات صفة واحدة لا تركيب فيه والحق انه ليس بشرط
ويجوز في الوصف الذي جعل علة التعدد فالاول هو ان يكون العلة ذات صفة واحدة كتعليل الربا
بالجنس او الكيل او الوزن على التعددات فالوصف واحد والثاني هو ان يكون ذا اوصاف متعددة كتعليل
ربا الفضل بمجموع الوصفين الكيل والجنس واحتج المصنف على ما هو الحق بان الوجه الذي يثبت به كون الوصف
الواحد علة يثبت كون الوصف المركب من اوصاف متعددة علة وكما صح في الواحد صح في المركب المانعون
من جواز التعليل بالاوصاف المتعددة قالوا لو تركب العلة لكانت العلية صفة زائدة على مجموع تلك الاوصاف
واللازم باطل اما الملازمة فلانا نعقل الهيئة الاجتماعية اي مجموع تلك الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول
غير المعلوم وغير حين يكون العلة وصفا زائدا على المجموع ولان الهيئة الاجتماعية اي مجموع الاوصاف
موصوفة بالعلية والصفة غير الموصوف واما بطلان اللازم فلان العلية ان كانت قائمة بكل واحد من تلك
الاوصاف فكل واحد يكون علة وان كانت العلية قائمة بواحد فهو العلة وقد فرض بخلافه اجاب المصنف
بالنقض الاجمالي بان هذا الدليل بعينه جار في الحكم على المتعدد من الحروف بانه خبر او استخبار ونحو ذلك لان
الكلام مركب من الحروف المتعددة وكونه خبرا او استخبارا صفة زائدة عليه فان كان قائما بكل واحد يكون
كل واحد خبرا او استخبارا وان قام بواحد فهو الخبر والاستخبار والتحقيق منع ان العلية وصف زائد فانه لا معنى
لكون مجموع تلك الاوصاف علة الا ان الشارع قضى بالحكم عند وجود الهيئة الاجتماعية للحكمة الا ان العلة صفة
زائدة فان قضاء الشارع بالحكم عند الصفة ليس وصفا للمجموع فضلا ان يكون صفة زائدة وليس سلم ان
العلة وصف زائد منع انها وجودية والا لزم قيام المعنى بالمعنى اي قيام العرض بالعرض لان العلية عرض
ومجموع الاوصاف ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو ممتنع في اصول الدين وايضا علل الشرع
امارات الاحكام لا موثرات فيها فلا بعد في اجتماع الامارات ضربة اي دفعة واحدة حتى يكون المجموع
امارة وعلة فيكون العلة مركبة او متعددة بان يكون كل واحدة بعد واحدة فيكون العلة كل امارة واحدة
واحدة لا تركيب فيها قوله ومنها اختلف في تخصيص العلة وسماه بعضهم النقض وهو وجود العلة
ولا حكم قال ابو منصور وفخر الاسلام والاكثرون منا ومن الشافعية على المنع والتخلف لعدم العلة لا لمانع
مع وجودها والعراقيون وابو زيد والمعتزلة على الجواز والتخلف لمانع على انه تخصيص للعلة لا النقض

لا النقض وقيل بني الخلاف على القول بعروض العموم للمعاني والحق ان ذلك بناء على ان التخصيص هنا ابطال للعلية
ولا نقض وان كانت عامة والمجوز ليس بابطال بل تخصيص كالعموم اللفظي وقيل بالجواز في العلة المنصوصة لا
المستنبطة وقيل بالعكس واختار بعضهم في المستنبطة عدم الجواز لا لمانع او عدم شرط وفي المنصوصة بالتخصيص
اذا ثبتت العلية بظاهر عام لنا الوجه لزوم التناقض لان كون الوصف علة شرعية يقتضي اللزوم مطلقا
لكونها تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها لاستحالة انفكاك الحكم عن العلة التامة وايضا التخلف لا يمكن
الا لمانع او انتفاء شرط فبعضها اذا جزء العلة التي يترتب الحكم عليها والا امتنع الترتيب فالعلة هي المجموع
فالتخلف اذا انتقض لجزئها فلا يكون نقضا لها فان قيل النزاع لفظي لانا ان اردنا بالعلة التامة الاولى فنحن
نمنع التخلف عنها وان اريد بها الباعثة على الحكم فالمانع او انتفاء الشرط شرط في اثبات الحكم الاخر وان ليس
الكلام في نفس العلة فلا اعتبار لها عندنا الا ان يترتب الحكم عليها وحينئذ تكون التامة وايضا فالاعتبار
بالعلل العقلية والجامع كونها علة مع دلالة الدليل على وجوب تعلق الحكم بها قالوا كما جاز عدم ارادة المخصوص
من النص العام مع التناول بدليله جاز خروج بعض الصور عن عموم العلة مع وجودها لمانع والجامع ان
كلاهما امارتان على الحكم وهذا ليس بنقض قلنا دفع التعارض في التخصيص عند امكانه في النص واجب لوجوب
العصمة والا لنسخ بخلاف العلة والا لزم عصمة المجتهد فالتخلف ناقض للعلية لا تخصيص قالوا ان التخلف
لفسادها او لمانع فاذا ادى الى المانع بعين الثاني قلنا المانع ان كان نصا فقد ابطل العلة لعدم اعتبارها
وكذا الاجماع والضرورة لانهما من حكمه وكذلك في الاستحسان لما ما سلك فلا ثاني ٥ ومن شروط العلة عدم
التخصيص اختلف في جواز تخصيص العلة وهو وجود الوصف المدعى علة في بعض الصور مع تخلف الحكم عنه
وسمى بعض الاصوليين تخصيص العلة نقضا فابو منصور وفخر الاسلام والاكثرون من اصحاب ابي حنيفة
كمشايخ ما وراء النهر بما وجدنا والكرامية والشافعي على المنع اي على انه لا يجوز تخصيص العلة وهو وجودها
ولا حكم وتخلف الحكم عن وجود الوصف الا ان الوصف ليس علة لا لمانع مع وجود العلة والعراقيون من اصحاب
ابي حنيفة وابو زيد والمعتزلة على جواز تخصيص العلة وتخلف الحكم عن وجود الوصف لمانع على ان تخلف
الحكم عن وجود الوصف في بعض الصور تخصيص للعلة لا النقض وابطالها وقيل بني الخلاف على القول
بعروض العموم للمعاني فمن قال بعروض العموم للمعاني جوز تخصيص العلة من غير ابطال كما جوز تخصيص
العام من غير ابطال ومن لم يجوز عروض العموم للمعاني لم يجوز تخصيص العلة لان التخصيص بعد العموم
ولا عموم فيه فلا تخصيص فيه والعلة لا عموم فيها لان العلة من المعاني والغرض انه لا عموم في المعاني
فلا تخصيص في العلة قال المصنف والحق ان ذلك بناء على ان التخصيص هنا ابطال للعلية فان قيل
ان التخصيص هنا ابطال للعلية فلا يصح تخصيص العلة وان كانت العلة عامة والمجوز
لتخصيص العلة قال تخلف الحكم عن وجود الوصف ليس بابطال للعلية بل تخصيص للعلة كالعموم اللفظي

وقيل يجوز التخصيص في العلة المنصوصة لا العلة المستنبطة وقيل بالعكس اي يجوز التخصيص في العلة المستنبطة
لا العلة المنصوصة واختار بعض الاصوليين في العلة المستنبطة عدم جواز التخصيص لا لمانع او عدم شرط
وفي العلة المنصوصة فان التخصيص اذا ثبت العلية بظاهر عام واحتج المصنف على انه لا يجوز تخصيص
العلة بانه لو جاز تخصيص العلة لزم التناقض لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون
العلة الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها لاستحالة تخلف الحكم عن العلة التامة فيلزم
وجود الحكم عند عدمه فيلزم التناقض واللازم باطل بضرورة العقل وايضا تخلف الحكم مع وجود الوصف
لا يمكن الا لوجود مانع او انتفاء شرط لان تخلف الحكم بدون وجود مانع او انتفاء شرط مشعر بانتفاء العلة
فيقتضي وجود المانع وانتفاء الشرط وهو انتفاء المانع ووجود الشرط اذا جزء العلة التي يترتب الحكم
عليها الا بعضها اذا لم يتحقق تمام الحكم على الوصف فالعلة هي المجموع اي مجموع الوصف مع بعضها فالتخلف
اي تخلف الحكم مع وجود الوصف بعض جزء العلة الا ان الوصف الذي تخلف الحكم مع وجوده جزء العلة لان العلة
هي مجموع الاوصاف في بعضها فلا يكون نقضا للعلة لان الحكم لم يتخلف مع وجود المجموع فلم يتخصص العلة
فان قيل النزاع في جواز تخلف الحكم عن العلة راجع لفظي لانه ان اريد بالعلة التي مع الكلام فيه فجواز
تخلف الحكم عنها العلة التامة فيجب منع التخلف عنها ايضا لاستحالة تخلف الحكم عن العلة التامة فان اريد بالعلة
الاولى الباعثة على الحكم فالمانع او انتفاء الشرط شرط في اثبات الحكم بالباعثة لا جزء ان لها ويصح تخلف
الحكم مع وجود الباعثة ولا قدح في عليتها اجاب المصنف بان الكلام في نفس العلة فلا اعتبار للعلة عند
الا ترتب الحكم عليها فالذي لم يترتب الحكم عليه لا يكون علة وحينئذ لا يكون العلة الا التامة يترتب عليها الحكم
وايضا لا يصح العلة الشرعية مع تخلف الحكم عن وجودها قياسا على العلل العقلية والجامع كونهما علة مع
دلالة الدليل على وجوب تعلق الحكم بهما اي بالعلة الشرعية والعقلية القائلون بجواز تخصيص العلة قالوا كما
جاز عدم ارادة المخصوص من النص العام مع تناول النص العام المخصوص بدلالة جاز خروج بعض الصور عن
عموم العلة مع وجودها بالمانع والجامع كون كل من النص العام والعلة امارة على الحكم وهذا النص بعض
للعلة وابطال لها كما ان ارادة المخصوص من النص العام ليس بابطال للنص العام اجاب المصنف بالفرق
بين تخصيص النص العام وتخصيص العلة بان دفع التعارض بين النص العام المقتضي لارادة العموم الشامل
للمخصوص وغيره وبين المخصص المقتضي لعدم ارادة العموم بتخصيص النص العام عند امكان التخصيص في النص العام
وذلك بان يكون المخصص مقارنا واجب لوجوب عصمة النص قوله والا فالنسخ يحمل وجعل احدهما ان يراد
قسيما لدفع التعارض على معنى انه لم يدفع التعارض بالتخصيص يلزم النسخ والتخصيص اولى من النسخ
والحاصل ان النص لعصمته يقتضي دفع التعارض بين النص العام والنص الخاص ودفع التعارض اما بالتخصيص
واما بالنسخ والاولى اولى بانهما ان يراد قسيما لقوله عند امكانه على معنى انه ان لم يمكن تخصيص العام

بعض النسخ والحاصل ان دفع التعارض واجب عن النص اما بالتخصيص عند امكانه واما بالنسخ عند عدم امكان
التخصيص وكلا الوجهين منتفيين وهذا بخلاف العلة فان دفع التعارض عنها غير واجب لانه لو كان
دفع التعارض واجبا عن العلة يلزم عصمة المجتهد وذلك لان صحة العلة اجتهادية انما ثبت بعد ما ترجح سلامته
عن المناقضة وفساده وخطاؤه بانتقاضه واذا جاز تخصيص العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد على علته نقض
ان يخصص علته بدليل ويتخلص عن النقض فيسلم اجتهاده عن الخطاء فيلزم عصمة المجتهد عن الخطاء وعصمة
المجتهد عن الخطاء غير لازم فتخلف الحكم عن وجود الوصف بانه نقض للعلة لا تخصيص لها القائلون بجواز تخصيص
العلة قالوا ان تخلف الحكم مع وجود الوصف المدعى عليته اما لفساد العلة او لوجود المانع للحكم فاذا ادعى
المعلل ان ذلك الموضع صار مخصوصا من العلة لمانع فقد ادعى امرا محتملا فيكون مطالبا بالحجة فاذا ابدى
المانع تعين بيان المعلل لانه بيان احد المحتملين اجاب المصنف بان المانع عن ثبوت الحكم ان كان نصا فقد ابطل
العلة لعدم اعتبار العلة مع وجود النص المخالف وكذا اذا كان المانع اجماعا او ضرورة فقد ابطل العلة لان
الاجماع والضرورة يبطلان العلة فلم يبق للعلة اعتبار وكذلك الاستحسان لانه دليل الاستحسان سواء
كان نصا او اجماعا او ضرورة او قياسا اقوى من الاول فوجب عدم القياس المعارض له كما سيأتي فلا يكون
ابداء المانع بيان المعلل بل يكون مبطلا للعلة قوله المجوز في المنصوصة لو بطل به لبطل النص العام
المخصوص فيما وراءه اذ النص على العلة كالنص على الحكم واجيب بالمنع فان المانع ان كان نصا فرافع
ولو سلم فان قارن فالمجموع هو العلة فلا تخلف وان تاخر عن العام نسخ وكان مبطلا قوله المجوز تخلف الحكم
في العلة المنصوصة دون العلة المستنبطة احتج بانه لو بطلت العلة المنصوصة بالتخلف فيما وراء
صورة التخلف لبطل النص العام المخصوص فيما وراء المخصوص فان النص على العلة كالنص على العام واللازم
باطل والجواب اولا بمنع الملازمة فان العلة المنصوصة يجوز ان يكون قاصرة فلا يلزم من بطلانها
بالتخلف بطلان العام المخصوص وبان تخلف الحكم ان لم يكن لمانع مع وجود العلة او المانع فان لم يكن لمانع فهو
باطل لان تخلف الحكم بدون المانع دليل الفساد والمناقضة وان كان لمانع فرافع للعلة المنصوصة لانه
يجوز ان يكون المنصوصة قاصرة ولو سلم ان العلة المنصوصة غير قاصرة فالمانع عن ثبوت الحكم
لا يخلو اما ان يكون مقارنا للعام او متاخرا عنه فان كان مقارنا للعام فالمجموع من المنصوصة وانتفاء
المانع هو العلة فلا تخلف للحكم عن المجموع فلا يلزم تخلف الحكم عن العلة وان تاخر المانع عن العام فهو
نسخ لا تخصيص فكان التخلف مبطلا قوله المجوز في المستنبطة وحدها ان النص العام الدال على العلية
لا يحتمل التخصيص لانه نص على التعميم ولا يحتمله العلة فالتخصيص مبطل بخلاف المستنبطة فان التعميم
ليس بقطعي فجاز التخصيص بالمانع واجيب بانه قوله المجوز تخصيص العلة في المستنبطة دون
المنصوصة احتج بان المنصوصة دليلها نص عام والنص العام الدال على العلية لا يحتمل التخصيص

للعلة
على التعميم اي على ثبوت علية الوصف في جميع موارده فلا يحتمل العلة التخصيص وكان التخصيص مبطلا
بخلاف المستنبطة فان تعميم ثبوت علية الوصف في جميع موارده ليس بقطعي فجاز التخصيص بالمانع واجيب
بما مر من جواب القائلين بجواز تخصيص العلة قوله وجه المختار ان التخلف في المستنبطة محال الا
لمانع او انتفاء شرط والا لما ثبت التخلف وفي المنصوصة يجب التخصيص لان عمومها يكون بنص ظاهر
عام اما الظهور فلانه لو كان قاطعا لم يتخلف واما العموم فلانه لو كان خاصا بمحله لم يتخلف فوجب الجمع بين
الدليلين بالتخصيص لان النص على العلة كالنص على الحكم قلنا التخلف لعدم العلة وقد مر جواب الثاني ه
وجه المختار عند بعض الاصوليين وهو ان العلة ان كانت مستنبطة لا يجوز تخلف الحكم عنها الا لمانع او
عدم شرط وان كانت منصوصة بنص ظاهر جاز تخلف الحكم عنها بثبوت العلة بنص ظاهر عام ان العلة اذا
كانت مستنبطة فالتخلف فيها محال الا لمانع او انتفاء شرط والا اي وان لم يكن مانع او انتفاء شرط لما ثبت
التخلف لان العلة المستنبطة انما ثبت عليتها عند تخلف الحكم الا بان احدهما اعني وجود المانع او انتفاء الشرط
لان انتفاء الحكم اذا لم يكن لوجود المانع او انتفاء الشرط تعين ان يكون لعدم العلة اذ يمتنع تخلف الحكم
عن العلة عند وجود الشرط وعدم المانع فثبت انه اذا لم يكن مانع او انتفاء شرط لما ثبت التخلف وفي المنصوصة
يجب تخصيص ذلك العام بالنافي للحكم في صورة التخلف لان عموم العلة يكون بنص ظاهر عام اما الظهور
فلانه لو كان قاطعا لم يتخلف الحكم عنها واما العموم فلانه لو كان النص الظاهر خاصا بمحله لم يتخلف والعام
الظاهر دل على العلة والنص دل على عدم العلة فيعمل بالظاهر العام في غير صور التخلف وبالنص
في صور التخلف ليكون جمعا بين الدليلين بالتخصيص لان النص على العلة كالنص على الحكم اجاب
بان التخلف في المستنبطة لعدم العلة لا للمانع او انتفاء الشرط وقد مر جواب المنصوصة قوله
تشبه موضع التخلف بعلل المانع عند المخصص وبعدم العلة عندنا فاذا اكل صائم صب الماء في فيه
فان ركن الصوم فات واورد الناسي فاجاب خصمنا بمانع وهو الاثر قلنا عدمت العلة فيه فان فعل الناسي
مضاف الى صاحب الحق فكان عفوا وهذا فساد من قبل غيره واذا اتلف الغصب سبب لملك البدل كان
سببا لملك المبدل فاورد المدبر فالمخصص قال المانع وهو عدم احتمال نقل الملك فيه قلنا لم يوجد
العلة لان ضمان المدبر بدل عن اليد الفائتة لا العين ه تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود الوصف
المدعى علة يعلل بالمانع عند المخصص اي عند القائل بجواز تخصيص العلة ويعلل عدم الحكم في
صور تخلف الحكم عن الوصف بعدم العلة عند اصحاب ابي حنيفة شارح لذلك اذا اكل صائم صب الماء في
حلقه بطريق الاكراه والصائم ذاكر لصومه بطل صومه لان ركن الصوم وهو الامساك فات بوصول
الماء الى جوفه وهذا تعليل بوصف مؤثر فاورد الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن فمن
جوز تخصيص العلة اجاب بانه خص الوصف المؤثر بمانع اي امتنع حكم هذا التعليل في صورة النسيان لمانع

وهو الاثر مع قيام العلة واصحاب ابي حنيفة قالوا عدمت علة بطلان الصوم في النسيان بسبب زيادة التحقيق
فيها وهي ان فعل الناسي مضاف الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق بقوله انما اطعمك الله وسقاك فصار
فعل الناسي بهذه الاضافة ساقط الاعتبار واذا لم يبق فعله معتبرا كان عفوا فكان ركن الصوم باقيا حكما
فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا للمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له
وهذا اي صب الماء في حلقه بطريق الاكراه فساد من قبل صاحب الحق بل من قبل غيره واذا اتلف الغصب
انه سبب ملك بدل المال المغصوب وهو ضمان القيمة وجب ان يكون سبب الملك المبدل وهو المغصوب تحقيقا
للتساوي واحترازا عن اجتماع البدل والمبدل في ملك واحد فاورد المدبر فان غصب المدبر يوجب تقرر الملك
في قيمة المغصوب ومع ذلك لا يوجب الملك للغاصب فيه فالمجوز تخصيص العلة انما امتنع ملك الغاصب
في المدبر مع وجود العلة لانه قام المانع من ثبوت ملك الغاصب فيه وهو عدم احتمال نقل الملك في المدبر وهو تخصيص
العلة واصحاب ابي حنيفة قالوا ان الحكم الذي هو ثبوت ملك الغاصب في المدبر عدم لانه لم يوجد العلة لان الغاصب
وصف العلة وهو كون الغصب سبب ملك بدل اليد لا سبب ملك بدل العين وذلك لان علة تقرر ملك الغاصب
ضمان هو بدل عن العين وضمان المدبر ليس بدلا عن عينه لان شرط كون الضمان بدلا عن العين ان يكون العين
محتملة للتمليك ولم يوجد ذلك في المدبر قوله ثم القائل بالمانع قسمه الى ما يمنع انعقاد العلة كبيع
الحر وما يمنع تمامها كبيع الفضولي والى ما يمنع ابتداء الحكم كشرط الخيار وما يمنع تمامه كخيار الرؤية وما يمنع لزومه
كخيار العيب على مثال الرامي ينقطع وتره او تحول بينه وبين المرمى حائط او يصيبه لكن يمنع عنه الجرح
او يجرحه لكن يبرأ او يطول فيصير كالطبيعي ه القائل بالمانع اي المجوز تخصيص العلة بالمانع قسم المانع
الى خمسة اقسام اي موانع الحكم مع وجود العلة بالاستقراء [illegible] الموانع الخمسة [illegible]
البيع فانه علة للملك التام [illegible] اذا اضيف البيع الى حر يمنع ذلك انعقاد العلة اي البيع لعدم المحل
والمانع الذي يمنع تمام العلة كبيع الفضولي فانه مع كونه غير مملوك للبائع تام الانعقاد في حق المالك
ولم يمنع من اصل الانعقاد لان [illegible] والدليل على انعقاده لزومه باجازة المالك وغير المنعقد
لا يتصور ولا ينعقد بالاجازة والدليل على انه غير تام انه يبطل بموت المالك ولا يتوقف على اجازة
الوارث والمانع الذي يمنع الحكم كشرط الخيار فانه يمنع ابتداء الملك في حق البدل الذي من جانب
من له الخيار عن ملكه الى ملك صاحبه وان انعقد البيع في حقهما على التمام وانما امتنع الحكم بالخيار المعلق
الثبوت بسقوطه والمانع الذي يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه يمنع تمام الحكم دون اصل الحكم حتى
لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون رضى وقضاء لعدم
التمام والمانع الذي يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه يمنع لزوم الحكم اي يثبت الحكم معه تاما حتى كان له
التصرف في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون الرضا والقضاء ولكنه غير لازم حيث ثبت له ولاية الرد فثبت انه
مانع

لزوم الحكم وهذا على مثال الرامي الحاذق فان الرمي علة القتل فاذا انقطع وتره منع ذلك من انعقاد
الرمي علة بعد تمام قصد الرامي الى مباشرته حتى ان ما بين حكم الرمي لا يظهر مع هذا المانع من مضي السهم
او اصابته سببا بقوته فانقطاع الوتر مانع منع انعقاد الرمي علة وما منع تمام العلة انعقادا ان يحول بين
الرامي وبين المرمي حائط في مسافة مرور السهم فيعارض السهم ويمنعه من المرور فهذا مانع منع تمام العلة
لان الرمي انعقد علة لكن انما تصير علة الا اذا اصاب المرمي بامتداد السهم الى المرمي بقوته وهذا المانع منع
تمام الامتداد اليه فمنع تمام العلة والمانع الذي منع ابتداء الحكم ان يصيب السهم المرمي لكن منع درعه
قبلا الجرح فان السهم لما امتد الى المرمي واتصل به تمت العلة فكان من حكمه الجرح والمانع الذي هو الدرع
منع اصل الحكم والمانع الذي منع تمام الحكم ان يجرح المرمي لكن يبرا فالبرء مانع من تمام الحكم لان الجرح انما
يتم علة اذا سرى الى الموت فلما انقطع السراية منع تمام حكم العلة والمانع الذي منع لزوم الحكم ان يصير
ذلك المرض والجرح له كالطبعي للمرمي فيأمن المرمي المصاب من ذلك لحصول الغالب افضائه الى الهلاك
وان لم يبرا فيصير ذلك كالطبعي منع لزوم الحكم وهو ان يصير الجرح قتلا فان معنى لزومه ان يصير
قتلا قوله ومنها وجوب تعيين العلة وتمييزها وكون النص معللا بها للحال اختلف في ذلك فقيل ان الاصل
عدم التعليل الا بدليل اذ الموجب هو الصيغة وبالتعليل ينتقل حكمها الى معناه وهو كالمجاز من الحقيقة وقيل
بل هو معلل بكل وصف يمكن الا بدليل وقيل التعليل اصل لكن لا بد من مميز وهو الاشبه بمذهب الشافعي لنا ان
التعليل الاحب للنص انما فاد عاما يفتقر الى دليل وليس بكل وصف لانه تعليل بالمجهول فلا بد من مميز مثاله
قولنا في النقدين ان الحكم معلل والدليل انه ضمن التعيين بقوله يدا بيد وهو من باب الربوا فان تعيين
احد البدلين اوجب تحرزا عن الدين بالدين وتعيين الآخر طلبا للتسوية تحرزا عن شبهة الفضل وقد
وجدناه متعديا الى الطعام بمثله عند الشافعي حتى شرط التقابض وابطلنا جميعا حنطة بعينها بشعير
بغير عينه حالا وان كان موصوفا ووجب تعيين راس المال اجماعا فثبت انه معلول والوصف المميز غير
مانع ٥ ومن شروطه عليه حكم الاصل وجوب تعيين العلة وتمييزها وكون النص معللا بالعلة في الحال اي
كون النص مشتملا على علة جامعة بين الاصل والفرع وقد اختلف القائلون بالقياس في وجوب تعيين العلة
وكون النص معللا بالعلة للحال فقيل الاصل في النص عدم التعليل الا بدليل لان النص قبل التعليل يثبت الحكم
بصيغته على مقتضى اللغة فالموجب للحكم هو الصيغة وليس المعنى الشرعي مما دل عليه النص لغة ولهذا اختص
به الفقهاء دون اهل اللغة وبالتعليل ينتقل حكم النص من صيغته الى معناه اذ لو لم ينتقل لا يمكن التعدية الا ترى
ان حكم النص في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل والفضل ربوا حرمة فضل الحنطة على الحنطة في البيع وبالتعليل
يصير حكمه بيع المكيل بالمكيل من الجنس سواء كان حنطة او غيرها لان المعنى الشرعي من الصيغة كالمجاز من
الحقيقة فان معرفة صيغة النص يتوقف على السماع كمعرفة الحقيقة ومعرفة المعنى الشرعي من النص لا يتوقف

(حاشية) بطول المرض وذلك بان يصيب السهم المرمى فيمرض به ويصير صاحب فراش ثم

على السماع كمعرفة المجاز وكان في الاشتغال بالتعليل تغيير الحكم النص من الحقيقة الى المجاز واذا كان كذلك كان الاصل هو
العمل بصيغة النص دون معناه الشرعي ولا يجوز ترك هذا الاصل الا بدليل كما لا يجوز ترك الحقيقة الا بدليل وقيل
الاصل في النص التعليل والتعليل بكل وصف يمكن التعليل به ويصلح لاضافة الحكم اليه الا بدليل من نص او اجماع يمنع
التعليل ببعض الاوصاف فحينئذ يمتنع التعليل بالجميع وقيل التعليل اصل في النص لكن بوصف له دليل مميز عن
سائر الاوصاف في كونه متعلق الحكم لا بكل وصف اي لا حاجة في تعليل كل نص الى اقامة الدليل على ان هذا النص معلل
بل يكفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل لكن يحتاج فيه الى اقامة الدليل على ان هذا الوصف من بين سائر الاوصاف
هو الذي يتعلق الحكم به وهذا القول هو الاشبه بمذهب الشافعي وانما قال اشبه لانه لم ينقل عن الشافعي عليه نص اسند
هذا المذهب الى الشافعي ولاصحاب ابي حنيفة قول رابع وهو ان الاصل في النص التعليل لكن لا يجب للنص تعليل دائما
فادعى ان النص الذي يريد استخراج العلة منه للحال معلل يفتقر الى دليل لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص
التعليل يصلح للدفع لا للالزام وليس التعليل بكل وصف اتفق من غير تمييز وتعيين لانه تعليل بالمجهول والاولى
ان يقال وليس التعليل بكل وصف لان الدلائل الموجبة للقياس جعلت النص معللا لتمكن القياس اذ لا قياس الا بكون
النص معللا ولا يمكن بوصف من الجملة فلم يجب بتلك الدلائل ان يجعل كل وصف علة بل صار البعض من الجملة علة ولا
الزيادة على الواحد الا بدليل لما انتفى التعليل بالجميع وجب التعليل بواحد من الجملة وهو مجهول والتعليل بالمجهول
لتعدية الحكم باطل فلا بد من دليل مميز وصف من سائر الاوصاف للتعليل مثاله قول اصحاب ابي حنيفة في النقدين
الذهب والفضة ان حكم النص وهو حرمة الفضل في المنصوص معلل بعلة متعدية وهي الوزن مع الجنس والدليل على
ان هذا النص بعينه معلل ان هذا النص تضمن حكما هو التعيين بقوله يدا بيد اذ المراد منه التعيين فان اليد آلة
التعيين كالاشارة والاحضار وهو اي التعيين من باب الاحتراز عن الربوا فان تعيين احد البدلين واجب في كل بيع
تحرزا عن الدين بالدين الذي هو نسيئة بنسيئة وذلك من باب الربوا لقوله عليه السلام انما الربوا في النسيئة ووجوب تعيين
البدل الآخر في الصرف لطلب التسوية بين البدلين في العينية تحرزا عن شبهة الفضل الذي هو ربوا فثبت ان وجوب
التعيين للاحتراز عن الربوا كوجوب التعيين وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن هذا الاصل الى الفرع في بيع
الطعام بمثله عند الشافعي حتى شرط التقابض لتحصيل التعيين وابطلنا جميعا اي الشافعي واصحاب
ابي حنيفة جميعا حنطة بعينها بشعير بغير عينه حالا غير مقبوض في المجلس وان كان موصوفا لان ترك التعيين
في احد البدلين يعدم المساواة في اليد باليد كما لو باع ذهبا بعينه ولم يقبض احدهما في المجلس وانما قال حالا لانه لو كان
وجه الجواز اظهر يعني مع كونه حالا موصوفا لا يجوز لعدم التعيين ووجب تعيين راس مال السلم بالقبض في المجلس اجماعا
سواء كان من الاثمان او غيرها لان المسلم فيه ابدا يكون دينا وراس المال في الاغلب هو الدراهم والدنانير وانها لا تتعين
الا بالقبض فشرط القبض الذي يحصل به التعيين واذا ثبت التعدية في التعيين ثبت ان النص معلول وان الوصف المميز
غير مانع من التعدي قوله ومنها انه يجوز ان يكون وصفا لازما كالثمنية فجعلناها علة للزكوة في الحلي

وكالطعم في الربا عندنا فيمن عارضا واسماكدم عرق الحجر وفي النقار عارض وعللنا بالكيل وهو غير لازم ٥
ومن مباحث علة حكم الأصل أنه يجوز أن يكون علة حكم الأصل وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية جعلها أصحاب
الشافعي علة للزكوة في الحلي فيهما الزكوة سواء صيغت صياغة تحل أو تحرم كما في غير المصوغ من الذهب والفضة
لأنها أي الثمنية في غير المصوغ توصف به من أصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا فإن الذهب والفضة
خلقا جوهري الأثمان للتجارة فيها هذا الوصف وكالطعم في الربا عندنا فمعنى أن الطعم وصف لازم للمطعوم ويجوز أن
يكون علة حكم الأصل وصفا عارضا ويجوز أن يكون اسما قال النبي صلى الله عليه وسلم قال للمستحاضة توضئي وصلي وإنما هو
دم عرق انفجر فعلل الانتقاض طهارتها بأنه دم عرق انفجر وفي الانفجار وصف عارض لأن الدم موجود في العرق وليس
بمنفجر فالتعليل بالاسم يدل على اعتبار صفة النجاسة وبالانفجار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق في انتقاض
بهذين الوصفين والمعنى أن يظن أنه لا بد من اجتماع الوصفين العارض والاسم لصحة التعليل بالوصف العارض
فإن التعليل بكل منهما على الانفراد صحيح وعلل أصحابنا في حسبه نص الربا بوصف الكيل وهو عارض غير لازم فإنه
وصف يختلف باختلاف عادات الناس في الأوقات والأماكن **قوله** ومنها أنه يجب أن يكون معنى معقولا صالحا
للعلية معدلا والمعنى بالصلاحية ملائمة للمعاني المنقولة عن السلف وبالتعديل أن يكون له أثر في الشرع وقيل يكفي
الإخالة ثم العرض على الأصول وقيل الثاني لنا أن الوصف إنما يعلم كونه حجة بأثره لأنه غير محسوس ولا اعتبار بالإخالة
لأنه ظن وقد يعارض بالمثل ولأن العرض لا يتركبه يترتب على الشهادة فمثال الأثر التعليل بالطوف في أنها ليست بنجسة
أنها من الطوافين والأثر الضرورة التي هي سبب التخفيف ومثال أمر المستحاضة بالوضوء لكل صلاة بأنه دم عرق
انفجر فللدم أثر في النجاسة التي هي سبب الطهارة وللانفجار أثر في التخفيف لأنه مرض لازم ومثل قوله لعمر وقد سأله عن
القبلة في الصوم أرأيت لو تمضمضت ثم مججته تعليل مؤثر فإن الفطر نقض الصوم الذي هو كف عن اقتضاء
الشهوتين ولم يتحقق شيء منها كما في المضمضة وقوله عليه السلام لعبادة حين قال ما أرى النار تحل أبشار الناس يكون
حرام تصبر ضالا فهو كل فعلل بالعسر الطبعي كقول الحسنة في أسر أسيرا فقربت اصبع الاتصال لسوبكه سابا
لأنه أعتقه برضاه وللرضا أثر في سقوط العدوان كقول محمد في أم الصبي سلطة على استهلاكه وكقول أبي حنيفة في
الزنا أمر رجمت عليه والنكاح حمد عليه فلا يوجب حرمة المصاهرة وعلى هذا فرعنا فعللنا مسح الرأس بأنه ثلثه
كالخف أن للمسح أثرا في التخفيف وقولهم ذكر فيه كالغسل غير مؤثر في إبطال التخفيف وعللنا في الإنكاح بالصغر
والبلوغ اللذين هما مؤثران في العجز والقدرة بخلاف البكارة والثيوبة ٥ ومن شرط علة حكم الأصل أنه يجب أن يكون
العلة معنى معقولا صالحا للعلية معدلا والمعنى بصلاحية الوصف ملائمته للمعاني المنقولة عن السلف عن أنفسهم
ومناسبته للحكم بأن يصح إضافة الحكم إليه ولا يكون نابيا عن الحكم كإضافة ثبوت الفرقة في إسلام أحد الزوجين
إلى إباء الآخر عن الإسلام لأنه مناسبه لا إلى وصف الإسلام لأنه نابٍ عنه لأن الإسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها
فإن السلف كانوا يعللون بأوصاف ملائمة للأحكام غير نابية عنها فكان موافقتها تصلح أن يكون علة وما لا فلا

والمعنى بالتعديل أن يكون له أثر في الشرع وقيل يكفي في التعديل الإخالة أي كونه موقعا في القلب خيال القبول والصحة
بمنزلة شهادة العدل في الإخالة من أخالت السماء إذا كانت ترجى المطر لأن المناسبة إنما ترجى للعلية لا لاعتبارها
ثم العرض على الأصول احتياطا أي بعد ثبوت الإخالة يعرض الوصف على الأصول لظهور الاحتياط لأن ظهور الوجوب
ليعرف سلامته عن المناقضة والمعارضة والعرض على الأصول أن يقابل بقوانين الشرع فإن طابقها وسلم عن
البطلان بعد شهادة الأصول بصحته وصار حجة وقيل يكفي في التعديل الثاني أي العرض على الأصول فإن لم يرده
أصل مناقضا ولا معارضا صار معدلا واحتج المصنف على أن تعديل الوصف يثبت بالتأثير بأن حاجتنا إلى إثبات
كون الوصف الذي اكتسب حجة والوصف إنما يعلم كونه حجة بأثره الذي ظهر في موضع من المواضع لأنه غير محسوس
ولا اعتبار بالخيال فإنه باطل لأن الخيال ظن والظن لا يغني من الحق شيئا وقد تعارض الخيال بالمثل فإنه إذا قال المعلل
وقع في قلبي خيال أن هذا حق يمكن الخصم المعارضة بالمثل بأن يقول وقع في قلبي خيال أنه فاسد أو وقع في قلبي
خيال أن قلبي صحيح فيصير به معارضا بالمثل وهذه معارضة لازمة لأنها لا تندفع بوجه والحجة إذا لم تنفك عن
المعارضة لم يكن حجة لأن حجج الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة لأنها من أمارات العجز
والجهل والسفه والشرع منزه عنها ولا اعتبار بالعرض على الأصول أيضا لأن العرض على الأصول إنما
يترتب على الشهادة والأصول شهود وغايته أن يكون الأصول موافقة للوصف فيحصل بالعرض كثرة التطابق
ويكثر التطابق لا يظهر تزكية الوصف ومثال الأثر تعليل طهارة الهرة بالطواف في قوله إنها ليست بنجسة إنها من
الطوافين فإنها لما لم يكن نجسة كانت طاهرة بما ظهر أثره وهو الضرورة فإن الهرة لما كانت من الطوافات علينا لا يمكن
الاحتراز عن سؤرها إلا بحرج عظيم والله تعالى ما جعل في الدين من حرج فسقط اعتبار النجاسة دفعا للضرورة والحرج
وهذا وصف ظهر أثره شرعا فإن النجاسة يسقط حكمها لمكان العجز والضرورة فالأثر الضرورة التي هي سبب التخفيف
ومثل أمره للمستحاضة بالوضوء لكل صلاة فإنه عليه السلام علل حكم الوضوء لكل صلاة بأنه دم عرق انفجر وهو تعليل
معنى مؤثر فإن للدم أثرا في النجاسة التي هي سبب الطهارة وللانفجار أثر في التخفيف لأنه مرض لازم وذلك التخفيف قيام
الطهارة مع وجود الانفجار في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة ومثل قوله عليه السلام لعمر وقد سأله عن قبلة
الصائم في الصوم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك تعليل بمعنى مؤثر فإن الفطر نقض الصوم والصوم
كف النفس عن اقتضاء شهوة البطن والفرج وليس في القبلة قضاء شيء من شهوة البطن والفرج والصوم لعلم الإيلاج
فرج في فرج ولا معنى لعدم الإنزال كالمضمضة فإنه ليس فيها قضاء شهوة البطن لعدم وصول شيء
إلى الباطن والمعنى لعدم حصول صلاح البدن بل كل من القبلة والمضمضة مقدمة لقضاء شهوة وكما أن المضمضة
لا تفسد الصوم لعدم معنى الفطر فيها كذلك القبلة فهذا أن تعليل النبي بأوصاف مؤثرة ثم شرع في بيان
تعليل الصحابة بها وهو مثل قول عمر رضي الله عنه لعبادة بن الصامت حين قال الجل من النصارى إنا نصنع شرابا
في صومنا فقال عمر ائتني بشيء منه فأتاه بشيء منه فقال عمر ما أشبه هذا بطلاء الإبل كيف تصنعونه قال نطبخ

العصير حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فصبّ عمر رضي الله عنه فيه ماء وشرب منه ثم ناوله عبادة بن الصامت وهو غير
فقال عبادة ما أرى النار تحل شيئا فقال له عمر أليس يكون خمرا ثم يصير خلا فنأكله فعلم عمر يعني يؤثر وهو التغير
الطبيعي هو الطبخ فإنه يغير طبعه وكقول الشافعي في شيء إذا أعتق عبدا هو بين اثنين أحدهما عتق نصيب الغريب
من العبد ويسعى العبد لشريكه في نصيبه ولا يضمن الغريب لشريكه شيئا لأنه أعتقه برضا الشريك إذا انضم له
شيئا لأن الرضا أثر في سقوط ضمان العدوان وكقول محمد في مسألة إيداع الصبي إن المودع سلط الصبي على استهلاك
الشيء المودع فإن التسليط شيء له أثر في الاستهلاك يعني يؤثر علة محمد سقوط الضمان على الصبي فإنه لما مكنه من المال سلطه
على إتلافه حسا والتسليط يخرج فعل المسلَّط من كونه جناية في حق المسلِّط بل يكون رضا بالاستهلاك والرضا
بالاستهلاك يسقط الضمان عن المسلط وكقول الشافعي في أن الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة الزنا أمر رجم
عليه أي هو أمر يفضي إلى أشد العقوبات وأقبحها وهو الرجم والنكاح أمر حُمِد عليه لما ورد من الفضائل فيه
وهذا أشد الأثر في الفرق بوصف مؤثر فإن ثبوت حرمة المصاهرة بطريق النعمة والكرامة فيجوز أن يكون سببها
ما يحمد المرء عليه ولا يجوز أن يكون سببها ما يعاقب المرء عليه وهو الزنا الموجب للرجم وعلى هذا الأصل وهو أن
اعتبار الملائمة والتأثير واجب إجماعا للسلف فرّع أصحاب أبي حنيفة فقالوا في أن مسح الرأس لا يسن التكرار
أنه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فهو مؤثر لأن معنى المسح مؤثر في التخفيف فإن المسح أيسر من الغسل وتأدّى الفرض
دليل التخفيف وقول المخالف إن المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل غير مؤثر في إبطال التخفيف
لأن مسح الخف ركن في الوضوء ولا يسن تثليثه وكذا المسح في التيمم فعرفنا أنه لا أثر للركنية في إبطال التخفيف وإثبات
التثليث وعلّل أصحاب أبي حنيفة في أن الأب يملك إنكاح الثيب الصغيرة لأنه الإنكاح بالصغر ولا إنكاح بالبلوغ اللذين هما
مؤثران في العجز والقدرة فالصغر مؤثر في العجز والبلوغ مؤثر في القدرة فإن ولاية الإنكاح ما شرعت إلا على جهة النظر
للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته إلى مقاصده كالنفقة تجب على الولي نفقة
للعاجز عنها والمؤثر في ذلك الصغر والبلوغ بخلاف البكارة والثيابة بدليل ثبوت الولاية وانتفائها في المال بالصغر
والبلوغ قوله وأما شروط الفرع فمنها أن يكون خاليا عن المعارض الراجح على القول بتخصيص العلل
ومنها أن يكون العلة فيه مشاركة لعلة الأصل ش لما فرغ من بيان شروط علة الأصل شرع في شروط الفرع
أن يكون الفرع خاليا عن المعارض الراجح المقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس على القول بجواز تخصيص
العلة ليكون القياس مفيدا ومن شروط الفرع أن تكون العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعلة الأصل في الوصف
الذي هو مقصود في العلة سواء كان ذلك الوصف المقصود عين العلة كالشدة المطربة في تحريم الخمر فإن النبيذ
مشارك للخمر في الشدة المطربة التي هي عين علة التحريم أو جنس العلة كالجناية في قياس قصاص الأطراف
على قصاص النفس فإن علة قصاص الأطراف مشاركة لعلة قصاص النفس في الجناية التي هي المقصودة وخصوصها
جنس علة قصاص النفس وإنما اشترط ذلك لأن علة الفرع إذا لم تكن مشاركة لعلة الأصل في صفة عمومها لا

لم يكن علة الأصل في الفرع فلا يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع قوله ومنها أن يكون حكم النص متعدّى
إليه من دون تغيير لأن التعليل للتعدية لا للتغيير مثل السلم الحالّ باطل لأن الشرط في المبيع أن يكون
موجودا مملوكا مقدور التسليم والشرع رخّص في السلم بوصف الأجل فكان النص ناقلا الشرط إلى ما خلفه
وهو الأجل فالتعليل لإبطاله باطل ومثل اعتبار الخاطئ والمكره بالناسي بجامع عدم القصد وهو مغير فليس
الصوم في الناسي لعدم القصد فإنه لو تناول لعدم الشعور برمضان لم يصح صومه وليس بقاصد لكنه لم
يجعل فطرا بالنص غير معقول على هذا أسقط فعله لأنه جبلي بسبب صاحب الشرع فلم يصح اعتبار الخاطئ به
وهو مغير ش ومن شروط الفرع أن يكون حكم النص بعينه متعديا إلى الفرع من غير تغيير في الفرع بزيادة
وصف أو سقوط قيد لأن التعليل للتعدية لا للتغيير مثل أن السلم الحالّ باطل فإن التعليل لتعديه حكم النص
إليه لما أوجب تغييرا في الفرع لزم القول ببطلانه لفوات شرطه وهو عدم التغيير بيانه أن الشافعي جوّز السلم
الحالّ في الموجود دون المعدوم متمسكا بأن النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم من غير
اشتراط أجل فكان اشتراطه زيادة عليه فيكون مردودا مستدلا بأن السلم المؤجل لما جاز مع أن الأصل فيه خلاف
ما يقتضيه العقد فإن مقتضاه ثبوت الملك ووجوب التسليم في الحال والأصل لغة جاز السلم الحال بطريق
الأولى لأن اشتراط البدل حالا لا يغير موجب العقد قال أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله السلم الحال باطل لأن الشرط
في البيع أن يكون موجودا مملوكا مقدور التسليم والمعقود عليه في السلم ليس بموجود قبل العقد فضلا عن
أن يكون مملوكا أو مقدور التسليم فكان الحكم الأصلي في السلم عدم الجواز ورخص الشرع في السلم أن يكون المعقود
عليه معدوما عند العقد للحاجة ولكن بوصف الأجل ليحصل القدرة على التسليم عند وجوب التسليم وذلك بأن
يكون مؤجلا فإن الأجل لما كان سببا للقدرة أقيم مقامها في تصحيح العقد كما أقيمت العين مقام المنفعة في صحة
إضافة العقد إليها فصار الأجل شرطا لا لعينه بل خلفا عن القدرة التي هي الشرط الأصلي في البيع فتبين أن
هذا رخصة نقل الشرط الأصلي إلى ما يصلح خلفا عنه وهو الأجل لأنه يصلح وسيلة إليه فإن تيسر الأداء
بعد مدة بالتكسب أي بإدراك غلاته ظاهر فكان النص ناقلا للشرط الأصلي الذي هو القدرة إلى الاعتبارية فالتعليل لإبطاله
باطل فإنه متى سقط الأجل الذي هو القدرة الاعتبارية لم يكن هذا تعدية حكم النص بل يكون إبطالا له وإثباتا
لحكم آخر في الفرع لم يتناوله النص ومثل قياس الخاطئ والمكره على الناسي بجامع عدم القصد فإنه تعليل بما غيّر فيه
حكم النص بيان ذلك أنه إذا تمضمض الصائم ذاكرا للصوم غير مبالغ فيه فسبق الماء حلقه أو صبّ الماء في حلقه
مكرها فالشافعي لم يفطر لعدم القصد قياسا على الناسي فإنه لما لم يقصد الناسي الفطر لتعذر القصد إلى الشيء مع عدم
العلم به لم يجعل فعله فطرا فكذا لا يكون فعل الخاطئ فطرا مع أنه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان أولى كذا المكره
على الفطر لأن الإكراه إذا كان يعترض ينقل فعل المكره إلى الحامل عليه وإذا انتقل إليه لم يبق له فعل كالأكل
لما كان ناسيا لما أضيف إلى صاحب الحق لم يبق له أكل فعلى هذا التعليل باطل وليس بقاء الصوم في الناسي مع

الاكل ناسيا لعدم القصد الى تفويته فان الركن يفوت بعدم الاداء وبعد ما فات ليس لعدم القصد الى
تفويته اثر في وجوده لان العدم ليس بشيء ولا يصلح مؤثرا في الوجود فانه ان لم ينو الصوم اصلا العدم
في رمضان ولم ياكل شيئا لم يصح صومه وليس بقاصد تفويت الصوم فاذا لم يكن لعدم القصد اثر في ايجاد الصوم
مع عدم ما ينافي الصوم من الاكل لم يكن له اثر في وجود الصوم مع وجود ما ينافيه فتبين ان بقاء صوم الناسي
ليس لعدم القصد لكن فعل الناسي لم يجعل فطرا بالنص وهو قوله عليه الصلوة والسلام تم على صومك فبقي
معلولا بما في الخاطئ والمكره فالناسي غير صحيح الا انه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ والمكره في العذر
وعدم القصد فان الناسي سقط فعله لان النسيان امر جبلي لا صنع للانسان فيه ولا يمكنه الاحتراز
عنه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام الله اطعمك
وسقاك فلم يصح قياس الخاطئ والمكره عليه للفرق بينهما فان الخاطئ والمكره يمكنهما الاحتراز عن الخطأ
بالتثبت والاحتياط في المقدمات وعن الاكراه بالالتجاء الى الامام العادل مع انهما ليسا من جهة صاحب
الحق فتعدية الحكم من الناسي الى الخاطئ والمكره تغيير لان النص لما اوجب الحكم في المنصوص بمعنى في ناسيه
في الفرع بمعنى اخر لا يصلح علة لذلك الحكم يكون تغييرا له في الفرع لا تعدية قوله ومنها ان
يكون نظيرا للاصل فان خالفه لم يصح كما تعدى حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط النية وليس بنظير فان
التيمم تلويث وهذا غسل وتطهير وان تعدى عند تتميم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظير في
استحقاق الكرامة فلما لم تعد به بل بواسطة الولد المستحق لها اثبات الجزئية به ثم تعدى
ذلك الى سببه وهو الوطء وليس اصلا وانما عمل بسبب الاصل ونظيره الغصب فانه يثبت لوجوب ضمان
الغصب لا اصلا بنفسه فيثبت بشرط الاصل لا بشرط نفسه ٥ ومن شروط الفرع ان يكون
الفرع نظير الاصل في الوصف الذي يتعلق الحكم به اي جميع الاوصاف فانها لا توجد الا في المنصوص
عليه فان خالف الفرع الاصل في الوصف الذي يتعلق الحكم به لم يصح التعدي لان من شرط التعدي
المماثلة بين المحلين كما تعدى حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط النية فان الفرع الذي هو الوضوء ليس
نظير الاصل الذي هو التيمم في افتقاره الى النية وكونه طهارة فان التيمم تلويث في ذاته والتلويث لا يكون
تطهيرا حقيقة لكنه صار مطهرا شرعا في حال الضرورة بالنية والوضوء غسل في ذاته وتطهير في نفسه
فلا يدل افتقار ما هو تلويث بنفسه الى النية لعدم مساواتهما في المعنى الذي يتعلق الحكم به فان قيل
قد عديتم حرمة المصاهرة من الوطء الحلال وهو الوطء بالنكاح او بملك اليمين الى الوطء الحرام وهو الزنا والاصل
ان حرمة المصاهرة تثبت بطريق الكرامة والنعمة حتى تلحق الاجنبية بالام وليس الوطء الحرام بنظير الوطء
الحلال في استحقاق الكرامة لان الحرام سبب المقت والخذلان لا سبب الاكرام والاحسان واذا لم يكن الحرام
نظير الحلال لم يصح التعدية اجيب بانا لم نعد الحكم من الحلال الى الحرام بل الاصل في ثبوت حرمة المصاهرة
الولد الذي هو المقصود بالنكاح فانه لما استحق سائر الكرامات البشرية من الولاية والملك ونحوهما استحق هذه الكرامة وهي
حرمة المحارم ليحرم عليه امهاته وجداته وبناته ان كان ذكرا وآباؤه وابناؤه ان كان انثى ثم لما كان الولد مخلوقا من ماء الرجل

بكمال الصهار
والمرأة فتتعدى اليها الحرمات الثابتة في حق الولد وذلك لان الشيئين لما امتزجا بحيث لا يمكن تمييز احدهما عن الاخر وخلق منهما الولد نسب الى كل واحد منهما
ما هو جزء الاخر منه مضافا الى الاخر بالبعضية وما هو جزء الاخر منه مضافا الى الاخر بالبعضية فيثبت بينهما بواسطة
الولد نوع بعضية واتحاد كما يثبت بين الاخوين بواسطة الاب كل واحد منهما جزء ابيه حقيقة واذا ثبت بين
الزوجين هذا النوع من الاتحاد بواسطة الولد تعدت الحرمات الثابتة في حق الولد الى الوالدين فصار آباء الواطئ
وابناؤه بمنزلة آباء الموطوءة وابنائها وامهات الموطوءة وبناتها بمنزلة امهات الواطئ وبناته ثم تعدى ذلك الحكم
الثابت بالولد وهو الحرمة المذكورة الى سببه وهو الوطء لان حقيقة العلوق امر باطن لا يمكن الوقوف عليه ولا يدرى
ان الولد يخلق من مائه او من ماء غيره فاقيم ما هو سبب مفض اليه مقامه كما اقيمت الخلوة مقام الدخول في تكميل
المهر وايجاب العدة فصار الوطء عاملا في اثبات الحرمة بمعنى في اصل وهو الولد والجزئية الثابتة بين الشخصين فلم يجز
تخصيص الوطء الحلال باثبات هذا الحكم باعتبار معنى في نفسه وهو الحل ولا ابطال الحكم عن الوطء الحرام باعتبار
معنى في نفسه وهو الحرمة اذ لا اثر لصفة الحرمة في منع هذا المعنى الذي لاجله اقيم هذا السبب مقام ما هو الاصل في
اثبات الحرمة ولا لصفة الحل في اثباته اذ الولد يوجد بالوطء باي صفة كان والولد الحلال وغيره سواء في استحقاق
الكرامة ونظير كون الوطء الحرام سببا لهذه الحرمة باعتبار قيامه مقام الغير الغصب فانه سبب الملك في المغصوب للغاصب
مع كونه عدوانا محضا تبعا لوجوب ضمان الغصب الذي هو مشروع لان وجوب الضمان بطريق الجبر وانه يعتمد
الفوات والفوات لا يتم الا بزوال الملك فكان زوال الملك الى الغاصب باعتبار ان البدل يجب عليه من شرائط وجوب الضمان
وشرط الشيء تبع له وكان ثبوت الغصب للملك بطريق التبعية بشرط الاصل لا بشرط نفسه كثبوت الزنا
للحرمة لا بطريق الاصالة قوله ومنها ان لا يكون فيه نص لانه يكون نقضا للنص بالتعليل وليس جعله
اصلا اولى من العكس والتعدية مع الموافقة لغو لاستغنائنا عنه بالنص وهذا مثل الكفارة في قتل العمد والغموس
واشتراط الايمان في مصارف الصدقة اعتبارا بالزكوة واشتراط الايمان في رقبة اليمين والظهار وهو تعدية
لا اباحة نص بتغيير بالتقييد فان المواضع في اليمين الغموس مطلقة والعمد موجود فمقتضى ان يكون كل الموجب
باضافة الكفارة بتغيير وكذا الثاني لان النصوص مطلقة فيه ٥ ومن شروط الفرع ان لا يكون فيه نص سواء
كان على وفاق نص الاصل او خلافه لانه ان كان نص الفرع مخالفا للنص الذي في الاصل يكون التعدية نقضا للنص
بالتعليل والتعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مسائل الزيادة والنص لم يتعرض لها فهو باطل ايضا
لان اثبات زيادة لم يتناولها النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما ابيح النص وبعد الزيادة
يصير بعضه وقد مر ان ذلك نسخ فلا يجوز بالرأي وايضا اذا كان نص في الفرع فليس جعله اصلا اولى من العكس
وان كان نص الفرع موافقا لنص التعدية يكون التعدية لغوا لاستغنائنا عن التعليل بالنص لان الحكم لما ثبت
بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافته في النص المعلول الى العلة مثال تعدي الحكم الى الفرع الذي فيه
نص على وجه يوجب ابطال النص اعتبار الكفارة في قتل العمد واليمين الغموس اي ايجاب الكفارة فيهما بالقياس
على قتل الخطأ واليمين المنعقدة فيهما فان الكفارة فيهما متعلقة بمعنى الجناية ومعنى الجناية في قتل العمد واليمين

الولد م

الغموس من الحمل وهذا تعليل على خلاف النص الوارد في قتل العمد واليمين الغموس وهو قوله عليه السلام خمس من الكبائر لا كفارة
فيهن وعد منها قتل النفس بغير حق واليمين الغموس وكذا قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم يقتضي ان يكون جهنم
كل جزائه فاثبات الكفارة معه زيادة على النص بالرأي واشتراط الايمان في مصارف الصدقة الواجبة مثل الكفارات
وصدقة الفطر قياسا على الزكوة فان الايمان شرط في مصرف الزكوة بالاتفاق فقال انه تعدية الحكم الى الفرع الذي فيه
نص على وجه يوجب ابطال النص او تغييره فان نصوص الكفارات وصدقة الفطر مطلقة غير مقيدة بالايمان فلا يجوز
ابطال اطلاقها بالتعليل وكذا اشتراط الايمان في رقبة اليمين والظهار قياسا على كفارة القتل تعدية الى ما فيه نص بنفس
بالتقييد لان النص الوارد في الفرع وهو قوله او تحرير رقبة في اليمين وقوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا يقتضي
الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وتقييدها بالمؤمنة تغيير لموجبه بالتعليل فان تقييد المطلق تغيير
قوله ومنها ان لا يكون متقدما على حكم الاصل كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية لما يلزم من ثبوت حكم الفرع قبل
ثبوت العلة لكونها مستنبطة من حكم متأخر عنه وهو معنى قولنا ان يكون نظيرا وشرط قوم ان لا يكون الحكم في الفرع
ثابتا بنص جملة لا تفصيلا وليس بشيء فان الصحابة قاسوا انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار ولا نص جملة ولا تفصيلا
ومن شروط الفرع ان لا يكون حكمه متقدما على حكم القياس كقياس الوضوء على التيمم في النية فان الوضوء متقدم على التيمم
وانما اشترط ذلك لانه لو تقدم حكم الفرع على حكم الاصل يلزم ثبوت حكم الفرع قبل ثبوت علته لان علته لكونها مستنبطة
من حكم الاصل متأخرة عن حكم الاصل وحكم الاصل متأخر عن حكم الفرع فيلزم تأخر علة الفرع عن حكمه وهو
باطل وهو معنى قولنا شرط الفرع ان يكون حكمه نظير الحكم الاصل وشرط قوم ان يكون الحكم في الفرع ثابتا بنص جملة لا
تفصيلا وليس بشيء فان الصحابة قاسوا انت علي حرام على الطلاق واليمين والظهار ولم يثبت في الفرع نص لا جملة ولا تفصيلا
قوله وقد صلح الطرد وتسميه اختلف القائلون به في تفسيره فقيل الوجود عند الوجود والعدم عند العدم وقيل
وان يكون النص قائما في الحالين ولا حكم له قالوا اوصاف النص بمنزلته والعلل امارات فلا ضرورة الى معنى معقول
قلنا جعله الشارع شاهدا على الحكم فلا بد من اثر له معقول يمكن اضافته اليه وهي امارات في انفسها ومؤثرات
عندنا كالمقتول تؤمن باجله والقتل منزل منزلة الموجب عندنا حتى يترتب عليه القصاص فلا بد من التمييز بين العلة
والشرط والطرد غير مميز ولا العدم عند عدمه لمزاحمة الشرط والعدم ليس بشيء فلا يصلح دليلا ولانه يجوز
ان يثبت بعلة اخرى ه القائلون بان الطرد دليل على صحة العلة من غير اشتراط ملائمة او تاثير اختلفوا في
تفسير الطرد فقيل الطرد هو الوجود عند الوجود اي الطرد وجود الحكم عند وجود الوصف وزاد بعض عدم
الحكم عند عدم الوصف من غير اشتراط ملائمة او تاثير في جميع الصور وهو الطرد مع العكس المسمى بالدوران
وجودا وعدما وقيل ان يكون مع الدوران النص قائما في حال وجود الوصف في حال عدمه ولا يكون الحكم مضافا الى النص
بل الى الوصف كما ان قوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان يدل على حرمة القضاء معللا بشغل القلب الدائر لان حكم
الحرمة مع وصف شغل القلب وجودا وعدما ولا حكم للنص الذي هو الغضب في الحالين فان الغضب اذا وجد فلم يوجد شغل

القلب لا تثبت حرمة القضاء مع ان ظاهر النص يقتضي حرمته لوجود الغضب المنصوص عليه واذا وجد شغل القلب بدون غضب
بالجوع او بالعطش ونحوهما ثبتت الحرمة مع ان النص لا يقتضي حرمته لعدم الغضب المنصوص عليه فتعلق الحكم بالشغل
وجودا وعدما وانقطاعه عن الغضب المنصوص عليه حتى لم يؤثر وجوده في وجوده ولا عدمه في عدمه دليل على كون
الشغل علة القائلون بكون الطرد دليل صحة العلة قالوا ان الدلائل التي جعلت القياس حجة لم تخص وصفا دون
وصف فظواهرها تقتضي جواز التعليل بكل وصف الا ما قام عليه دليل يمنع عن التعليل به فكان اوصاف النص بمنزلة
النص وكل وصف بمنزلة نص من النصوص في جواز التعليل به والعمل به فيجوز اثبات الحكم به فان العلل امارات اي
علل الشرع علامات على ثبوت الاحكام فانها غير مثبتة بذواتها اذ المثبت في الحقيقة هو الله عز وجل واذا كانت امارات
لم يشترط فيها ان تكون معقولة المعاني لان امارة الشيء ما يكون ذلك الشيء موجودا عنده من غير ان يشترط فيها معنى
معقول يضاف وجود ذلك الشيء اليه اجاب المصنف بان الشارع جعل الاصل شاهدا اعني النصوص التي جعلت القياس
حجة جعلت الاصل شاهدا على الحكم والوصف فيه شهادة وصيرورة الاصل شاهدا لا يقتضي ان يكون كل وصف فيه شهادة
لان القياس يحتمل بعض الاوصاف بل يقتضي ان يكون شهادته بوصف خاص متميز من بين سائر الاوصاف بدليل
كما جعل الشرع كامل الحال من الناس وهو الحر البالغ العاقل العدل شاهدا ثم لم يدل ذلك ان يكون كل لفظة منه شهادة
بل بعض الالفاظ لا بد من معنى معقول يميز عن سائر الالفاظ مثل قوله اشهد فانه متميز من بين الالفاظ التي تصلح
للاخبار عن المشهود به من قوله اعلم او اتيقن او اخبر فكذا ههنا لا بد من ان يكون الوصف متميزا من بين سائر الاوصاف
بدليل معقول واما قوله العلل امارات فهي كذلك في انفسها لا مؤثرات فان الموجب للاحكام هو الله تعالى لكن العلل مؤثرات
بالنسبة الى العباد وذلك كالمقتول تؤمن باجله والقتل منزل منزلة الموجب في حق العباد حتى ترتب عليه القصاص واذا
كان العلل مؤثرات في حق العباد فلا بد من دليل يميز بين العلة والشرط ومجرد الطرد غير مميز وكذلك العدم عند
عدمه لمزاحمة الشرط فان الشرط ايضا كذلك والعدم ليس بشيء فلا يصلح دليلا على علية الوصف لان الدليل على
الشيء امر وجودي فكيف يصلح عدم الحكم عند عدم الوصف دليلا على كون الوصف علة مع احتمال ان يثبت الحكم
بعلة اخرى اي ولئن سلم انه يصلح دليلا في نفسه فلا يصلح دليلا ههنا لانه لو كان دليلا على صحة الوصف لا يمنع
ثبوت الحكم عند عدم علة بعلة اخرى والحاصل ان الدوران كما يتحقق بين الحكم والعلة يتحقق بين الحكم والشرط
فلا يصلح ان يكون مميزا للعلة قوله واحتج من شرط قيام النص مع عدم الحكم باية الوضوء وبقوله لا يقضي
القاضي وهو غضبان فان علة الوضوء الحدث فان الوضوء يدور معه وجودا وعدما والنص يتعرض للقيام
وهو موجود في الحالين بغير حكم وكذلك الغضب موجود مع شغل القلب وعدمه والقضاء وعدمه يدور
مع الشغل لا مع الغضب قالوا العلة تعينت والحكم مع الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون لكونه علة فلا يكون
معتبرا الا بعدم الحكم عند عدمه واشتراط قيام النص من غير حكم ليضاف الى العلة قلنا ان سلم فلا وجود
له الا نادرا فلا يحصل اصلا وانه ممنوع فان الحدث منصوص عليه في البدل الذي هو التيمم والغسل فكان نصا

في الطهارة الصغرى وقد مرّ بين مشايخكم وهو دليل الحدث في ان الوضوء مطهر بصورته فدل على قيام نجاسة على الف
التيمم ولما شرع الوضوء سنة وفرضا في كل صلوة سكت عن ذكر الحدث فيه لما كان الغسل غير مسنون لكل صلوة نص على
الحدث فيه وشغل القلب ملازم للغضب فالحكم ثابت بالنص والتعليل للتعدية فاشتراط قيامه من غير حكم يبطل
التعليل والثاني من وجوه الطرد الوجود وهو لا يفيد الا كثرة الشهود او كثرة اداء الشهادة وصحتها لا تعرف الا بالاهلية
والعدالة والثالث انها العدم عند العدم وهذا يجوز ان يكون لانه شرط لا علة والرابعا التعليل بالنفي وهو غير صحيح كما مر
والرابع استصحاب الحال وهو صحيح عند الشافعي موجبا وعندنا دافعا حتى اخذنا بالصلح على الانكار ولم يجعل براءة
الذمة بالاصالة حجة على المدعي وهو جعله حجة موجبة حتى ابطل بها دعوى المدعي وابطل الصلح وقال اذا ثبت حكم
بدليل بقي به كما بقيت الشرائع وللاجماع على ان يقين الوضوء لا يبطل للشك في الحدث وبالعكس وباب الشهادة بان
هذه العين كانت له موجبة ولنا ان الموجب للوجود ليس موجبا للبقاء لانه عرض فيفتقر بقاؤه الى علة واما
الشرائع فبعدم احتمال النسخ فيها بعد الرسول لم يفتقر الا الى موجب التنصيص على التأبيد بخلافها وهو حيّ
لجواز النسخ ومسائل الاجماع والبقاء فيها بدليل وهو ان حكم الملك التأبيد والطهارة البقاء ولهذا لم يصح التوقيت
فيها صريحا لكنه يسقط بمعارض فيبقى الى وجوده بناء على التأبيد بدليله وكذا سائرها يبقى بغير دليل كالمفقود ه
واحتج من شرط مع الدوران قيام النص مع عدم حكم النص في الحال بان آية الوضوء وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم فان علة وجوب الوضوء الحدث فان وجوب الوضوء دائر مع الحدث وجودا وعدما والنص تعرض للقيام
الى الصلوة اي يجب الوضوء على القيام الى الصلوة والمنصوص عليه وهو القيام الى الصلوة قائم في الحال
ولا حكم له فانه وجب الوضوء عند الحدث بدون القيام الى الصلوة ولم يجب الوضوء عند القيام الى الصلوة بدون
الحدث وبقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فان حرمة القضاء مرتب على الغضب ولما علل بشغل القلب دار
الحكم اي حرمة القضاء مع شغل القلب وجودا وعدما حتى حل القضاء مع وجود الغضب بدون شغل القلب ولا يحل عند شغل
القلب مع عدم الغضب فالغضب موجود مع شغل القلب وعدمه والقضاء وعدمه يدور مع شغل القلب وعدمه لا الغضب
فالنص قائم في الحالين ولا حكم معه قالوا العلة يعسر وجودها الحكم عند وجود الوصف قد يكون اتفاقا وقد يكون
لكون الوصف علة فلا يكون معتبرا الا بعدم الحكم عند عدمه فيصلح العدم عند العدم دليلا لتمييز العلة عن غيرها
وباشتراط قيام النص من غير حكم يتضح اضافة الحكم الى العلة فان الحكم اذا وجد مع وجود الاسم والمعنى وعدم بعدمهما لم يمكن
اضافة الحكم الى المعنى باولى من اضافته الى الاسم كتحريم العصير اذا اشتد وسمي خمرا وزوال الحرمة عند زوال
الشدة وزوال الاسم اما اذا كان الاسم قائما في الحالين والحكم دائر مع المعنى وجودا وعدما زالت الشبهة بتعلق الحكم
بالاسم وتعين المعنى لكونه علة ولما صار كما اذا انعدم جهة المجاز في النص لا يبقى للحقيقة حكم اجاب المصنف بانه ان
سلم قيام النص ولا حكم له بناء على دوران الحكم مع الوصف المعلل به فلا وجود لهذا الشرط وهو قيام النص ولا حكم له
الا نادرا فلا يمكن ان يجعل اصلا لان النادر لا حكم له والا اي ان لم يسلم قيام النص ولا حكم له بناء على دوران

الحكم مع الوصف المعلل به ممنوع ثبوت العلة بالدوران فان الحدث منصوص عليه في البدل الذي هو التيمم حيث قال تعالى
او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا فعرف بالنص ان الحدث سبب وجوب التيمم الذي هو البدل
عن الوضوء لانه ذكر التيمم متعلقا بالحدث في النص والبدل بنص من الاصل لان البدل لا يفارق الاصل سببه بل يفارقه في حاله
من حيث انه يجب في حال الاحداث فيه الاصل وكذا لك ذكر الغسل متعلقا بالجنابة فكان حصول الحدث سببا نصا في الطهارة الصغرى
وقد مرّ بين مشايخكم والقيام من المضاجع دليل الحدث فيكون الحدث سببا لوجوب الوضوء بالنص الا ان المعنى في ان الوضوء مطهر
بصورته اي بنفسه وحقيقته كما قال تعالى ولكن يريد ليطهركم فدل كونه مطهرا على قيام النجاسة لان المطهر اسبب
الطهارة فيقتضي ذلك ثبوت النجاسة ليصح اثبات الطهارة فان اثبات الطهارة الثابتة مستحيل فاستغنى عن ذكر الحدث
بخلاف التيمم لانه ليس بمطهر بنفسه بل هو تلويث حقيقة فلم يدل ذكره على قيام نجاسة فلو لم يذكر الحدث في التيمم
لتوهم ان الحدث ليس بشرط في التيمم بل يجب التيمم لكل صلوة عند عدم الماء تعبدا او الوضوء مشروع لاجل الصلوة
وعند ارادة الصلوة والحدث شرط وجوبه عرف ذلك بذكره في البدل كما تقرر ولم يذكر الحدث في الوضوء في التعلم
بظاهر النص ان الوضوء مشروع لكل صلوة اما بطريق الفرض او للندب فاذا كان محدثا كان الامر في حقه للايجاب
فيكون الوضوء فرضا واذا لم يكن محدثا كان الامر في حقه للندب فيكون الوضوء سنة عند ارادة الصلوة ولما شرع الوضوء
سنة وفرضا في كل صلوة سكت عن ذكر الحدث ولما كان الغسل ليس بمسنون لكل صلوة بل هو فرض خالص اي الغسل
الذي يتعلق به الصلوة نوع واحد هو الفرض نص على الحدث فيه بقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وشغل القلب
ملازم للغضب فانه لا يوجد غضب بلا شغل قلب فلا يستقيم قول الخصم النص قائم ولا حكم له لاباحة القضاء مع وجود الغضب
عند فراغ القلب لانا لا نسلم ذلك بل لا يحل القضاء الا عند سكون الغضب ان قيل انه لا يخلو من شغل قلب البتة قيل
ان الحكم في جميع المواضع ثابت بالنص لا بالعلة مع قيام النص ولا حكم له غير والتعليل ابدا للتعدية الحكم الثابت بالنص الى
محل لا نص فيه فاشتراط قيام النص ولا حكم له يمنع التعليل فيكون فاسدا والمطرد وجوه فاول وجوه الطرد الوجود
وهو وجود الحكم عند وجود الوصف وهو لا يفيد العلية لانه لا يفيد الا كثرة الشهود بالنظر الى الاصول التي يوجد فيها
هذا الوصف او كثرة اداء الشهادة بالنظر الى نفس الوصف وصحتها لا تعرف الا بالاهلية والعدالة وذلك كقولهم في
المسح انه مسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه فوصف الركنية موجود في غسل الوجه والرجلين وكل واحد منهما اصل بنفسه
فكان فيه كثرة الشهود ولكن الوصف واحد فيكون فيه كثرة اداء الشهادة والثاني الوجود عدم الحكم عند عدم
الوصف ولا يفيد العلية لان عدم الحكم عند عدم الوصف قد يقع بطريق الاتفاق وقد يكون لان الوصف شرط
لا علة وقد يكون لكون الوصف علة والثالث التعليل بالنفي اي بعدمية الاحتجاج بالاطراد
وجودا وعدما والتعليل بنفي الوصف لنفي الحكم وهو غير صحيح لما مر من ان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح
علة للاحكام ورابع الوجوه استصحاب الحال وسمي هذا النوع استصحاب الحال لان المستدل يجعل الحكم الثابت في
الماضي مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا لذلك الحكم وفي الشرع الاستصحاب هو الحكم بثبوت امر في الزمان

والاستصحاب لغة طلب الصحبة يقال استصحب الكتاب وكل شيء لازم شيئا فقد استصحبه

من الاحتجاج

الثاني بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول من الاستصحاب دليل صحيح عند الشافعي فيصلح لان يكون موجبا اي ملزما للخصم
على الخصم وعند اصحاب ابي حنيفة من الاستصحاب لا يصلح للالزام بل يصلح ان يكون دافعا الزام الغير حتى اجاز اصحاب
ابي حنيفة الصلح على الانكار ولم يجعلوا براءة الذمة من الاصلية حجة على المدعي لان براءة الذمة دافعة لدعوى المدعي
ليست بحجة على المدعي بل صار دعوى المدعي حقا وملكه معارضا انكار المنكر على السواء فانه خبر محتمل ايضا ان المدعي صح
فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعى عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملا فكذلك خبر المدعى عليه لا يكون حجة على
المدعي في ابطال دعواه وفساد من اعتاض بطريق الصلح وان جعل التمسك بالاصل حجة موجبة حتى ابطل بها
دعوى المدعي فكما دفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعى عليه يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كانه
اقام حجة على ان ذمته فارغة عن حق الغير فابطل الصلح قال ان فعل اذا ثبت حكم بدليل ولم يثبت له معارض قطعا
والظنا ينبغي ذلك الحكم بذلك الدليل كما تثبت الشرائع بعد وفات النبي صلعم لبقاء النصوص الموجبة لها ولذا اجمع
على ان يتيقن الوضوء لا بعد الوضوء للشك في الحدث وبالعكس وهو ان تيقن الحدث لا يعمل خلافه للشك في الوضوء
وبان الشهادة بان هذه العين كانت لفلان توجب ملزمة حجة على الخصم قال اصحاب ابي حنيفة الدليل الموجب لوجود
حكم في الشرع ليس بموجب لبقاء ذلك الحكم لان البقاء عرض فيفتقر بقاؤه الى علة فان البقاء غير الباقي لان الشيء في اول
احواله يوصف بالوجود ولا يوصف بالبقاء فانه صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان بقاؤه نفس وجوده لما امكن وجوده عن
البقاء في الزمان من اول فيصح اتصافه في تلك الحالة بالبقاء اذ ابتداء البقاء يعني اخر وار الوجود ولا قيام له بنفسه
كسائر الصفات فيكون بمنزلة من الاعراض التي تحدث في الشيء بعد وجوده كالبياض والسواد فلم يصلح ان يكون نفس وجود
شيء من غير انضمام دليل اخر اليه علة لوجود غيره من الاعراض التي تقوم به فلا يصلح نفس وجود الحكم علة لبقائه
فالدليل الموجب للحكم لا يوجب بقاءه فيفتقر البقاء الى علة اخرى واما الشرائع فبعدم احتمال النسخ فيها بعد الرسول
ليفتقر من الادلة موجبة لبقاء الشرائع فالثابت بها بدليل يوجب البقاء والتنصيص على التابيد كلام في الشرائع دهر
حتى انه يجوز نسخها ومسائل من الاجماع ليست مما نحن بصدده بل من قبيل ما ثبت بقاؤه بدليل وهو ان حكم ملك الشراء
وما اشبه ذلك الثابت وحكم الطهارة البقاء ولهذا لم يتبع الوقت في الشراء والطهارة مرة فانه لو قال اشتريت الى كذا
او توضأت الى كذا او قال اشتريت على ان يثبت الملك الى سنة او سنتين او توضأت على ان يثبت الطهارة الى وقت كذا
لا يصح ولو لم يكن هذه من احكام مؤبدة وكان بقاؤها بالاستصحاب لجاز توقيتها كالحكم الثابت ابتداء بدليل شرعي
في زمان الرسول الا ان هذه مع كونها مؤبدة تحتمل التسقط بالمعارض المناقض للاول المضاد له كالفسخ للبيع
والطلاق للنكاح والحدث للطهارة فعند عدم وجود المعارض يبقى على التابيد بدليله لا بالاستصحاب وفي كلام ابنا
يبقى بغير دليل كالمفقود قوله وخامسها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر في المرافق من الغاية ما لا
يدخل ومنها ما يدخل فلا ادخل بالشك في هذا الشيء بدليل لان غايته عدم العلم باحدهما ه خامس الوجوه من الاحتجاج
بتعارض الاشباه وهو ابقاء الحكم من الاصلي في المسائل ومنه بناء على تعارض من الاصلين اللذين يمكن الحاق بكل واحد منهما

الى المرافق

كقول زفر في غسل المرافق انه ليس بفرض في الوضوء لان الله تعالى جعل المرافق غاية للغسل من الايدي بقوله وايديكم
ومن الغاية ما لا يدخل في المغيا كما في قوله ثم اتموا الصيام الى الليل ومن الغاية ما يدخل في المغيا كقوله ليس فيما زاد على
الخمس شيء الى التسع وهذه الغاية شبيه لكل واحد من القسمين وليس احد الشبهين اولى من الاخر ولم يكن الغسل واجبا
فلا ادخل المرافق بالشك فلا يجب فهذا ليس بدليل لان غايته عدم العلم باحدهما وعدم العلم ليس بدليل قوله وسادسها
من الاحتجاج بوصف فارق كقولهم من الفرج فكان حدثا كالبول والمسه وهو بول كقولهم مكاتب فلا يصح اعتاقه كفارة كما
لو ادى بعض البدل ه وسادس الوجوه من الاحتجاج بوصف فارق اي من الاحتجاج بالوصف الذي لا يستقل بنفسه في اثبات
الحكم بل ينضم اليه وصف اخر يقع به الفرق بين المقيس والمقيس عليه كقولهم في مسئلة مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج
فكان حدثا كالبول والمسه وهو بول الخ هذا القياس لا يستقيم الا بزيادة وصف في الاصل به يقع الفرق بين الفرع والاصل
وهو ثبت الحكم في الاصل وكقولهم في عدم جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة هذا مكاتب
فلا يصح التكفير باعتاقه كالذي ادى بعض بدل الكتابة ثم اعتقه عن الكفارة لان بهذا الوصف هو اداء بعض البدل
يقع الفرق بين الاصل والفرع لان المستوفي من البدل عوض والعوض في الاعتاق مانع عن جواز التكفير ولم يوجد
هذا المانع في الفرع فلم يبق الا قوله لا يجوز التكفير باعتاق المكاتب لانه مكاتب وهو دعوى بلا دليل وهو باطل
قوله وسابعها ما يكون مختلفا كقولهم فيمن ملك اخاه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم وفي
الكتابة الحالة عقد كتابة لا يمنع من التكفير فيفسد كالكتابة بالخمر وفساده للاختلاف ه وسابع الوجوه من الاحتجاج
بالوصف الذي يكون مختلفا فيه كقولهم في عدم عتق من اخ بالملك من اخ شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك
كابن العم هذا التعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان عند اصحاب ابي حنيفة عتق القريب واقع كان مسببا عند
وجود الملك يتأدى به الكفارة وكقولهم في بطلان الكتابة الحالة ان هذا العقد عقد كتابة لا يمنع من التكفير فهو فاسد
كالكتابة بالخمر فهذا التعليل بوصف مختلف اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا تمنع جواز من اعتاق عن الكفارة عند اصحاب ابي حنيفة
حالة كانت او مؤجلة قوله وثامنها ما هو ظاهر الفساد كقولهم التسبيع احد عددي صوم المتعة فكان شرطا
للصلوة كالثلث من بعد الفاتحة وان الواحد او الثلث ناقص عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كما دون ثلث ايات وان
للصلوة لها تحريم وتحليل فكانت كالحج في ان من اركانها السبع وكما علل بعض اصحابنا الوضوء فعل يقام في اعضائه
فلم يكن المسح ركنا كالقطع قصاصا او سرقة ه وثامن الوجوه من الاحتجاج ما هو ظاهر الفساد كقولهم ان التسبيع احد عددي الوجوه صح
صوم المتعة فكان شرطا لجواز الصلوة كالثلث اي كما ان ثلث ايات شرط يتأدى به قراءة الفاتحة وان الواحد او الثلث
ناقص العدد عن السبع فلا يتأدى به الصلوة كما دون ثلث ايات وان الصلوة عبادة لها تحريم وتحليل فكانت الصلوة كالحج
في ان من اركانها ما عدده سبع وكما علل بعض اصحاب ابي حنيفة بان قال الوضوء فعل يقام في اعضائه فلم يكن
المسح ركنا له كالقطع قصاصا او سرقة قوله وتاسعها الاحتجاج بلا دليل وقد جعله بعضهم دليلا وهو فاسد
او عدم الدليل انكون حجة لا يجوز وجوده في نفس الامر ال... وقد علل محمد لنفي الخمس في العنبر بعدم من الاثر انا نقول

معناه انه بمنزلة السمك وهو بمنزلة الماء والاخمس في الماء يعني ان الغاص بنفسه والا اذا تركه الغاص فهو فوجب الخمس العمل به
والاتعال الا احد فيما اوجبنا لانا نقول هو الشارع فاذا لم يجد لم يكن لوجوب العصمة بخلاف غيره ٥ وبانضاف الوجوه من احتجاج
بلا دليل لا خلاف في ان النافي المعلم بالحكم لا يطالب بالدليل بل ان يقول لا اعلم حكم الله تعالى في هذه المسالة والا فلا ايضاح
ان المثبت للحكم يطالب بالدليل المناظرة بل ان يقول حكم الله تعالى في هذه المسالة الوجوب او الحرمة اما النافي للحكم
بل ان يقول ليس على الصبي والمجنون زكوة ويدعي ذلك مذهبا ويدعو غيره اليه فهل عليه دليل اذا طالبه الخصم في
المناظرة بدليل النفي او هل يجوز له ان يعتقد نفي حكم شرعي بلا دليل في غير موضع المناظرة قال الظاهريون لا دليل على
معتقد النفي في حق نفسه ولا على مدعي النفي في المناظرة بل يكفيه التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله من احتجاج بلا دليل
وقيل يجب على النافي اقامة الدليل في العقليات دون الشرعيات وقيل لا دليل عليه دافعا لا موجبا والذي عليه اصحابنا ابي حنيفة
ان النافي يجب عليه الدليل كالمثبت لان الدليل ليس بحجة لاحد الخصمين على الاخر لا في الدفع ولا في الاثبات فيجعل لا دليل دليلا في
النفي فاسد وذلك لان النفي من الاحكام كالاثبات فان انتفاء وجوب الزكوة على الصبي والمجنون وانتفاء وجوب صوم شوال من
احكام الشرع كوجوب الزكوة على العاقل البالغ ووجوب صوم رمضان في الاحكام لا تثبت الا بدليلها ولا دليل لا يصلح ان يكون دليلا
لجواز وجوده في نفس الامر لا يقال محمد ذكر في كتاب الزكوة حاكيا عن ابي حنيفة انه لا خمس في العنبر لان الاثر لم يرد به فانه تمسك
بلا دليل لنفي الخمس لانا نقول لم يكتف بقوله لان الاثر لم يرد به بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال محمد حاكيا عن ابي حنيفة لا خمس
في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا يجب فيه الخمس قال لانه بمنزلة الماء والخمس في الماء يعني ان الغاص
بنفسه الا ان ياخذ خمس الغنائم خمس المعادن واما يوجب الخمس فيما اصاب من المعادن اذا كان اصله في يد العدو ثم وقع في
ايدي المسلمين باتفاق الخيل والركاب فيكون في معنى الغنيمة والسمك فيه يخرج من البحر لم يكن في يد العدو لان قهر الماء يمنع قهر غيره
على ذلك الموضع فكان الغاص يبغي وجوب الخمس فيه ولم يرد اثر فيه بخلاف الغاص من كنه الغاص فوجب العمل بالقياس
فلا يكون احتجاجا بلا دليل قال الله تعالى علم نبيه عليه السلام من احتجاج بلا دليل انتفاء الحرمة عن غير الاشياء المذكورة
في هذه الاية انا نقول ان فساد من احتجاج بلا دليل القصور عن ذكره ومن من احتجاج بلا دليل من صاحب الشرع لانه
هو الشارع للاحكام الواضع للدلائل فاذا لم يجد كان دليلا قاطعا على انه لم يكن لوجوب العصمة بخلاف غيره قوله
فصل في حكم العلة التعدية الا ما لا نص فيه بغالب الرأي على احتمال الخطاء وما تعلل به اربع اثبات الموجب او وصفه
والشرط او وصفه والحكم او وصفه وتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم والتعليل للاول باطل لان القياس
غير مثبت ففي اثبات الموجب او وصفه اثبات الشرعية وفي اثبات الشرط او وصفه رفع الحكم وفيه بالرأي في اثبات الحكم
نصا واثباتا بالرأي باطل فتعين الرابع ٥ حكم علة القياس تعدية حكم النص من الاصل الى ما لا نص فيه بغالب الرأي على
احتمال الخطاء وجميع ما تعلل به اربع اي اربعة اقسام الاول اثبات الموجب او وصفه والثاني اثبات الشرط او وصفه والثالث
اثبات الحكم او وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه معلوم بوصف معلوم والتعليل للاول باطل لا خلاف
بين الفقهاء ان اثبات سبب او شرط او حكم بالرأي ابتداء من غير ان يكون له اصل يرد اليه باطل ولا خلاف ان اثبات الحكم بطريق التعدية من

والاعال ومعلوم الا يعالى بلا لا
ي الى الحج
عدل على صحة
راء احتجاج بلا دليل
الخطاء

بوصف معلوم
في الشرح بقوله بسببه
معلوم بموصوف
وهو الثابت في البار
وفي قوله بوصف متعلق بقوله وشرطه
معلوم اي تعدية حكم ثابت بسببه وشرطه

او من اجماع
اصل الفرع بالشرائط المعروفة صحيح واختلفوا في اثبات الاسامي والشروط بطريق التعدية بان يثبت سبب او شرط الحكم بالنص
هل يجوز ان يتعدى السبب او الشرطية الى شيء اخر بمعنى جامع ليصير ذلك الشيء سببا او شرطا لذلك الحكم فذهب بعض
المحققين من اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز قال عبد العزيز وهو الظن من مذهب العامة اصحابنا وذهب من الاصوليين الى انه يجوز
وهو مختار بعض اصحاب ابي حنيفة قال عبد العزيز فيه صاحب الميزان وهو مذهب الشيخ البزدوي فانه ذكر في اخر الباب
وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له في الشريعة اصل يصح تعليله فاما اذا وجد فلا باس به ثم قال عبد العزيز وتبين
بما ذكرنا ان المراد من قوله والتعليل للاقسام الثلثة الاول باطل التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق التعدية والغرض من
ذكر هذا ان مراد المصنف من قوله والتعليل للاول اي من اقسام الثلثة الاول التعليل لاثباتها ابتداء لا التعليل بطريق
التعدية فان ما ذكره المصنف هو ما ذكره البزدوي في اصوله من غير تفاوت وذكر المصنف ايضا في اخر الامثلة ما ذكره
البزدوي فيحمل على ما هو مراد البزدوي في اصوله والدليل على ان التعليل لاثبات الاقسام الثلثة الاول ابتداء باطل لان
القياس مظهر لحكم الشرع غير مثبت له وفي اثبات الموجب او وصفه اثبات الشرعية بالرأي ابتداء فان اثبات الموجب فظاهر واما
في اثبات صفته فلان الموجب لما لم يعمل بدون صفته كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات اصل السبب فكان ذلك اثبات شرع
بالرأي ايضا وفي اثبات الشرط او وصفه ابتداء رفع الحكم وفيه بالرأي لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له
شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رفعا للحكم الثابت وفيه اي الحكم وكذا
التعليل لاثبات الحكم او وصفه ابتداء نصا واثباتا بالرأي باطل لان الاصلاح اثبات الشرع ابتداء او نسخ لكن الى العباد
واذا بطل التعليل للاقسام الثلثة الاول تعين الرابع وهو تعدية حكم بسببه وشرطه بوصف معلوم قوله
مثال الاول الجنس بانفراده محرم للنساء فانه خلافي في الموجب فلا يثبت الا سماعا او دلالة او اقتضاء والثاني كصفة السيمة
الصوم للزكوة والحل للوطي المثبت لحرمة المصاهرة وصفة العمدية في القتل الموجب للكفارة والثالث كشرط
للذبح والصوم للاعتكاف والشهود في النكاح والرابع كالشهود في النكاح رجال او نساء او رجال عدول او لا
وكالوضوء شرط فلا اشترط له النية والتي اشترط كالركعة الواحدة وفي صوم بعض اليوم وفي حرم المدينة والاشعار
والسادس كصفة الوتر وصفة الاضحية والعمرة والرهن بعد الاتفاق على انه وثيقة للاستيفاء وفي كيفية وجوب
المهر وحكم البيع في ثبوته بنفسه او بالخيار الى العام من المجلس لا تعالى الاخلاف في صوم البحر بالرأي انا نقول
ليس لخلاف في شرعية الصوم بل في صفته حكم الشيء وهذا الانكار مما مضاف في المسائل يوجد له في الشريعة اصل فلو وجد
فلا باس كالتعليل في الطعام بالطعام فاصل اثباته الحرف في اصل نفيه باقي السلع ٥ كل قسم من اقسام الثلثة الاول
انقسم الى قسمين باعتبار الاصل والوصف فصار ستة اقسام ثم ذكر المصنف امثلة الاقسام الستة على الترتيب مثال الاول
اي اثبات الموجب ابتداء اختلاف الفقهاء في ان الجنس بانفراده هل هو محرم للنساء فانه خلاف وقع في الموجب للحكم فلا
يصح اثبات كون الجنس موجبا للحكم والا نفيه بالرأي لما مر ابتداء فلانه لم يوجد اصل يعتضده واما النفي فلان
الثاني انا نتمسك بالعدم الذي هو من الاصل فعليه ابطال دليل خصمه فانه متى بين ان ما ادعاه الخصم دليل صحيح لم يبق له

لا اثبات وصف الشرط
لان الوصف شرط له
الشرط بوصف الحكم
علته كما يوصف على
الشرط فيكون
اثبات الوصف رفع
الحكم كاثبات اصل
الشرط والتعليل

حتى التمسك بالعدم فلا يثبت أن الخمس بانفراده محرم للقسم الا أنه ثابت بالنص لورود لا إله أو لانتصابه لأن الثابت بعلة

بعينه الثابت بالنص الثاني وهو وصف الموجب أي أثر وصف الموجب ابتداء مثل صفة السوم اشترط لوجوب الزكوة

فلا يثبت اشتراط صفة السوم لوجوب الزكوة والنفي أيضا ابتداء بالرأي بل يستدل على اشتراطه بقوله عليه السلام ليس في

الإبل العوامل صدقة وليس في البقر المثيرة صدقة وفي خمس من الإبل السائمة شاة ومثل صفة الحل في الوطي المثبت

لحرمة المصاهرة فلا وجه لإثباتها ونفيها بالقياس بل يستدل على إثباتها بقوله تعالى وأمهات نسائكم وعلى نفيها

بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ومثل صفة العمد في اليمين الموجب للكفارة في القتل بأنه حرام فلا يثبت ولا ينفى

ابتداء بالرأي بل يثبت بدلالة النص وفي اليمين بأنه عقد فلا يثبت ولا ينفى بالقياس والثالث وهو إثبات الشرط كشرط

التسمية للذبح وشرط الصوم للاعتكاف وشرط الشهود في النكاح فلا يثبت هذه الشروط ولا ينفى ابتداء بالرأي والرابع

وهو وصف الشرط مثل صفة الشهود في النكاح أرجال أم نساء أو رجال عدول أم لا فلا يصح إثبات هذين الوصفين ولا نفيهما

ابتداء بالرأي كقولهم الوضوء شرط لصحة الصلوة بدون صفة القربة فلا يشترط له النية أو هو شرط بصفة

القربة فيشترط له النية ولا يمكن إثبات هذه الصفة ونفيها ابتداء بالرأي والخامس وهو إثبات الحكم كالركعة الواحدة

إنها ليست بصلوة مشروعة فلا يصح إثبات شرعيتها ونفيها ابتداء بالرأي وفي صوم بعض اليوم فإن إثبات أنه صوم مشروع

ونفيه ابتداء لا يصح بالرأي وفي حرم المدينة لا يصح إثبات أنه حرم ولا نفيه ابتداء بالرأي ومثل الإشعار وهو أن يضرب

بالمبضع في سنام البدنة حتى يخرج منه الدم ثم يلطخ بذلك سنامها فلا يصح إثبات أنه مكروه ونفيه ابتداء بالرأي

والسادس وهو وصف الحكم مثل صفة الوتر أنه سنة أو واجب فلا يصح إثبات صفته ونفيها ابتداء بالرأي ومثل صفة

الأضحية أنها واجبة أو سنة ومثل صفة العمرة أنها فريضة كالحج فلا يصح إثبات أنها فريضة ولا نفيه بالرأي ومثل صفة

الرهن بعد الاتفاق على أن الرهن مشروع أنه استيفاء فقد اختلفوا في صفة الحكم فعند أصحاب أبي حنيفة اليد الثابتة

للمرتهن على المرهون يد الاستيفاء فلا يصح إثبات هذه الصفة ولا نفيها ابتداء بالرأي وفي كيفية وجوب المهر فإن وجوب

المهر من أحكام النكاح بالاتفاق ولكن عند أصحاب أبي حنيفة صفته أنه واجب عوضا عن ملك البضع وليس فيه معنى

الصلة وقد تعلق حق الشرع بوجوبه في الابتداء وفي البقاء يتمحض حقا للمرأة وعند الشافعي هو مشتمل على معنى العوض

والصلة وقد يتمحض حقا للمرأة ابتداء وبقاء كالثمن في البيع فلا يصح إثبات الصفة ونفيها ابتداء بالرأي وفي كيفية حكم

البيع في ثبوته بنفسه أو متراخيا إلى القيام من المجلس فلا يصح إثبات صفة اللزوم بنفسه أو متراخيا ولا نفيها ابتداء

بالرأي لأن الاختلاف فيهم في صوم النحر وتكلمهم فيه بالرأي وهو حكم لا مدخل للرأي فيه فينبغي أن لا يكون الاختلاف فيه

لأنا نقول ليس اختلافهم اختلافا في شرعية الصوم بل اختلافهم في صفة حكم النهي بأن النهي يوجب الانتهاء على وجه يبقى

فيه اختيار للمنهي فيلزم منه بقاء مشروعية الصوم في هذا اليوم أو يوجب الانتهاء على وجه لا يبقى له فيه اختيار

بأن صار المنهي عنه منسوخا بالنهي لم يبق مشروعا أصلا وحكم النهي على الوصف المذكور ليس بثابت بالرأي بل بالنص

وهذا الإنكار أي إنكار التعليل في أقسام الستة الأول بل في القسم المذكور عند أصحاب أبي حنيفة مضافا إلى ما لم يوجد

أي صفة اللزوم

له من هذه الأقسام في الشريعة أصل يصح تعليل ذلك الأصل وتعدية حكمه إليه فلو وجد أصل له في الشريعة يصح تعليل ذلك

وتعدية حكمه إليه فلا بأس باستعمال الرأي فيه ولهذا يثبت بالقياس كاختلافهم في اشتراط التقابض في الموصوف في بيع طعام بعينه

بطعام بعينه وتكلمهم فيه بالرأي فقال الشافعي رحمه الله يشترط التقابض فيه وعند أصحاب أبي حنيفة لا يشترط التقابض

بأصل ثابت في اشتراط التقابض أي الذهب والفضة وأصل نفي اشتراط التقابض في السلع كالثوب بالثوب أو بالدراهم فوجه

وأما الرابع ففيه وجهان القياس والاستحسان وهذا القسمة من القياس ما ضعف أثره ومنه ما ظهر فساده لا استتاره

أثره ومن الاستحسان ما قوي أثره وإن خفي ومنه ما ظهر أثره وخفي فساده ومن الاستحسان هو القياس الذي يجب العمل به والاستحسان

أنواع ما يثبت بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في الناسي وبالإجماع كالاستصناع وبالضرورة كتطهير الآبار

والحياض وما صار العلة علة بأثرها سمينا الضعيف الأثر قياسا والقوي استحسانا أي قياسا مستحسنا

وقدمناه لقوة أثره وإن كان خفيا على الأول وإن كان جليا مثاله سؤر سباع الطير نجس قياسا اعتبارا بسباع البهائم

وهذا ظاهر الأثر وفي الاستحسان طاهر لأن السبع ليس بنجس العين بل ضرورة حرمة لحمه فتثبت نجاسته بمجاورة رطوبات

لعابه فيفارق الطير لأنه يشرب بمنقاره وهو طاهر بنفسه ومثال ما ظهر فساده واستتر أثره وقابله استحسان

ظهر أثره واستتر فساده من تلا آية السجدة في الصلوة يركع بها قياسا للنص وخر راكعا وفي الاستحسان لا يركع لأنه مأمور

بالسجود وهو غير الركوع والقياس ههنا أولى بأثره الباطن الصحيح وهو أن السجود مأمور به لا لعينه ولهذا لم يشرع

قربة مقصودة بل للخضوع الحاصل بالركوع أيضا وهذا القسم عزيز ومثاله عزيز ه وأما الرابع وهو تعدية

حكم معلوم بسببه وشرطه بوصف معلوم ففيه وجهان حق الحكم القياس والاستحسان الثابت بالتعليل وهما واحد

من حيث إن كل واحد منهما مبني على الرأي مستنبط بالعلل وهما نوعان حق الحكم فإن أحدهما يثبت ما يعقبه من الحكم

إذا تعلق بالمعنى ولا يخلو إما أن يكون المعنى جليا أو لا يكون جليا فإن كان جليا سمي قياسا وإن لم يكن جليا سمي استحسانا

ولما كان كل من القياس والاستحسان حجة باعتبار الأثر والأثر قد يكون قويا وغير قوي صار كل من القياس والاستحسان

على قسمين باعتبار ضعف الأثر وهذا التقسيم القياس الذي يقابل الاستحسان معنوي وتقسيم هذا الاستحسان

المعارض لا التقسيم بنفس القياس والاستحسان بحسب ذاتيهما فإن القياس المجرد عن معارضة الاستحسان ليس بداخل

في هذا التقسيم فكل واحد منهما أي مما يقابل الآخر على وجهين من القياس ما ضعف أثره أي التأثير إلى قوة أثر مقابله ومنه

ما ظهر فساده أي ضعفه فإنه إذا ضعف مقابله الآخر فسد والمراد من الضعف والفساد ههنا واحد وقوله

لا استتار أثره علة لظهور فساده ومن الاستحسان ما قوي أثره بالنسبة إلى ضعف أثر مقابله وإن خفي ومنه ما ظهر أثره وخفي

فساده والاستحسان استفعال من الحسن وهو عد الشيء حسنا واعتقاده حسنا يقال استحسنته أي اعتقدته حسنا

وفي الاصطلاح هو القياس الذي يجب العمل به لكن القياس راجح الإعراض في حادثة وجب جمع أحد القياسين

للعمل به إذا أمكن فالقياس الذي يجب العمل به عند التعارض هو الاستحسان ومن الاستحسان أنواع أي ليس الاستحسان

منحصرا في النوعين المذكورين بل له أنواع أخر منها ما يثبت بالأثر مثل السلم والإجارة وبقاء الصوم في الناسي فإن القياس

وكذا الاستحسان الثابت بالنص أو الإجماع أو الضرورة غير داخل في هذا التقسيم صح

بأن جواز السلم لأن المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في غير محله إلا أنه
ترك القياس بالأثر الموجب للرخصة وهو قول الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم
الحديث فأقيم الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ملك المعقود عليه في حكم جواز السلم وكذا القياس يأبى جواز الإجارة لأن
المعقود عليه وهو المنفعة معدوم في الحال ولا يمكن جعل العقد مضافا إلى ما بعد وجوده لأن المعاوضات لا تحتمل
الإضافة كالبيع والنكاح إلا أنه ترك القياس بالأثر وهو قوله عليه السلام أعطوا الأجير حقه قبل أن يجف عرقه
والأمر بإعطاء الحق دليل صحة العقد وكذا الأكل ناسيا يوجب فساد الصوم لأن الشيء لا يبقى مع وجود ما ينافيه
كالطهارة مع الحدث إلا أنه متروك بالأثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فإنما أطعمك الله وسقاك ومن أنواع الاستحسان
ما ثبت بالإجماع كالاستصناع أي مقاطعة للصانع تعامل الناس مثل أن يأمر إنسانا بأن يخرز له خفا مثلا بكذا ويبين صفته
ومقداره ولا يذكر له أجلا ويسلم إليه الدراهم فإنه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لأنه بيع معدوم للحال حقيقة
وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء إلا بعينه أو بثبوته في الذمة كالسلم فأما مع العدم من كل وجه
فلا يتصور عقده لكنهم استحسنوا تركه بالإجماع الثابت بتعامل الأمة من غير نكير وقصروا الأمر على ما فيه
تعامل لأنه معدول به عن القياس ومن أنواع ما ثبت بالضرورة كتطهير الآبار والحياض فإن القياس يأبى طهارة هذه
الأشياء بعد تنجسها لأنه لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ولا حكم بطهارته إلا أنهم استحسنوا ترك العمل بموجب
القياس للضرورة المحوجة إلى ذلك لعامة الناس فإن للضرورة أثرا في سقوط الخطاب ثم من وجه يرجح الاستحسان
على القياس فقال ولما صارت العلة عندنا بأثرها سمي الذي ضعف أثرها قياسا وسمي الذي قوي أثرها
استحسانا أي قياسا مستحسنا وقدم الثاني وهو الاستحسان الذي قوي أثره وإن كان خفيا على الأول وهو القياس
الذي ضعف أثره وإن كان جليا وقد شرح الباطن بقوة أثره حتى وجب الاشتغال بطلبه وتأخر الظاهر لضعف أثره حتى
وجب الإعراض عنه مثال تقديم الاستحسان الذي قوي أثره على القياس الذي ضعف أثره أن سؤر سباع الطير كالصقر
والبازي والشاهين نجس قياسا اعتبارا بسباع البهائم لأن السؤر معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم سباع
البهائم فكان سؤرها نجسا وهذا ظاهر من الأثر وفي الاستحسان طاهر لأن السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع
به من غير ضرورة وهذا يقتضي أن يكون طاهرا إلا أنه ثبت نجاسة السبع باعتبار حرمة لحمه فإن
مثل هذه الحرمة يدل على النجاسة فإن الحرمة إما أن تثبت لعدم صلاحية الغذاء كالتراب والحجر لا يصلح للغذاء فيصير
بدونه عبثا أو للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة أو للاحترام كالآدمي أو للنجاسة لأنه تعالى حرم كل خبيث بنفسه
أو مجاور كالخمر والخنزير والطعام النجس ولا احترام للسباع وهي صالحة للغذاء ولم تستخبثها الطباع فإنها
كانت مأكولة قبل التحريم فثبت أن حرمتها للنجاسة ولما ثبت أن حرمة لحم السبع للنجاسة اقتضى ذلك أن يكون
السبع نجس العين كالخنزير وما ثبت للسبع من كونه ليس بنجس الطهارة الخفيفة والنجاسة الحكمية وهو النجاسة
المجاورة وذلك لأنه اجتمع فيه ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم

وهما ما ثبت فيه فإنه يجوز بيعه والانتفاع به كما يجوز بيع الدهن النجس والاستصباح به عند أصحابنا الحنفية ويحرم
أكل لحمه لنجاسته وإذا ثبت صفة النجاسة في لحمه ثبت في لعابه لأن رطوبته متولدة من لحمه الذي هو نجس وإنه
يشرب بلسانه الذي هو رطب من لعابه فيتنجس سؤره ضرورة بمجاورة رطوبات لعابه ففارقه الطير لأنه يشرب بمنقاره
على سبيل الأخذ ثم الابتلاع والمنقار طاهر بنفسه خال عن مجاورة النجس لأنه عظم جاف ليس فيه رطوبة وقال
ما ظهر فساده واستتر أثره أي القياس الذي ظهر فساده وهذا بيان القسم الثاني من القياس ومقابل القسم الثاني من الاستحسان
الثاني من الاستحسان الذي ظهر أثره واستتر فساده من تلا آية السجدة في الصلاة ركع بها قياسا ووجه القياس أن
الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا أطلق اسم الركوع على السجود لأن النص قد ورد بالركوع في مقام
السجود قال الله تعالى وخر راكعا وأناب أي ساجدا لأن الخرور هو السقوط وإنه موجود في السجود دون الركوع ولما
ثبت التشابه بينهما سقط الواجب عنه بالركوع كما سقط بالسجود وفي الاستحسان لا يركع لأنه مأمور بالسجود بقوله تعالى
فاسجدوا لله واعبدوا وقوله واسجد واقترب والسجود غير الركوع حقيقة ولهذا لا ينوب الركوع في الصلاة عن سجود
الصلاة وبالعكس فبالطريق الأولى أن لا ينوب الركوع عن سجود التلاوة ولهذا لو تلاها خارج الصلاة فركع لها لم يجز عن
السجدة ففي الصلاة أولى لأن ركوع الصلاة مقام السجود لأن الركوع مستحق بجهة أخرى فيكون السجود غير الركوع
أمرا ظاهرا لأن المأمور به الأداء بأمر ما يخالفه فيفسد به وجه القياس فصار مرجوحا لأن هذا عمل بحقيقة كل واحد
منهما فأما وجه القياس فمجاز محض أي ثبت بدليل هو مجاز محض لأن المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فثبت
التشابه والقرب بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون عملا بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمي الثاني
استحسانا لأنه أقوى وأخفى بالنسبة إلى الأول فهذا أثر ظهور أثر الاستحسان وظهور فساد القياس ومقابلته والقياس
هنا أولى بالعمل بسبب قوة أثره الباطن الصحيح والاستحسان متروك العمل لفساده الخفي بيان أثر الباطن الذي يظهر
به فساد الاستحسان أن السجود عند التلاوة مأمور به لا لعينه لأن السجود عند التلاوة لم يجب فيه مقصودة لعينه
ولهذا لم يشرع قربة مقصودة بالاستبداد بل المقصود منه ما يصلح تواضعا وخضوعا يحصل به مخالفة المتكبرين
الذين استنكفوا عن السجود استكبارا والركوع في الصلاة يحصل به ما هو المقصود من السجود من الخضوع فيسقط
عنه السجود به بخلاف الركوع في غير الصلاة لأنه ليس بعبادة وبخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز إقامة الركوع
مقامه ولا عكسه لأن كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الأثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع
مع الفساد الظاهر وهو العمل بالمجاز مع إمكان العمل بالحقيقة واعتبار ... أقوى من الأثر الظاهر للاستحسان
وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الباطن وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وهذا القسم أي الثاني من القياس
وهو الذي يرجح على الاستحسان بقوة أثره الباطن عزيز الوجود أي قليل نادر والقسم الأول وهو الاستحسان
الذي قوي أثره وإن كان خفيا غير عزيز أي كثير الوجود قوله ثم يتبعه وفرع من الاستحسان بالأدلة الأول
والقياس الخفي صحة التعدية بنادر من الأول كالاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا

لان البائع هو المدعي دون المشتري وفي الاستحسان يتحالفان لانه ينكر تسليم المبيع بالثمن الذي يدعيه المشتري ويتعدى الى الوارث وفي الاجارة
واما بعد القبض فالثمن ثابت بالاثر فلم يتعد الى الوارث والى هلاك المبيع واذا عرفت المراد بالاستحسان فلا وجه للتشنيع
من شنع ﻫ وفي وما ثبت بالاستحسان بالقياس الخفي او بالاثر او بالاجماع او بالضرورة والمستحسن بالقياس الخفي
صحة التعدية بالقياس الخفي دون ما ثبت بالاستحسان بالاثر او بالاجماع او بالضرورة فانه لا تصح تعديته واما قلنا ان القياس الخفي
يصح تعديته لان حكم القياس الشرعي التعدية وهذا القسم وان اختص باسم الاستحسان لم يخرج عن كونه قياسا فيكون حكمه
التعدية بخلاف الاستحسان بالثلاثة الاول فانه غير معلول بل هو معدول به عن القياس فلا يقبل التعدية كالاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع والقياس فيه الا يجب يمين البائع قياسا لان البائع هو المدعي لانه لما اتفقا في البيع اتفقا على ان
المبيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر واما البائع هو المدعي لانه يدعي زيادة الثمن
فكان القياس في اعتبار ابتداء الخصومات ان يسلم الى المشتري بوحدته ما ادعيه ويحلف المشتري على البائع
وفي الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي وجوب التسليم عند احضار اول الثمن الذي
يدعي عليه والبائع ينكر تسليم المبيع بالثمن الذي يدعيه المشتري والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق
اليد عليه عند وصول الثمن اليه ويتعدى وجوب التحالف قبل القبض الى الوارث حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف
بين وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقه والى الاجارة حتى
اذا اختلف المتعاقدان في الاجارة في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا لان التحالف مشروع لدفع الضرر عن
كل واحد منهما بطريق الفسخ لعود الى ماله وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل
واحد منهما مدعيا ومنكرا فيجري التحالف بينهما واما الاختلاف بعد قبض الثمن فلم يجب يمين البائع لان المشتري
لا يدعي لنفسه على البائع شيئا اذ المبيع مسلم اليه وثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس فيقتصر على مورد النص فلا يتعدى
الى الوارث فلا يجري التحالف بين وارث المشتري والبائع ولا بين وارث البائع والمشتري ولا بين وارثيهما ولا يتعدى
الى حال هلاك المبيع لان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس ثبت بالاثر فلا يتعدى الى غير المنصوص عليه
واذا عرف المراد بالاستحسان فهو انه اسم لاحد القياسين او اسم للدليل القوي في مقابلة القياس ولا اختلاف لاحد
في صحة العمل به بطل المنازعة في العبارة اذ لا مشاحة في الاصطلاح فلا وجه للتشنيع من شنع بان قال لا معنى
لتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا لان كل الشرع استحسان فانه لا منازعة في الاصطلاح والتسمية
قوله فصل في اثبات العلة وفيه مسالك الاول الاجماع الثاني النص وهو على مراتب ما دل بوضعه مثل
لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل او من اجل او كي او لكي او اذا او مثل لكذا او ان كان كذا او بكذا او مثل فانهم يحشرون
ومثل والسارق والسارقة فاقطعوا ومن احيا ارضا ميتة فهي له ومثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم وما دل التنبيه
والايماء وهو كل اقتران بحكم لو لم يكن للتعليل كان بعيدا وهو مراتب ﻫ لما فرغ من اركان القياس وشرائطها
واحكامها شرع في اثبات العلة ومسالكها الاول الاجماع فانهم اذا اجمعوا على كون الوصف المعين علة للحكم

سواء كان الاجماع قطعيا او ظنيا يثبت عليه الوصف كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت الولاية على الصغير في مال
والنكاح على والثاني المسلك الثاني النص وهو ان يذكر من الكتاب او السنة ما دل على علية الوصف وهو على
مراتب الاولى الصريح وهو ما دل بالوضع على العلية وهو اما ان لا يحتمل غير العلية او يحتمل غيرها احتمالا مرجوحا
والاول هو ما لا يحتمل غير العلية ان يذكر العلة بلفظ لا يقصد به غير العلية مثل لعلة كذا او لسبب كذا او لاجل
كذا مثل قوله عليه السلام انما جعل الاستئذان لاجل البصر او من اجل كذا كقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل
او كي كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء والدولة في المال يقال صار الفيء دولة بينهم يتداولونه مرة لهذا ومرة
لهذا او لكي كقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين حرج او اذا كقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا
قليلا اذا لاذقناك ضعف الحيوة وضعف الممات اي ضعف الحيوة حيا ومماتي الدنيا والاخرة والثاني وهو ما يحتمل
غير العلية احتمالا مرجوحا ان يذكر العلة بحرف من حروف التعليل قد يقصد به غير العلية مثل لكذا او
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون او ان كان كذا كقوله تعالى عتل بعد ذلك زنيم ان كان ذا مال وبنين والعتل
الغليظ الجافي والزنيم المستلحق بقوم ليس منهم والحاج اليه وقال عكرمة هو اللئيم الذي يعرف بلؤمه او بكذا
او بكذا كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذه الثلاثة ظاهرة في العلية وقد يقصد بها غير العلية اما اللام فكقوله
ولقد ذرانا لجهنم فانه لا يجوز ان يكون ذرء جهنم غرضا بالاتفاق واما ان فكقول القائل اردت ان اضرب زيدا
للتاديب فان ان ههنا لا يكون للغرض واما الباء فلانه قد يكون للتعدية كقوله تعالى ذهب الله بنورهم ومثل
ان يذكر العلة بتعليق الحكم على الوصف بالفاء وذلك على وجهين الاول ان يدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما
كقوله عليه السلام في قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيامة واوداجهم تشخب دما اللون
لون الدم والريح ريح المسك والكلوم جمع الكلم وهو الجراحة والودج عرق في العنق والاوداج جمع وتشخب
تنفجر والثاني ان يدخل الفاء في الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك ايضا على وجهين الاول ان يدخل الفاء على كلام
الشارع كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وكقوله من احيا ارضا ميتة فهي له والثاني ان
يدخل على رواية الراوي مثل قول الراوي سهى رسول الله فسجد وزنى ماعز فرجم والمرتبة الثانية من النص ان
يدل النص على العلية لا بالوضع بل بالتنبيه والايماء وهو اقتران الوصف بحكم لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره
علة للحكم كان ذلك الاقتران بعيدا من الشارع والايماء على مراتب قوله منها حكمه عقيب حادثة بحكم كما وقعت
امراة في نهار رمضان فقال اعتق رقبة فانه دليل ان الوقاع علة له كانه قال واقعت فكفر اذ الامر بالعتق
ابتداء من غير سبب بعيد ﻫ من مراتب الايماء ان يرفع الى الرسول واقعة يسأله على وصف ليبين الرسول
حكمها فيذكر الرسول عليه السلام حكم تلك الواقعة عقيب الرفع مثل واقعة الاعرابي فان الاعرابي لما رفع الواقعة
الى الرسول بقوله واقعت امراتي في نهار رمضان فقال الرسول عليه السلام اعتق رقبة فان اقتران ايجاب الاعتاق
بوصف الوقاع لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا من الرسول وذلك الاقتران لان كل احد من اهل اللغة يسبق الى فهمه

قوله

ان ذلك الحكم لاجل الوقاع في نهار رمضان فكانه قيل اذا واقعت فكفر فان امر بالعتق بدلا من عتق بعد
ومنها ذكره مع الحكم وصفا لو لم يكن علة لم يفد اما مع سؤال في محله كقوله اينقص الرطب اذا جف او في نظيره كقول
الخثعمية ان ابي توفي وعليه الحج افينفعه ان حج عنه فقال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان
ينفعه قالت نعم قال فدين الله احق وذكر النظير مرتبا عليه فيلزم في نظيره وفيه تنبيه على الاصل
والفرع والعلة واما من غير سؤال كقوله حين توضأ بنبيذ التمر تمرة طيبة وماء طهور دل على جواز
الوضوء به والا كان ذكره ضائعا ش ومن مراتب الايماء ذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يقدر كونه علة لم يفد
ذكره سواء كان ذكره مع سؤال في محله كقوله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف
فقالوا نعم فقال عليه السلام فلا اذا فانه لو لم يكن ذكر نقصان الرطب بالجفاف لاجل التعليل لكان ذكره غير مفيد
لان الجواب تم بدونه وننزه كلام الشارع عنه او مع سؤال في نظيره كقول الخثعمية ان ابي توفي وعليه الحج
افينفعه ان حج عنه فقال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه فقالت نعم
قال فدين الله احق فانه لو لم يكن ذكر قضاء الدين عن الميت مع السؤال في نظيره لاجل تعليل النفع به لكان
ذكره غير مفيد ولما كان الوصف المذكور في النظير علة للحكم وجب ان يكون في نظيره ايضا كذلك ففي كلام
الرسول عليه السلام تنبيه على الاصل الذي هو دين الادمي على الميت وعلى الفرع الذي هو الحج وهو دين الله
وهو نظير لدين الادمي وعلى العلة التي هي قضاء الدين عن الميت او كان بدون سؤال كما في حديث ابن مسعود
ليلة الجن حين توضأ عليه السلام بماء قد نبذ فيه تمرات لاجتذاب ملوحته فقال تمرة طيبة وماء طهور فانه
يدل على جواز الوضوء به والا كان ذكره ضائعا لكون ما ذكره ظاهرا غير محتاج الى بيان قوله ومنها
ان يفرق بين امرين بصفة فانها تشعر بانها علة التفرقة اما مع ذكرهما كالقاتل لا يرث او ذكرهما
للراجل سهم وللفارس سهمان وقد يكون بالغاية مثل حتى يطهرن او بالاستثناء كالا ان يعفون او بالاستدراك
ولكن يؤاخذكم ش ومن مراتب الايماء ان يفرق الشارع بين حكمين بصفة فانه يشعر بان الصفة علة التفرقة
بينهما وذلك على نوعين احدهما ان يكون التفرقة بينهما بصفة مع ذكر احدهما كقوله عليه السلام القاتل لا يرث
فانه خصص القاتل بعدم الميراث بعد سابقة ارث من يرث وثانيهما ان يكون التفرقة بينهما بصفة مع ذكر
الحكم كقوله عليه السلام للراجل سهم وللفارس سهمان وقد يكون التفرقة بينهما بالغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وقد يكون التفرقة بينهما بالاستثناء كقوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون وقد يكون التفرقة بينهما
بالاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان قوله ومنها ان يذكر
معه وصفا مناسبا كقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بان الغضب علة لتشويش الفكر وقيل اكرم العالم
واهن الجاهل لانه الف من الشارع اعتبار المناسبات فيغلب على الظن مقارنته ومناسبته انه علة ش ومن مراتب
الايماء ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله عليه السلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يشعر بكون

الغضب علة لمانعة القاضي من القضاء لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال وكذا اذا قال اكرم العالم واهن الجاهل
فانه يسبق الى الفهم منه ان العلم علة للاكرام والجهل علة للاهانة لانه الف من عادة الشارع اعتبار
المناسبات دون الغائها فاذا قرن الحكم في لفظه وصفا مناسبا تغلب على الظن مقارنته ومناسبته
انه علة لذلك الحكم قوله مسئلة اذا صرح بالوصف فان الحكم مستنبط منه غير مصرح مثل واحل
الله البيع فايماء وبالعكس كحرمت الخمر لعينها استنبط منه ان العلة الشدة المطربة ليس بايماء وقيل
ايماء فيهما وبالعكس وجه التفصيل ان الايماء كون الوصف مذكورا على وجه يظهر من سياقه التعليل والاول
كذلك وان لم يصرح بالحكم فهو لازم لانه يلزم من الحل الصحة لتعذر منع انتفائها والثاني ليس كذلك لان
الوصف ليس مذكورا اصلا ش لما فرغ من مراتب الايماء ذكر صورا محتملة للايماء وغيره اذا صرح الشارع
بالحكم مع الوصف كالامثلة السابقة فهو ايماء بلا خلاف واذا ذكر الشارع الوصف صريحا ولم يذكر الحكم
بل كان الحكم مستنبطا من الوصف غير مصرح مثل قوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف الذي هو
حل البيع مذكور صريحا والحكم وهو صحة البيع مستنبط من الحل فهو ايماء ووجه استنباط الصحة من
الحل انه لو لم يصح البيع لم يكن مفيدا اذ هو معنى نفي الصحة واذا لم يكن مفيدا كان تعاطيه عبثا والعبث قبيح
والقبيح لا يحل فيلزم من الحل الصحة وبالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر الوصف بل كان الوصف مستنبطا
من الحكم كقوله حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه ان العلة الشدة
المطربة ليس بايماء وقيل ايماء فيهما اي في الاول وهو صورة استنباط الحكم وفي الثاني وهو صورة استنباط العلة
وقيل بالعكس اي ليس واحد منهما بايماء لا الاول ولا الثاني وجه التفصيل وهو ان الاول ايماء لا الثاني ان
الايماء كون الوصف مذكورا على وجه يظهر من سياقه التعليل والاول كذلك لانه اذا كان اللفظ بصريحه يدل
على الوصف وهو الحل والصحة لازمة للحل لانه يلزم من الصحة الحل لتعذر الحل مع انتفاء الصحة لما تقرر فاذا
الحل وضعا يدل على ارادة ثبوت الصحة ضرورة كون الصحة لازمة للحل فيكون بمنزلة ما اذا اثبت الشارع بها
مع وصف الحل واثبات الشارع للحكم مقرونا بذكر وصف مناسب يشير الايماء الى الوصف كما لو ذكر
الحكم معه بلفظ يدل عليه وضعا ضرورة تساويهما في الثبوت وان اختلفا في طريق الثبوت بان كان
احدهما ثابتا بدلالة اللفظ وضعا والاخر مستنبطا من مدلول اللفظ وضعا لان الايماء انما كان مستفادا
عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف لا من جهة كون الحكم ثابتا بطريق
الوضع والثاني وهو ان يكون الحكم مذكورا صريحا والوصف مستنبطا ليس كذلك لان الوصف
ليس مذكورا اصلا لا بالصريح ولا بطريق استلزام ذكر الحكم له لان الوصف غير لازم للحكم المصرح به
قوله مسئلة اشترط قوم المناسبة في صحة علل الايماء ونفاه قوم وفصل اخرون ان كان
التعليل لما فهم من الوصف المناسب اشترط والا فلا لانه انما فهم من المناسبة فاذا انتفت انتفى ش

اشترط عدم المناسبة في صحة علل الايماء مطلقا ونفاه آخرون مطلقا وفصل آخرون بانه يشترط المناسبة
ان فهم التعليل من ذكر الوصف المناسب مع الحكم كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي القاضي وهو
غضبان فان التعليل انما فهم من وصف الغضب المناسب للكف عن القضاء فاذا انتفت المناسبة
انتفى التعليل وان لم يفهم التعليل من المناسبة لا يشترط المناسبة لانه حينئذ يكون الايماء مستقلا
في افادة التعليل فلم يحتج الى اشتراط المناسبة قوله الثالث السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
في محل الحكم وابطال ما لا يصلح للتعليل فيتعين الباقي ليس بحجة عندنا وصورته ان يقول الموجود في
المحل بعد البحث اما وصفان او ثلاثة مثلا وكان اهلا للنظر فمثلا فيغلب على الظن انتفاء ما سواها
او يقول الاصل عدم ما سواها الا بدليل ولا دليل ثم يحذف بعضها بدليله فيلزم انحصار
التعليل في الباقي فان بين المعترض وصفا آخر لزمه ابطاله والا بعد منقطعا والمجتهد
يرجع الى ظنه في ذلك واذا كان الحصر والابطال قطعيا فقطعي والا فظني ه المسلك الثالث
السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل المقيس عليه الذي هو محل الحكم وابطال ما لا يصلح
للتعليل فيتعين الباقي للعلة والسبر والتقسيم ليس بحجة عند اصحاب ابي حنيفة وصورة السبر
والتقسيم ان يقول الحكم الثابت في المحل لا يخلو ان لا يكون لعلة بالاجماع فيتعين ان يكون لعلة فاذا
قال الناظر الموجود في محل الحكم اما وصفان او ثلاثة فاني بحثت وسبرت فلم اطلع على ما سواه وكان
اهلا للنظر بان كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما
يقول يغلب على الظن انتفاء ما سوى المذكور من الاوصاف او يقول الناظر الاصل عدم ما سواها من
الاوصاف الا ان يدل الدليل على غيره ولا دليل لان الاصل عدمه فانه يغلب على الظن الحصر فيما عينه
ثم بعد ذلك يحذف بعضها بدليله فيلزم من مجموع الامرين انحصار التعليل في الباقي فان بين المعترض وصفا
آخر لزم المستدل ابطال ذلك الوصف ليتم استدلاله والا يجعل المستدل منقطعا الا ان ابطله وان لم يذكره اولا
اذا كان مستدلا على غيره لما اذا كان مجتهدا فيرجع الى ظنه فيهما على ظنه حصر الاوصاف في بطلان البعض كما هو
وكلما كان الحصر في ابطال قطعيين كان التعليل قطعيا وان لم يكونا قطعيين او يكون احدهما قطعيا والاخر ظنيا
كان التعليل ظنيا قوله واما طرق الحذف فمنها الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالوصف المستبقى فقط دون المحذوف
ولا بد من اثبات الحكم مع المستبقى اذ لو ثبت دونه كما ثبت دون المحذوف كان الغاء له ايضا وحينئذ يثبت استقلاله بالعلية
فيمتنع ادخال المحذوف في استقلاله ولقائل ان يقول دعوى الاستقلال من مجرد اثبات الحكم مع وجوده غير صحيح
اذ لو كفى ذلك من دون ضميمة يدل على استقلاله من طرق اثبات العلة لكفى في اصل القياس واستغنى عن السبر
وعند ذلك ان اثبت في صورة الالغاء بالسبر كما ابيته في الاصل الاول استغنى عنه لثبوت استقلال صورة الالغاء بدليله وذكر
الاصل المستقل ايضا غير مفيد وان اثبت بطريق اخر غير السبر فهو انتقال شنيع ه ولما كان التعليل لا يتم الا الكل

غلب بر

اي ابطال بعض الاوصاف في ذكر الحصر اراد ان يذكر الحذف له طرق منها الالغاء وهو بيان اثبات الحكم بالوصف المستبقى
في صورة بدون الوصف المحذوف كما يقال علة حرمة الربا في البر اما الطعم او القوت والثاني باطل لثبوت حرمة الربا في
الملح بدون القوت فلو كان القوت معتبرا في العلية لما ثبت الحكم بدونه فتحقق ان حرمة الربا لا تحصل الا بالطعم
ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع المستبقى اذ لو ثبت الحكم بدون المستبقى كما ثبت بدون المحذوف كان ذلك الغاء للمستبقى
ايضا واذا ثبت الحكم مع المستبقى يتبين استقلال الوصف المستبقى بالتعليل ومع ظهور ذلك يمتنع ادخال الوصف المحذوف
في التعليل في محل التعليل واستقلاله اما امتناع الادخال فلانه يلزم منه الالغاء ووصف المستدل في الفرع مع استقلاله
ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع واما امتناع استقلال الوصف المحذوف بالتعليل في محل التعليل
فلما فيه من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والالغاء ما ثبت استقلاله وهو ممتنع ولقائل ان يقول دعوى استقلال الوصف
المستبقى في صورة الالغاء بالتعليل من مجرد اثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف غير صحيح اذ لو كفى مجرد
ثبوت الحكم مع الوصف في صورة الالغاء في التعليل من دون ضميمة تدل على استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة
لكان ذلك كافيا في اصل القياس واستغنى عن السبر وغيره من الطرق فلا بد من بيان استقلاله بالاستدلال ببعض طرق
اثبات العلة وعند ذلك ان يشرع المستدل في بيان الاستقلال ببعض طرق اثبات العلة فان اثبت الاستقلال في صورة
الالغاء بالبحث والسبر كما ابيته لك في الاصل الاول فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار وامكن ان يكون اصلا للعلة
واستغنى عن الاصل الاول لثبوت استقلال صورة الالغاء بدليله فذكر الاصل المستقل ايضا غير مفيد فان المصير
الى الاصل الاخر التمسك به في الاعتبار الا ذكر صورة اخرى مستقلة بالاعتبار يكون تطويلا بلا فائدة وان اثبت
الاستقلال بطريق اخر غير السبر فيلزمه مع هذا المحذور محذور اخر وهو الانتقال في اثبات كون الوصف علة من
طريق الى طريق اخر وهو مستشنع في مقام النظر قوله ومنها ان يكون الوصف من جنس ما الف من الشارع الغاؤه
مطلقا كالطول والقصر والسواد والبياض ه ومن طرق الحذف ان يكون الوصف المحذوف من جنس ما الف من
الشارع عدم الالتفات اليه والغاؤه في اثبات الاحكام كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوها قوله ومنها
ما الف الغاؤه من جنس ذلك الحكم وان كان مناسبا كالذكورة في سراية العتق ه ومن طرق الحذف ان يكون الوصف
المحذوف من جنس ما الف من الشارع الغاؤه من جنس ذلك الحكم المعلل وان كان مناسبا وذلك كما في قوله عليه السلام من
اعتق شركا له من عبد قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تقرير مناسبة بين صفة الذكورة وسراية العتق
غير انا لما عهدنا من الشارع التسوية بين الذكور والاناث في احكام العتق الغينا صفة الذكورة في السراية على خلاف
ما عداه من الاحكام قوله ومنها ان لا تظهر مناسبة بعد البحث ويكفي المناظر ان يقول بحثت فلم اجد فان قيل
مثله في المستبقى رجح المستدل التعدية واستدل على اعتبار السبر بان حكم الاصل لا بد له من علة لاجماع الفقهاء
اما بالوجوب كقول المعتزلة او غيره كقول غيرهم ولو لم يكن اجماع فهو الغالب المألوف فالحمل عليه اولى ولا بد ان
يكون ظاهرة والا كان تعبدا وهو خلاف الاصل لان التعقل اغلب واقرب الى الانقياد فاذا قال سبرت وبحثت

مما وجدت وكان اهلا غلب على الظن صدقه فلما يحتمل عدم السبر اصلا ومع وجوده فالوقوف على صفة مع تركها
ولو لم يجد لم يدل على عدمه فان الجهل ليس بدليل ولو دل بالنسبة اليه لم يدل بالنسبة الى الخصم لجواز علمه بوصف اخر
ولو سلم دلالته على الحصر فالحذف مما يستلزمه في المستبقي ان لو كان معقول المعنى ويجوز ان لا يكون فيستدل
المستبقي والمحذوف في عدم الاعتبار وبتقدير التعقل فغايته ابطال معارض العلة ولا يلزم منه صحة علية المستبقي
لان ذلك باعتبار مصحح العلية لا باعتبار اسقاط المعارض ﻫ ومن طرق الحذف ان لا يظهر مناسبة الوصف للحكم
بعد البحث فيسقط عن درجة الاعتبار ويكفي المناظر المستدل ان يقول بحثت عن الوصف المحذوف فما وجدت بينه
وبين الحكم مناسبة فان ادعى المعترض ان الوصف المستبقي كذلك اي بحثت عنه ولم اجده مناسبا للحكم احتاج
المستدل الى اثبات ترجيح سبره على سبر المعترض بان يثبت المستدل رجحان سبره بالتعدية فان سبره موافق
للتعدية وسبر المعترض قاصر ولما فرغ من السبر والتقسيم ذكر دليل وجوب العمل بالسبر والتقسيم واعتبار ان
حكم من اصل الادلة من علة لاجماع الفقهاء على ان احكام الله تعالى معللة بالعلة اما على طريق الوجوب كقول المعتزلة
واما بطريق اللطف والتفضل كقول غير المعتزلة ولو سلم عدم الاجماع على ان الحكم بالعلة فثبوت الحكم بالعلة
هو الغالب في الشرع على ثبوته بدونها ولابد ان يكون العلة ظاهرة والا كان الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لان
اثبات الحكم بجهة التعقل اغلب من اثباته بجهة التعبد واقرب الى الانقياد واسرع في القبول فكان افضى الى
تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لابد من علة ظاهرة فاذا قال الناظر الموجود في محل
الحكم لا يخرج عن وصف او وصفين مثلا لاني بحثت وسبرت فما وجدت غيرها وكان اهلا للنظر بان كانت له ادلة المعرفة بذلك
لقوته متمكنة من الحس والعقل وكان عدلا لعدم تهمته في الغالب من حاله الصرف غلب على الظن صدقه قال المصنف
يحتمل عدم السبر اصلا ومع وجود السبر يحتمل وقوف الناظر على صفة اخرى وترك ما ادعى الحصر فيه ولم يذكرها
ترويجا لكلامه ولو سلم انه لم يجد سوى المذكور لم يدل ذلك على عدمه فان عدم العلم به جهل به والجهل
بوجود الوصف لا يدل على عدمه وان دل على عدمه بالنسبة الى الباحث فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم لجواز علم
الخصم بوصف اخر سوى المذكور فلا ينهض بحث المستدل حجة على خصمه على العدم لعلمه بما فضله ولو سلم دلالة
ذلك على حصر الاوصاف فيما ذكره فحذف بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار في التعليل انما يستلزم انحصار
التعليل في المستبقي ان لو كان الحكم في محل التعليل معقول المعنى ويجوز ان لا يكون معقول المعنى فيستوي كل المستبقي
والمحذوف في عدم الاعتبار وعلى تقدير ان يكون معقول المعنى فغايته ما في حذف الوصف المحذوف ابطال معارض
العلة ولا يلزم منه صحة علية المستبقي لان صحة العلة انما يكون باعتبار مصحح العلية لا باعتبار اسقاط المعارض
قوله الرابع المناسبة والاخالة ويلقب بتخريج المناط وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة من ذاته
لا بنص ولا غيره وفسرها ابو زيد بما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهذا اقرب الى اللغة واما معنى في
مقام النظر اذ لا يمكن ان لا يتلقاه عقل الخصم بالقبول او يلقى غيره ليس بحجة عليه كما في العكس ولذلك منع ابو زيد التمسك به

وفسرها غيره بانها وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا فان كان خفيا او غير
منضبط فالمعتبر ملازمه وهو المظنة كالعمدية في القصاص باستعمال الالة الموضوعة للقتل وكالمشقة في السفر
في الفطر والقصر تعتبر بالسفر الذي هو المقصود من شرع الحكم اما جلب منفعة للعبد او دفع مفسدة عنه
او مجموعهما وذلك اما في الدنيا كالمعاملات او في الاخرى كايجاب الطاعات وتحريم المعاصي وقد يحصل المقصود يقينا
وظنا وقد يكون الحصول ونفيه متساويين وقد يترجح نفيه فالاول كالبيع والثاني كالقصاص المترتب على القتل العمد
العدوان لان الغالب صيانة النفوس والثالث لا مثال له على الخصوص وقرب منه الحد على الخمر لحفظ العقل فان الحصول
ونفيه متساويان بالنظر الى كثرة الممتنعين وكثرة المقدمين والرابع كالحكم بصحة نكاح الايسة لمقصود التوالد فان نفيه
ارجح والقائلون بالمناسبة مجمعون على الاولين واما الاخيران فقد نصوا على اعتبارهما اذا كان المقصود ظاهرا في
الوصف في غالب صور الجنس والا فلا ﻫ اقول الرابع المناسبة والاخالة ويلقب بتخريج المناط وهو عبارة عن
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة من ذات الوصف لا بنص العلة بنص وغيره كالاجماع وفسر ابو زيد
الدبوسي من اصحاب ابي حنيفة المناسبة بما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وهذا اقرب الى اللغة حيث
يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملائم له غير ان تفسير المناسب بهذا المعنى وان امكن ان يجعله الناظر مع
نفسه على خصمه متعذر في مقام النظر الامكان ان لا يتلقاه عقل الخصم بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى الخصم وان
تلقاه عقل الناظر بالقبول او يلقى عقل غيره ليس بحجة عليه كما في العكس اي كما ان تلقي عقل الخصم بالقبول ليس بحجة
على المستدل ولذلك منع ابو زيد التمسك بالمناسبة في اثبات العلية في مقام المناظرة وفسر المناسبة غير ابي زيد بانها
وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم سواء كان ذلك الحكم نفيا
او اثباتا وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة او دفع مفسدة قوله ظاهر احتراز من الوصف الخفي وقوله منضبط
احتراز عن غير المنضبط وقوله ما يصلح ان يكون مقصودا احتراز عن الوصف المستبقي في السبر وعن الوصف المدار
في الدوران وعن غيرهما وتفسير المناسبة بهذا اعني خارج عن وضع اللغة لمناسبة بين الحكم من التعليق والارتباط
وكل ما له تعلق بغيره وارتباط فانه يصح لغة ان يقال انه مناسب له ولا يخفى امكان اثبات هذا في مقام النظر على
الخصم بما لو اعرض عنه الخصم واصر على المنع كان معاندا فان كان الوصف خفيا او غير منضبط اعتبر ملازمه
وهو المظنة وانما لم يعتبر الخفي وغير المنضبط اذ لا يصح التعليل لكل منهما الا لانهما غيب عن العقل للخفاء وعدم
الضبط والغيب عن العقل لا يعرف الغيب عنه اي الحكم المقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة اي منفعة للعبد
او دفع مفسدة اي مضرة عنه او مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالي الرب تعالى عن المنفعة والمضرة وربما
كان ذلك مقصودا للعبد لانه ملائم له وموافق لنفسه ولذلك اذا خير العاقل بين وجود ذلك وعدمه اختار وجوده على
عدمه واذا عرف ان المقصود من شرع الحكم انما هو تحصيل المنفعة او دفع المضرة بالنسبة الى العبد فذلك اما في الدنيا
لتحصيل اصل المقصود ابتداء كالمعاملات مثل البيع والاجارة ونحوهما او دواما كتحريم القتل وايجاب القصاص

على من قتل عمدا عدوانا لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس من ابقاء النفس المعصومة او مكملا للمقصود كمهر
المثل في النكاح فانه مكمل لمصلحة النكاح لا انه يحصل لاصلها او في امر اخروي كايجاب الطاعات وتحريم المعاصي لافضائه
الى رفع الدرجات ونيل الثواب ودفع مضرة العقاب ثم المقصود من شرع الحكم قد يحصل يقينا او ظنا وقد يكون
حصول المقصود ونفيه متساويين وقد يترجح نفي حصول المقصود على حصوله فالاول كالبيع فانه اذا كان صحيحا
يحصل منه ثبوت الملك يقينا والثاني كشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن
عن الهلاك فانه اذا رتب القصاص على القتل العمد العدوان يحصل المقصود الذي هو صيانة النفس المعصومة عن
الفوات ظنا لان الغالب حصول صيانة النفوس عن الفوات من المكلف اذا علم انه اذا قتل اقتص منه من حرز عن
القتل ولا يجري عليه على الثاني الا ان بعض المكلفين قد يقدم على القتل مع شرعية القصاص والثالث مثل ما يقول له
في الشرع مثال على التحقيق بل على طريق التقريب في ذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فان حصول المقصود الذي
هو حفظ العقل ونفيه من شرب الخمر متساويان فان اشياء من الطباع الى شرب الخمر يقاوم خوف عقاب الحد
فلهذا التعارض كره الممتنعين عن كرم المقدمين عليه والرابع كالحكم بصحة نكاح من آيسة فان المقصود الذي هو
التوالد نفيه ارجح فانه وان كان التوالد ممكنا عقلا لكنه بعيد عادة فكان من افضائه اليه مرجوحا ونفيه راجحا والقائلين
بالمناسبة اتفقوا على صحة التعليل بالاولين واما الآخران فقد اتفقوا على اعتبارهما اذا كان المقصود ظاهرا من
الوصف في غالب صور الجنس والالغاء وذلك كما ذكر من مثال صحة نكاح من آيسة لمقصود التوالد فانه وان كان غير ظاهر
بالنسبة الى الآيسة الا انه ظاهر فيما عداها فصل تنقسم المقاصد وهي ضربان ضروري في اصله وهو اعلاها
كالخمسة التي روعيت في كل ملة حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وحصرها عادي فالدين كقتل الكافر المضل وعقوبة
الداعي الى البدع والنفس كالقصاص والعقل كشرب الخمر والنسل كالحد على الزنا والمال كعقوبة السارق والمحارب ومكمل
للضروري كتحريم قليل الخمر والحد عليه وان كان اصل المقصود حاصلا بتحريم المسكر منه لكن فيه تكميل له وغير ضروري
وهو ما تدعو الحاجة في اصله كالبيع والاجارة والقراض وتزويج الصغير لخوف فوات الكفؤ وهي الرتبة الثانية
وهي معارضة للتكميل ولهذا جاز اختلاف الملل فيها وبعض هذه الرتبة اكد من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة على
تربية الصغير وشراء المطعوم والملبوس له ولغيره وتكميل له كرعاية الكفاءة ومهر المثل في الصغيرة فانه افضى الى
دوام النكاح وان كان اصله حاصلا وما لا تدعو اليه لكنه من قبيل التحسين كسلب العبد اهلية الشهادة لانحطاط
رتبته فلا يليق به المناصب الشريفة ٥ تنقسم المقاصد باعتبار اختلاف مراتبها المقاصد ضربان ضروري وغير
ضروري في الضروري لما في اصله واما مكمل لما هو ضروري في اصله والمقاصد الضرورية في اصلها هي اعلى المراتب
كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والحصر في هذه الخمسة عادي
فالنظر الى الواقع اما حفظ الدين فبشرع قتل الكافر المضل وعقوبة الداعي الى البدع وقد نبه الله تعالى عليه بقوله لكم فاقتلوا الذين لا يؤمنون
في القصاص حياة واما حفظ العقل فبشرع الحد على شرب الخمر وقد نبه الله عليه بقوله انما يريد الشيطان ان يوقع واما حفظ النفس فبشرع القصاص وقد نبه الله عليه بقوله ص

بكم

بينكم العداوة واما حفظ النسل فبشرع حد الزنا لان المزاحمة على الابضاع تفضي الى اختلاط الانساب المفضي الى التضييع وقد نبه الله تعالى
بقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة واما حفظ المال فبشرع حد السارق وعقوبة المحارب والغاصب
وقد نبه الله تعالى بقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون
في الارض فسادا واما الضروري المكمل للضروري فهو التابع للضروري في اصله كتحريم شرب قليل الخمر وايجاب الحد عليه
مبالغة في حفظ العقل فان اصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر منه لا بتحريم قليله وانما تحريم القليل
للتكميل والتتميم له وغير ضروري هو الضرب الثاني من المقاصد فان كان مما تدعو الحاجة اليه فاما ان يكون في اصله
كالبيع والاجارة وتزويج الصغيرة لا بصورة الحاجات اليه لخوف فوات الكفؤ عند حق الحاجة اليه بعد البلوغ وهذا القسم
في الرتبة دون الضرورية في اصله ولهذا جاز اختلاف الشرائع فيه دون القسم الاول وهذه الرتبة معارضة لتكميل القسم
الاول ولهذا اشتركا في جواز اختلاف الملل فيهما وبعض هذه الرتبة آكد من بعض وقد يكون ضروريا كالاجارة على تربية
الصغير وشراء المطعوم والملبوس للصغير ولغيره فانها في الرتبة الضرورية لان الهلاك قد يحصل بانتفائها واما ان
يكون مكملا لما هو محل الحاجة في اصله كرعاية الكفاءة ومهر المثل في تزويج الصغيرة فان ذلك افضى الى دوام النكاح الذي
هو محل الحاجة وان كان اصل المقصود حاصلا دون ذلك وان كان مما لا تدعو اليه حاجة فهو من قبيل التحسين والتزيين
ورعاية احسن المناهج في العادات والمعاملات كسلب العبد اهلية الشهادة من حيث انحطاط رتبة العبد ونزول
قدره لكونه مسخرا للمالك مشغولا بخدمته فلا يليق به المناصب الشريفة اجراء للناس على ما الفوه وعهدوه من
محاسن العادات وان كان لا يتعلق به ضرورة ولا حاجة زائدة على الضرورة ولا هو من قبيل التكملة لاحدهما فصل
تنقسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما ان يعتبره الشارع او لا والمعتبر بنص او اجماع مؤثر والمعتبر
بترتيب الحكم عليه في صورة فقط ان ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم
فهو الملائم وهذان قسمان غير انه هذه تسمية الملائم المعدل كما مر وان لم يثبت فهو الغريب والاعتبار به عندنا
وعند جمع من الاصوليين واعتبره آخرون مصيرا منهم الى انه يفيد الظن بالعلية لان الحكم ان ثبت للعلة فهو بعيد لمخالفة
من اصل او بعلة غير ظاهرة وكذلك لان التعبد بعيد او ظاهرة وهو المطلوب وليس شرعي قد اندرج اعتبار الشارع
اياه وافادته للظن بالاضافة ممنوعة والظهور باعتبار الشرع وبعد التعبد ممنوع من حيث قيام احتمال ان
لم يعتبر فهو المرسل ومنه ما ظهر الغاؤه شرعا وهما مردودان كما في بعض العلماء ملكا افطر عمدا في رمضان
ما كان بصوم شهرين متتابعين مع اسقاط ماله نظر الا انه ازجر له فانه وان ناسب الا انه ملغى بالاطلاق والكتاب ٥ تنقسم من المناسب
بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره المناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل ووجه الحصر ان المناسب اما ان يعتبره الشارع
او لا فان اعتبره فالمعتبر اما ان يعتبر عينه في عين الحكم او لا والمعتبر بنص او اجماع فهو مؤثر لانه ظهر تأثيره في الحكم
بالاجماع او النص كتعليل الحدث بمس الذكر فانه اعتبر عين مس الذكر في عين الحدث بالنص بقوله عليه السلام
من مس ذكره فليتوضأ وكتعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين الولاية في المال بالاجماع

وأما إن يعتبر عينه في عين الحكم لا بنص ولا بإجماع بل بترتيب الحكم على الوصف في صورة فقط وحينئذ إن ثبت بنص أو إجماع
اعتبار عين الوصف في جنس الحكم أو اعتبار جنس الوصف في عين الحكم أو اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم فهو الملائم
لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وهذان معتبران وفاقا والملائم هو الذي يسميه أصحاب أبي حنيفة الملائم المعدل
كما هو وإن لم يثبت بنص أو إجماع واحد منها بل اعتبار الشارع عين الوصف في عين الحكم بترتيب الحكم عليه فقط
فهو الغريب ولا اعتبار له عند أصحاب أبي حنيفة وعند جمع من الأصوليين واعتبره آخرون مصيرا منهم إلى
أنه يفيد الظن بالعلية فإذا رأينا شخصا قابل من إحسان إليه بالإحسان ومن إساءة بالإساءة مع أنه لم يعهد من
حاله شيء لك من شيء فيما يرجع إلى المكافأة وعدمها غلب على الظن أن العلة ما ترتب الحكم عليه والذي يوجد ذلك
الحكم إن ثبت لا لعلة فهو بعيد لمخالفة الأصل فإن الأصل امتناع خلو الأحكام عن العلل وإن كان لعلة غير
ظاهرة فهو بعيد أيضا لأنه يلزم منه التعبد والتعبد بعيد أو لعلة ظاهرة وهو المطلوب وأجاب
المصنف بأن المناسب شرعي ولا بد من اعتبار الشارع إياه وإفادته للظن بمجرده إحالة ممنوعة فإنه إذا وقع
في ملتي خيال أن ملتي صحيحة يمكن الخصم أن يقول وقع في ملتي خيال أنه فاسد والظهور باعتبار الشارع فإذا
لم يثبت الشرع لم يظهر والغريب لم يثبته الشرع وبعد التعبد ممنوع من حيث الاحتمال فإن احتمال التعبد ثابت
وإن لم يعتبره فهو المرسل ومنه ما ظهر إلغاؤه شرعا وإلا غير معلوم الإلغاء وكلاهما مردود إن كان كما أفتى
بعض العلماء ملكا أفطر في رمضان عمدا بإيجاب صوم شهرين متتابعين مع استطاعة ماله وتمكنه من الإعتاق
بطول إلا أن إيجاب صوم شهرين متتابعين أبلغ في زجره من الإعتاق فيه لعسر الأول ويسر الثاني فإنه وإن ناسب إلا
أنه ملغى باعتبار الشرع أوجب أولا الإعتاق ولم يعتبر إلى الصوم أولا على من يسهل عليه الإعتاق وقول المصنف
إلا أنه ملغى بإطلاق الكتاب غير مناسب لقوله أفطر عمدا في رمضان لأنه ما ورد في الكتاب ما يجب في إفطار رمضان
عمدا إنما لو ذكر إيجاب شهرين ابتداء في الظهار كان مناسبا فإن وجوب الظهار مذكور في الكتاب قوله الخامس
الشبه وهو الوصف الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل وله تميز عن الطردي لأنه غير مناسب وعن المناسب
لأن مناسبته من حيث أنه وليس بحجة عندنا لأنه إما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حكما به أو لا وهو حكم بغير دليل
٥ المسلك الخامس الشبه وهو الوصف الذي لا تثبت مناسبته إلا بدليل منفصل وللشبه تميز عن الوصف الطردي
لأن الطردي غير مناسب للحكم أصلا فإن وجود الطردي كعدمه بالنسبة إلى الحكم بخلاف الشبه فإن له مناسبة وإن
كانت بدليل منفصل وتميز عن الوصف المناسب لأن مناسبة الوصف المناسب من حيث أنه يعلم العقل مناسبته
للحكم بالنظر إليه وإن لم يرد الشرع كالإسكار في التحريم فإن مناسبة الإسكار للتحريم تعلم بالنظر فيه وإن
لم يرد الشرع بخلاف الشبه فإن مناسبته لا تعلم بالنظر فيه بل يحتاج إلى دليل منفصل وإلى
ورود الشرع مثال الشبه قول الشافعي في إزالة الخبث بالماء طهارة الخبث طهارة تراد للصلاة فيتعين فيه الماء
كطهارة الحدث فإن مناسبة الطهارة لتعين الماء غير ظاهرة من حيث أنه ولكن لما اعتبر الطهارة بالماء في مس المصحف

والصلاة توهم مناسبة الطهارة لتعيين الماء والشبه ليس بحجة عند أصحاب أبي حنيفة لأن الشبه لا يخلو إما أن يكون مطلعا
على المناسب المؤثر أو لا فإن كان الأول فهو الحاكم لا الشبه لأنه مع وجود المناسب المؤثر لا التفات بغيره وإن كان الثاني فلا
يكون الحكم ثابتا به لأنه إذا لم يثبت فيه فيكون الحكم بغير دليل وهو باطل قوله السادس الطرد والعكس فحصل
ثم قطعا والأكثرون ظنا وعندنا لا قطعا ولا ظنا لما أن الوصف الموصوف بهما يجوز أن يكون من لوازم العلة لا
العلة وما ثبتت به العلية غيرهما وهو مستقل بنفسه واستدل بأن الدوران حاصل في المتضايفين وليس أحدهما
علة واحتج بأن الظن انتفى لدليل خاص مانع قالوا إذا وجد الدوران ولا مانع من كونه علة ولا قاطع بغيرها
حصل الظن عادة كما لو تكرر غضب إنسان عند دعائه باسم غلب على الظن أنه سببه حتى أن الصغار يعلمون ذلك قلنا
لولا الظهور انتفاء غير ذلك بدليل نظري هو مستقل ٥ المسلك السادس الطرد والعكس وهو الدوران وجودا
وعدما أي ترتب الشيء على الشيء وجودا وعدما أي يلزم من وجود الوصف وجود الحكم وهو الطرد ومن عدم الوصف
عدم الحكم وهو العكس مثاله ترتب وجوب الرجم على الزنا بشرط الإحصان فإنه يلزم من وجود الزنا الصادر من
المحصن وجوب الرجم ومن عدمه عدم وجوب الرجم وقد اختلفوا في إفادته على ثلاثة مذاهب الأول أنه لا يفيد العلية
لا قطعا ولا ظنا والثاني أنه يفيد العلية قطعا والثالث أنه ذهب الأكثرون إلى أنه يفيد العلية ظنا احتج المصنف
على أنه لا يفيد العلية أصلا بمجرده لا قطعا ولا ظنا ما لم ينضم إليه أحد المسالك الدالة على العلية بأن الوصف
المتصف بالطرد والعكس إذا خلا عما يفيد العلية يجوز أن يكون من لوازم العلة لا العلة كرائحة الخمر فإنها وصف
متصف بالطرد والعكس فيلزم من وجودها وجود الحرمة ومن عدمها عدم الحرمة مع هذا لا يكون علة للحرمة بل
يكون لازما للعلة وإذا كان كذلك فلا يحصل بمجرد الدوران قطع العلة والظن واستدل على عدم العلة بدليل
ضعيف هو أن الدوران وجد في المتضايفين كالأبوة والبنوة فإنه يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن
عدمه عدمه وليس أحدهما علة للآخر واحتج بأن الدوران يفيد ظن العلية بشرط انتفاء مانع ينفي الظن في المتضايفين نفس
انتفى ظن العلية لدليل خاص مانع من الظن وهو كون كل منهما مع الآخر القائلون بأن الدوران يفيد العلية ظنا
قالوا إذا وجد الدوران ولا مانع من كونه علة كما في المتضايفين ولا قاطع بعلية غير الدوران حصل الظن بالعلية
بطريق العادة كما لو تكرر غضب إنسان بتكرر دعائه باسم مغضب بأنه إذا دعي باسم مغضب غضب ثم ترك دعاءه
بالاسم المغضب لم يغضب وتكرر ذلك مرارا غلب على الظن أن الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب حتى أن
الصغار يعلمون أن الدعاء بالاسم المغضب هو سبب الغضب ولهذا يتبعونه ويغيظونه بالاسم المغضب أجاب
بأنه لولا الظهور انتفاء غير ذلك الوصف المتصف بالطرد والعكس بدليل بحث أو بأن الأصل عدم الغير لم يحصل
الظن بالعلية وإذا وجد دليل آخر فهو مستقل ولا يكون الدوران مفيدا للعلية قوله تنقيح المناط من
تنقيح المناط وسعيه وتخريجه أن تنقيحه النظر في إثبات العلة في بعض الصور بعد معرفتها في نفسها بنص
أو إجماع أو استنباط والسعي النظر في تعيين العلة المنصوص عليها بحذف ما اقترن به مما لا مدخل له

في اعتبار الحذف كونه اعرابيا وبدويا وكون الموطوءة زوجة او امة وكونه شهر تلك السنة والتحريج والنظر في اثبات علة الحكم الثابت بنص او اجماع بتخريج ثم استنباط كالاجتهاد في اثبات الشدة المطربة علة لتحريم الخمر وليس تخريجه
من ــ لما كان العلم بمناط الحكم والنظر فيه اما في تحقيقه او تنقيحه او تخريجه والفرق بينها ان تحقيق المناط
النظر في معرفة وجود العلة في بعض الصور بعد معرفتها في نفسها بنص او اجماع او استنباط اما اذا كانت
معروفة بنص فكما في جهة القبلة فانها مناط وجوب استقبالها وهي معروفة بايماء النص وهو قوله تعالى حيث
ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وكون هذه الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه مظنون بالاجتهاد والنظر في
الامارات واما اذا كانت معلومة بالاجماع فكالعدالة فانها مناط وجوب قبول الشهادة وهي معلومة بالاجماع
واما كون هذا الشخص عدلا فمظنون بالاجتهاد واما اذا كانت مظنونة بالاستنباط كالشدة المطربة فانها
مناط تحريم الشرب في الخمر والنظر في معرفتها في النبيذ هو تحقيق المناط والاتفاق في صحة الاحتجاج بتحقيق
المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص او اجماع وانما الخلاف فيما اذا كان مدرك معرفتها الاستنباط
وتنقيح المناط النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل
له في الاعتبار بطريقة كما تقدم في قصة الاعرابي من التعليل بالوقاع فانه وان كان مومى اليه بالنص غير انه
يفتقر في معرفته عينا الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار بالرأي والاجتهاد وذلك بان
يحذف كونه اعرابيا وكونه شخصا معينا وكون الموطوءة زوجة او امة معينة وكونه في ذلك الزمان شهر تلك السنة وبعين
ذلك الامر لا مدخل لهذه الاوصاف في الاستثناء بما ساعد من الدليل حتى يتعدى الى كل من وطئ في نهار رمضان عامدا وهذا
النوع وان اقر به اكثر منكري القياس فهو دون الاول وتخريج المناط النظر والاجتهاد في اثبات علة الحكم الذي
دل النص او الاجماع عليه دون علته بمجرد الاستنباط كالاجتهاد في اثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر
وكون القتل العمد العدوان علة لوجوب القصاص في المحدد حتى يقاس عليه كل ما ساواه في علته وهذا النوع
عند اصحاب ابي حنيفة كما مر قوله فصل التعبد بالقياس جائز خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة
القفال وابو الحسين واجب عقلا لنا لو فرض وقوعه لم يلزم محال لذاته قطعا ولا للغير لان الاصل عدمه ولو لم
يجز لم يقع قالوا العقل مانع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطأ فامتنع القياس عقلا قلنا ليس باحالة خصوص
مع ظن الصواب قالوا ورود الشرع بالعمل بالظن ممتنع عقلا وقد علم وروده بخلافه في قبول الشاهد الواحد
والعبد وانفراد النساء في اموال وقلنا ورد بالعمل بخبر الواحد وظاهر الكتاب والمنع في هذه لمانع
خاص بها النظام امتنع عقلا ورود الشرع به مع العلم بانه يفرق بين المتماثلات ويجمع بين المتفرقات فانه
اوجب الغسل وابطل الصوم بالمني بخلاف البول والمذي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد القاذف به
الزنا دون الكفر وقبل شاهدين في الزنا وفرق بين عدتي الموت والطلاق والحرة والامة وسوى
بين قتل الصيد عمدا وخطأ وبين القاتل والواطئ الصائم والمظاهر في الكفارة فلما غير مانع من الجواز

علته م

انتفاء صلاحيته ما ظن جامعا او وجود المعارض في الاصل او الفرع واما المختلفات فلاستوائها في معنى جامع
او لاختصاص كل بعلة ــ ذهب جمهور المحققين الى جواز التعبد بالقياس عقلا على معنى انه يجوز ان يقول الشارع
اذا ثبت حكم في صورة ووجدت صورة اخرى مشاركة للصورة الاولى في وصف غلب على ظنكم ان هذا الحكم في الصورة
الاولى معلل بذلك الوصف فقيسوا الصورة الثانية على الصورة الاولى خلافا للشيعة والنظام وبعض
المعتزلة فانهم قالوا باحالته التعبد به عقلا وقال القفال وابو الحسين البصري يجب التعبد بالقياس عقلا والدليل
على جواز التعبد بالقياس عقلا انه لو فرض التعبد بالقياس في اعمالهم لم يلزم محال لذاته قطعا ولا للغير لان الاصل
عدمه وانا نقطع بان الشارع اذا قال حرمت الخمر لاسكارها فقيسوا عليها كل مشارك لها في الاسكار لم يلزم
منه محال ولانه لو لم يجز التعبد بالقياس لم يقع كما سيأتي بيانه المانعون من جواز التعبد بالقياس قالوا القياس طريق
لا يؤمن وقوع الخطأ فيه لكونه مظنونا والمظنون لا يؤمن وقوع الغلط فيه وكلما لا يؤمن وقوع الخطأ فيه
يمنعه العقل لكون الخطأ محذورا فامتنع التعبد بالقياس عقلا اجاب بان منع العقل ما لا يؤمن وقوع الخطأ
فيه ليس منع احالة خصوصا مع ظن الصواب فان مع ظن الصواب لا يمنعه العقل قالوا ورود الشرع بالعمل
بالظن ممتنع عقلا فانه قد علم ورود الشرع بمنع العمل بالظن لانه منع من الحكم بالشاهد الواحد وبشهادة
العبد وانفراد النساء في اموال وان افادت الظن اجاب بانا لا نسلم ان الشرع منع العمل بالظن بل
علم انه امر بالعمل بالظن فانه امر العمل بخبر الواحد وظاهر الكتاب والشهادات وغيرها والمنع في الصور
التي ذكرتم من العمل بالظن لمانع خاص بتلك الصور لا لعدم جواز التعبد بالعمل بالقياس قال النظام امتنع
عقلا ورود الشرع بالعمل بالقياس مع العلم بان الشرع يفرق بين المتماثلات ويجمع بين المختلفات فانه
اوجب الغسل وابطل الصوم بالمني دون البول والمذي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وجلد بنسبة
الزنا دون نسبة الكفر وقبل شاهدين ولم يقبل في الزنا بهما وفرق بين عدتي الموت والطلاق وعدتي الحرة والامة
وسوى بين قتل الصيد عمدا وخطأ وبين القاتل والواطئ الصائم والمظاهر في الكفارة فان القياس انما يجوز
باعتبار الجامع والشرع اذا لم يعتبر الجمع بين المتماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم عدم اعتبار الجامع
فانه لو كان الجامع معتبرا لزم اعتبار المثلية بين المتماثلات واعتبر الجمع بين المختلفات لزم عدم اعتبار القياس
الجامع فانه لو كان الجامع معتبرا لزم اعتبار المثلية بين المتماثلات الجامع واذا لم يكن الجامع معتبرا امتنع
واذا امتنع القياس امتنع التعبد به عقلا اجاب بان ذلك غير مانع من جواز التعبد به عقلا فان التفرقة بين
المتماثلات يجوز ان يكون لانتفاء صلاحيته ما توهم جامعا للعلية او لوجود معارض في الاصل له اثر في الحكم
او لوجود معارض في الفرع له اثر في منع الحكم واما المختلفات فلجواز استوائها في معنى جامع يوجب استواءها
في الحكم او لاختصاص كل من المختلفات بعلة للحكم مثل حكم خلافه قوله قالوا مفض الى الاختلاف وهو مردود بقوله
ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والمراد بالاختلاف التناقض او الاضطراب

عقلا لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا للغير لان الاصل عدمه والا لزم من فرض وقوعه ... بالقياس

المخل بالبلاغة لا اختلاف في أحكام الشرعية للقطع بوقوعه قالوا لو جاز فإما أن يصوب كل مجتهد أو واحد أو كثير
الشيء ونقيضه حقا محال وتصويب أحدهما مع استوائهما محال قلنا يلزم في الظواهر مثله وشرط التناقض في الاتحاد
وتصويب أحد الظنين لا بعينه ليس بمحال قالوا لو جاز لجاز في الأصول فيتسلسل قلنا لا يلزم من امتناعه
فيها للتسلسل في امتناع في غيرها قوله المانعون من جواز التعبد بالقياس احتجوا بوجوه منها أولا لو كان التعبد بالقياس
مفض إلى الاختلاف لأن في أمارات متعددة فيجوز أن يستنبط كل من المجتهدين من أمارة توجب الحكم في الفرع
بأصل يخالف أصل الآخر وما يفضي إلى الاختلاف مردود لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا فإنه يدل على أن ما كان من عند الله لا اختلاف فيه والقياس فيه اختلاف فلا يكون من عند الله فلا يجوز
التعبد به ورد بالتزام العمل بالظواهر فإن فيه اختلافا مع أنه لا يكون مردودا وبأن المراد بالاختلاف التناقض
أو الاختلاف الذي يخل بالبلاغة لا الاختلاف في أحكام الشرعية فيكون المعنى أن القرآن لو كان من عند غير الله
لوجدوا فيه تناقضا كثيرا أو وجدوا فيه اختلافا يخل بالبلاغة وإنما وجب حمله على هذا لأن في الاختلاف في الأحكام
حاصل قطعا الثاني أنه لو جاز التعبد بالقياس في اختلاف أقيسة المجتهدين فلا يخلو إما أن يصوب كل مجتهد
أو يصوب أحدا وفي الأول يلزم أن يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال وفي الثاني يلزم تصويب أحد الظنين دون الآخر
مع استواء الظنين وتصويب أحد الظنين دون الآخر مع استوائهما محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح أجاب المانع
يلزم في الظواهر مثله مع جواز التعبد به وبأنا لا نسلم لزوم كون الشيء ونقيضه حقا عند تصويب كل مجتهد
وذلك لأن ما أفضى إليه اجتهاد كل مجتهد من الحكم لا يكون نقيضا لما أفضى إليه اجتهاد الآخر لأن شرط التناقض
اتحادهما فيما عدا السلب والإيجاب فيجوز أن يكون عند الاختلاف حكم الله تعالى في حق أحد المجتهدين الحرمة وفي حق
الآخر الإباحة والحرمة في زمان وفي الإباحة في آخر وإذا كان اجتهاد مجتهد واحد مختلفا فيكون الحرمة بالنسبة إلى شخص
أو في زمان وعدم الحرمة بالنسبة إلى شخص آخر أو زمان آخر فلا يجتمع في اتحاد ولا يلزم التناقض وبأنا لا نسلم أن
تصويب أحد الظنين يستلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لأنا نحكم بتصويب أحد المجتهدين لا بعينه وتصويب أحدهما
لا بعينه لا يستلزم الترجيح بلا مرجح فليس بمحال الثالث لو جاز التعبد بالقياس عقلا في الفروع لجاز التعبد
في الأصول لجامع مشترك لكن في أصول الأقيسة واللازم باطل لما قدم في التسلسل أجاب بأنه لا يلزم من امتناع
بالقياس عقلا في الأصول لاستلزامه التسلسل في أصول التسلسل في امتناعه في غير الأصول قوله القائل
بالوجوب عقلا في أحكام غير صورها لا تتناهى والنص غير واف بها فوجب التعبد به قلنا الجزئيات غير متناهية
لا أجناسها والنصوص على الأجناس ممكنة قوله القائل بوجوب التعبد بالقياس قال في أحكام غير صور لا تتناهى
وفي أنبيائها مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة والنصوص غير وافية بها فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس
فوجب التعبد به عقلا أجاب بأن الجزئيات الداخلة في أجناس غير متناهية لا أجناس لكل الجزئيات
فإن في أجناس الكلية متناهية فعلى هذا أمكن التنصيص على كل واحد من الأجناس بأن يقول الشارع كل

نظائره
مطعوم ربوي وكل مسكر حرام وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول وكل سارق من حرز نصابا لا شبهة له فيه مقطوع إلى
والحكم في كل صورة من جزئيات تلك الجنس يكون ثابتا بالنص وإن افتقرنا فيه إلى الاجتهاد في إدراج كل واحد
تحت جنسه لتعميم إثبات الحكم فيه بالنص فلذلك إنما هو من تعميم متعلق الحكم لا أنه قياس وعلى هذا فلا حاجة إلى القياس
قوله فصل أكثر المجوزين قائلون بالوقوع خلافا لداود وابنه والقاساني والنهرواني وفي أكثر سمعا لا عقلا
والأكثر قطعي خلافا لأبي الحسين لنا ثبت عن عظماء الصحابة العمل به وإن كانت التفاصيل آحادا والعادة أن الجمع
مسلم على مثله الانقطاع وأيضا فالإجماع السكوتي رجعوا إلى أبي بكر في قتال بني حنيفة على الزكاة ولما قال له
بعض الأنصار حين ورث أم الأم دون أم الأب تركت التي لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت فشرك
بينهما وقول عمر أقضي في الجد برأيي وقوله في الجنين لولا هذا لقضينا فيه برأينا وورث المبتوتة بالرأي وقول
علي في الشارب إذا سكر هذى وقوله لعمر وقد شك في قتل الجمع بالواحد أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة
أكنت تقطعهم قال نعم قال فكذا هذا ومن ذلك اختلافهم في الجد فأسقط بعضهم الإخوة كالأب وقاسمهم آخرون
وفي أنت حرام فصل بأنه في واحد ويمين وظهار وطلاق وغير ذلك قوله القائلون بجواز وقوع التعبد بالقياس عقلا قالوا
بوقوع التعبد به إلا داود من أصحابنا وابنه والقاساني والنهرواني وأكثر القائلين بوقوع التعبد به سمعا إلا
التعبد به سمعا بدليل قطعي خلافا لأبي الحسين فإنه قال بدليل ظني واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل سمعي قطعي
بوجهين الأول أنه ثبت بالتواتر عن عظماء الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وإن كان تفاصيل ما نقل إلينا من
العمل بالقياس آحادا فإنه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين الآحاد وهو العمل بالقياس في الجملة والعادة تقضي بأنه
الجمع مسلم أي عظماء الصحابة على مثل أي على العمل بما هو أصل الانقطاع دال على العمل به الثاني أنه تكرر
عمل عظماء الصحابة بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد والعادة تقضي بأن سكوت الباقين
من الصحابة في مثل ذلك لا يكون إلا للموافقة فيكون إجماعا على أن القياس يتعبد به فمن ذلك رجوع الصحابة إلى
اجتهاد أبي بكر في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقياسهم على ترك الزكاة لقياسهم خليفة رسول الله على رسول الله
في أخذ الزكاة بواسطة أخذها للفقراء بالإجماع السكوتي ومن ذلك قول بعض الأنصار لأبي بكر لما ورث أم الأم
ولم يورث أم الأب لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميتة لم يرثها وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع
ما تركت فرجع أبو بكر عن القول الأول وشرك السدس بين أم الأم وأم الأب ومن ذلك قول عمر أقضي في الجد
برأيي وقضى فيه بآراء مختلفة ومن ذلك قول عمر لما سمع حديث الجنين لولا هذا لقضينا فيه برأينا ومن ذلك
أن عمر ورث المبتوتة بالرأي ومن ذلك قول علي رضي الله عنه في حد شارب الخمر إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى
وإذا هذى افترى فحدوه حد المفترين فقاس الشارب على القاذف ومن ذلك أن عمر كان قد شك في قود القتل
الذي اشترك فيه جمع فقال له علي يا أمير المؤمنين أرأيت لو اشترك جماعة في سرقة أكنت تقطعهم قال نعم
قال علي رضي الله عنه فكذا هذا وهو قياس القتل على السرقة ومن ذلك اختلافهم في الجد مع الإخوة فأسقط بعضهم بالأب
به الإخوة والحقه بعضهم بالإخوة وقاسم بينهم ومن ذلك اختلافهم في قول الرجل لامرأته أنت علي حرام فقال علي وزيد
رضي الله عنهما

ذهبوا إلى وقوع التعبد ... سمعا لا عقلا ... أكثر القائلين بوقوع ... التعبد به سمعا

هو طلاق بلا شبهة وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابو بكر وعمر هو يمين وقال ابن عباس هو ظهار الى غير ذلك من
الوقائع التي لا تعد ولا تحصى فذلك يدل على ان الصحابة عللوا الوقائع بنظائرها وشبهوها باشباهها وردوا بعضها الى
بعض في احكامها وانه ليس احد منهم من اهل النظر والاجتهاد الا وقد قال بالراي والقياس ومن لم يوجد منه الحكم
بذلك فلم يوجد منه في ذلك انكار فكان اجماعا **قوله** قالوا احاد فلا قطع ولو سلم فهم بعض الصحابة ولو سلم انه
غير نكير فلا يدل مع عدم النكير ولو سلم منع انه وفاق ولو سلم فاقيسة خاصة قلنا متواتر المعنى كجود حاتم والشلخ
والسكوت من غير انكار قطع عادي في امثال العادة قاضية بنقل الانكار وقد مر حجة كونه وفاقا والقطع حاصل بان
العمل بها انما كان لظهورها لا لخصوصها كظواهر الكتاب والمتواتر وايضا فقد تواتر عنه عليه السلام وان كانت الجزئيات
احادا التعليل في الاحكام للبناء عليها وهو معنى القياس مثل ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اجزأك انها ليست
بنجسة انها من الطوافين فانه لا يدري اين باتت يده واستدل على الثاني بكل محصن بماعز ورد اما حكمي على الواحد وانما
للاجماع على التعميم في مثله واستدل فاعتبروا اي انظروا فيمن هلك قبلكم بالكفر بما هلكوا فاجتنبوا الاسباب
الهلاك وضعف بانه ظاهر في الاتعاظ كما تقدم ولو سلم فقطعية في امر محتملة بحديث معاذ وامثاله وهي ظنية قد
لما ذكر الدليل على وقوع التعبد بالقياس ذكر اسولة مع الجواب عنها تقريرها اسولة ان يقال التعبد بالقياس قطعي
لانه اصل من اصول الدين والوقائع المذكورة احاد وهي لا تفيد القطع ولو سلم انها متواترة ولكنهم بعض الصحابة فلا يكون
عملهم حجة ولو سلم ان عمل الصحابة من غير نكير الا انه لا نسلم عدم النكير فانه نقل عن الصحابة انكار
الراي وانكار القياس روي عن ابي بكر انه قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي
وعن عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا
وعن عمر انه قال اياكم والمكايلة قيل ما المكايلة قال المقايسة وعن شريح قال كتب عمر بن الخطاب الي وهو
يومئذ من قبله ان اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس فيهما
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن علي رضي الله عنه لو كان الدين بالقياس لكان
باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وروي عن ابن عمر وابن عباس انهما قالا تذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ
الناس رؤساء جهالا يقيسون الامور برايهم وروي عن ابن مسعود انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس
احللتم كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه عليه السلام
احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رايت قال لو جعل لاحدكم ان يحكم برايه لجعل ذلك لنبيه ولكن قيل له وان احكم
بينهم بما انزل الله وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن ابن عمر السنة ما سنه
الرسول لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين وعن مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها
وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وقال الشعبي ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام
وحرمتم الحلال فثبت بهذه الروايات بصريح الصحابة والتابعين بانكار القياس والراي ولو سلم ان بعض الصحابة

عمل بالقياس من غير نكير مع ان عمل بعض الصحابة مع عدم النكير وفاق فان عدم نكيرهم لا يدل على الموافقة
لجواز ان يكون عدم انكارهم للخوف او لغير ذلك من الاحتمالات ولو سلم ان عمل بعضهم بدون النكير وفاق لكنها
اقيسة مخصوصة ولا يلزم منه الاجماع على العمل بكل قياس اجاب عن الاول بان تلك الاخبار متواترة المعنى
وان كانت احادا في التفاصيل لان القدر المشترك بينها وهو العمل بالقياس متواتر كجود حاتم وعن الثاني ان
شائع العمل بالقياس وتكرره من غير انكار قاطع عادي بان عدم انكارهم بسبب الموافقة والا اي ان لم يكن
موافقة فالعادة قاضية بنقل الانكار وقد مر حجة كونه وفاقا وان كان منهم نكير فالعادة قاضية بانه
لو انكر بعضهم لنقل ولما لم ينقل دل على انهم لم ينكروا وقد مر حجة كونه وفاقا والقطع حاصل بان عملهم في تلك
الوقائع بالاقيسة المخصوصة ليس لاجل خصوصها انما كان لظهورها كظواهر الكتاب في المتواتر فان العمل
بها ليس لاجل خصوصها بل لاجل انها من الادلة الظاهرة وايضا فقد تواتر عن النبي صلعم وان كانت الجزئيات
احادا التعليل في الاحكام للبناء على العلل وهو معنى القياس مثل قوله عليه السلام للخثعمية لما سالته وقالت
يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع ان يحج ان حججت عنه اينفعه ذلك فقال لها
ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق بالقضاء ومثل قوله
عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا ومثل قوله في حق
الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم وقوله عليه السلام اذا استيقظ احدكم من نوم الليل فلا يغمسن
يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده وذلك يدل على ان العمل بالقياس معتد به واستدل
على العمل بالقياس بان رجم كل محصن ليس الا الحاقه بماعز بطريق القياس فان رجم ماعز ثبت بفعل الرسول
عليه السلام وهو ليس بعام والنص على رجم كل زان لعدم النقل فيكون لاجل القياس ورد هذا الاستدلال
بان رجم كل زان محصن ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة او ثبت بالاجماع وسند الاجماع
يجوز ان يكون نصا عاما لم ينقل الينا لانه قد استغني بالاجماع عنه واستدل ايضا بقوله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار فان القياس هو المجاوزة من الاصل الى الفرع والمجاوزة من الاعتبار ورد بان الاعتبار الاتعاظ بقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار اي انظروا فيمن هلك قبلكم بالكفر بما هلكوا فاجتنبوا اسباب الهلاك وضعف
هذا الاستدلال بان الاعتبار ظاهر في الاتعاظ كما تقدم ولو سلم ان المراد به القياس الشرعي فقطعية في امر اي
اعتبروا والمحتملة للاجتهاد في غيره فلا يكون دالا على وجوب العمل بالقياس قطعية واستدل ايضا بحديث معاذ
فانه عليه السلام لما بعثه الى اليمن قال له بم تقضي يا معاذ قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله
قال فان لم تجد فيها قال اجتهد برايي فصوبه الرسول عليه السلام وذلك يدل على ان العمل بالقياس معتد به وقد استدل
ايضا بامثال حديث معاذ وهي ظنية **قوله** فصل في دفع العلل المؤثرة والاتيان الا بالممانعة والمعارضة
ولا وجه للمناقضة لظهور اثرها بالكتاب والسنة فان تصورت مناقضة خرج على ما مر من عدم الحكم للعدم

العلة كقولنا مسح في وضوء فلا يسن تكراره كالخف الملزوم في الاستنجاء أنه إزالة الخبث فإنه إذا لم يعقب أثرا
لا يسن ولا الفساد الوضع إذ لا يوصف الكتاب والسنة والإجماع به ولا الفرق لأن السائل منكر فله الدفع
وذكر معنى آخر في الأصل دعوى في غاية أن يذكر علة لا تتعدى لكنها لا تمنع التعدية وحاصله في الفرع عدم
العلة والعدم ليس بدليل ٥ العلل المؤثرة ما ظهر أثرها بنص أو إجماع في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل
بعلة الطواف سقوط نجاسة سؤر سواكن البيوت أعني سائر الهرة والعلل المؤثرة دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح
أما الفاسد فأربعة أوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الفرع وبين الأصل
وأما الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة فقال المصنف لا يبقى إلا الممانعة والمعارضة ولا وجه للمناقضة
وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة في دفع العلل المؤثرة لظهور أثر في العلة المؤثرة بالكتاب والسنة والإجماع
وهذه أدلة لا تحتمل المناقضة وكذا الأثر الثابت بهذه الأدلة لا تتأتى مناقضة الأثر مناقضة هذه الأدلة
مثال ذلك ما قال أصحاب الحنفية في شهادة أحد الزوجين لصاحبه هذه شهادة تمكنت فيها تهمة فلا تقبل كشهادة
الولد لوالده وبالعكس فلو أورد النقض بشهادة صاحب الدين لمديونه فإنها تقبل مع وجود التهمة كان باطلا
لأن الإجماع منعقد على أن التهمة مانعة عن القبول وكان الاشتغال بنقضه سفها لأنه لا ينقض لكن يجب على
المستدل أن يبين أن ما عين بجمعه فما ذكره السائل ويجب عليه أن يبين أن التهمة في الفرع أي شهادة
أحد الزوجين على الآخر غير بجمعه ولا يشتغل بالنقض فإن تصورت مناقضة في العلة المؤثرة وجب تحريكه
أي تخرج النقض على الأصل الذي مر ذكره من عدم الحكم لعدم العلة باعتبار نقص وصف أو زيادته كقولهم في
مسئلة تكرار المسح مسح مشروع في وضوء فلا يسن تكراره كمسح الخف فالملزم في الاستنجاء فيقضى أنه ليس
مسح بل المشروع فيه إزالة الخبث فإنه إذا لم يعقب أثرا وخرج منه ريح لا يسن فيه ولا وجه لفساد الوضع
في دفع العلة المؤثرة وفساد الوضع هو كون الجامع في القياس مستقبلا باعتبار نص أو إجماع في نقيض
الحكم والدليل على أنه لا وجه لفساد الوضع في دفع العلة المؤثرة لأن الأثر ثابت بالدليل المجمع عليه فبعد ذلك
دعواه أن الوصف يأبى عن هذا الحكم وأنه في وضعها فاسد لا يسمع لأنه لا يوصف الكتاب والسنة والإجماع بفساد
الوضع وهو مثل النقض بل أقوى منه وأما قيام الحكم مع عدم العلة فلا بأس به أي لا يدل على فساد العلة في
جنس ذلك الحكم ويجب أن يثبت هذا الحكم وثبوته بعلة أخرى جائز لأن التعليل لم يقع لإبطال علة أخرى بل يجب الحكم بهذه العلة
بها دفع كونه ثابتا بها يجوز أن يثبت بغيرها لأن الثبوت بعلة لا ينافي الثبوت بعلة أخرى فلا يكون قيام الحكم مع عدم
العلة في موضع يثبت بعلة أخرى دليل فساد العلة وحاصله يرجع إلى جواز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين
ولا وجه للفرق أيضا في دفع العلة المؤثرة وصورة الفرق أن يقول إن ليس المعنى في الأصل ما ذكرت
ولكن المعنى فيه كذا ولم يوجد ذلك في الفرع والدليل على أن الفرق طريق فاسد في دفع العلة المؤثرة أن السائل
منكر مسترشد لا في موضع الدعوى فإذا ذكر أن الحكم في الأصل بمعنى آخر انتصب مدعيا ولم يبق سائلا

بمعنى آخر وذلك لا يجوز وأيضا غاية السائل في الفرق أن يذكر علة أخرى في الأصل لا تتعدى إلى الفرع وهذا لا يمنع العلة
المتعدية إلى الفرع للمستدل فإن الحكم في الأصل يجوز أن يكون معللا بعلتين ثم يتعدى الحكم إلى الفرع بإحدى العلتين
دون الأخرى فصار عدم في الفرع الوصف الذي يفرق به السائل إن سلم له أنه علة لأن الحكم في الأصل لا يمنع
المعلل من أن يعدي حكم الأصل إلى الفرع بالوصف الذي يدعي المعلل أنه علة للحكم فلم يبق لدعوى السائل اتصال
بالمسئلة إذ كل سؤال لا يمكن للمعلل الاعتراف به مع الإصرار على ما ادعاه كان فاسدا ولأنه قد جاء في كلام المعلل
فكان في الاشتغال بالفرق عبثا وأيضا الخلاف مع في حكم الفرع لا في حكم الأصل ولم يصنع السائل بما ذكره من الفرق في الفرع
إلا أن أراد أن عدم العلة فيه وعدم العلة لا يصلح دليلا على عدم الحكم عند مقابلة العدم أي إذا لم يوجد دليل
آخر يوجب وجود الحكم حتى لو علل وقال الحكم معدوم لأن علته معدومة لا يصح وإن لم يعارضه دليل موجب للحكم
على ما مر ذكره من فساد التعليل بالنفي فإن لا يصلح عدم العلة دليلا على عدم الحكم عند مقابلة الحجة الموجبة للحكم
كان أولى ثم وأما الممانعة فأربعة أوجه في نفس الحجة كما إذا كانت طردية أو عدمية كما تعلل فساد النكاح
بشهادة النساء والرجال بأنه ليس بمال فإنها في وجود الوصف في الفرع وفي الأصل لجواز كونه مختلفا فيه كقولنا في
إيداع الصبي مسلط على الاستهلاك وفي صوم العيد منهي فهو دليل التحقق والخصم يقول مسلط على الحفظ والنهي
يقع والثالث في شروطها وقد عرفتها والممنوع هاهنا شرط متفق عليه وقد فقد في الأصل أو الفرع كقولهم في السلم
الحال أحد عوضي البيع فكان كثمن المبيع فقال الشرط أن لا يتغير حكم النص وإلا يكون متعديا لأنه عين القياس وقد فقدا
ورابعها في أثرها لأن مجرد الوصف بلا أثر ليس بحجة عندنا قلنا المنع حتى يثبت ٥ أما دفع العلة المؤثرة بالطرق
الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة أما الممانعة فهي على أربعة أوجه أولها الممانعة في نفس الحجة أي منع كون
ما تمسك به المستدل علة بأن يقول لا أسلم أن الوصف الذي ذكرته صالح لكونه علة وهو سؤال صحيح لأن المستدل
قد يتمسك بما لا يصلح أن يكون علة ويعتقد علة كما إذا كانت العلة طردية أو عدمية كما تعلل فساد النكاح بشهادة
النساء والرجال بأنه ليس بمال وقد عرفت أن العلة الطردية غير صحيح وكذا العدمية فلو ترك الممانعة يكون قبولا من
الخصم ما لا يكون حجة أصلا وثانيها الممانعة في وجود الوصف في الأصل والفرع بعد تسليم أن الوصف صالح للعلية
فإن التعليل قد يقع بوصف مختلف في وجوده لا في كونه علة كقول أصحابنا في إيداع الصبي أنه مسلط
على الاستهلاك فهو ممنوع عند الخصم لأن في الإيداع ليس بتسليط عنده إذ لو كان تسليطا عنده لما بقي النزاع
في الحكم وكقولهم في صوم يوم النحر إنه منهي والنهي دليل التحقق والخصم يقول في إيداع الصبي إنه مسلط على الحفظ
لا على الاستهلاك وفي صوم يوم النحر النهي نسخ والنهي عن الشرعي لا يدل على التحقق عنده وثالثها الممانعة في شروط
العلة وقد عرفت شروط العلة وإنما يمنع منها شرط مجمع عليه وقد فقد في الأصل أو الفرع لتعذر منعه
لبطلان التعليل في غير المتنازع فيه فأما إذا منع شرطا مختلفا فيه فيقول المعلل هذا ليس بشرط عندي وحينئذ
يؤول الكلام إلى ما منعه أن ليس هل هو شرط للصحة أم لا وذلك يخل بالمقصود إذ المقصود إثبات الحكم المتنازع فيه

دون اثبات الشرط كقول الشافعي في السلم الحال ان المسلم فيه احد عوضي البيع فيثبت حالا او مؤجلا كالمبيع فيقال
الاطلاق ان من شرط التعليل ان لا يغير حكم النص وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس بحكمه وقد فقد هذان
الشرطان هنا لان حكم النص يتغير بهذا التعليل فيصير ما هو رخصة نقل رخصة اسقاط وجواز السلم ثبت
معدولا به عن القياس لكون المبيع معدوما حقيقة فلا يجري فيه القياس وكذا التعليل الممانعة في الاصل اي لا نثبت
صلاح الوصف للعلية ووجوده في الاصل والفرع وكذا شرائط القياس كان للسائل ان يقول لا اسلم ان
العمل بهذا الوصف واجب بل العمل به جائز وليس كل ما جاز وجب كالنوافل فانها جائزة غير واجبة وكالعمل
بشهادة مستور الحال فان الاتحاد من ثابت انه واجب العمل ليتم الالزام على السائل وذلك بيان ان مجرد
الوصف بلا اثر ليس بحجة عند اصحاب ابي حنيفة فلم يمنع حتى يثبت اثره وسبيل السائل في وجوه الممانعة الانكار
والاعتراض للدعوى لا التكلم بكلام هو في صورة الدعوى قوله واما المعارضة فنوعان معارضة فيها مناقضة
ومعارضة خالصة فالاول هو القلب وهو نوعان احدهما ان يجعل العلة حكما والحكم علة والثاني التعليل بالحكم كقولهم
الكفار يجلد بكرهم فيرجم ثيبهم كالمسلمين والقراءة تكرر فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع فيقلب
المسلم لم يجلد بكره الا لانه يرجم ثيبه ولم يتكرر الركوع فرضا في الاوليين الا لانه فرض في الاخريين
والمخلص ان يخرج مخرج الاستدلال بان يكونا نظيرين ليدل كل على الآخر كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذا صح كالحج والثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فيولى في نفسها كالبكر الصغيرة ويقال لم يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها قلب النذر لما وقع قربة لكونه سببا للزوم اسداء الفعل
دعانه له مع انفصاله عنه فلان يلزم بمباشرة القربة بعد الفعل ادلى والولاية شرعت للعجز والنفس والمال
والبكر فيه سواء اما الرجم والجلد والقراءة والركوع فمختلفان حتى افترقا في شرط الشاهد والقراءة تسقط بالاقتداء
عندنا وبخوف فوت الركعة عندكم ويجب الفعل على العاجز عن الذكر لا العكس وافترق الشفعان في سقوط السورة
والجهر فلم يكونا نظيرين ٥ المعارضة الخالصة تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه واقامة
دليل آخر يدل على خلاف مطلوب المستدل وهي فيما نحن فيه في الحكم مع بقاء دليل المستدل اي ان السائل يقول
للمستدل ان ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض للابطال
ثم المعارضة مقبولة عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين والمعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة اي متضمنة
لابطال تعليل المعلل ومعارضة خالصة اي غير متضمنة لابطال تعليل المعلل فالاول اي المعارضة بالمناقضة
وهو القلب نوعان احدهما ان يجعل العلة حكما والحكم علة والقلب لغة له معنيان احدهما ان يجعل الشيء منكوسا
اعلاه اسفله واسفله اعلاه ويقوم بهذا بهذا الضرب من الاعتراض وثانيهما قلب الشيء ظهرا لبطن ويقوم به ضرب آخر من
الاعتراض اما الاول فكما يقوم به من الاعتراض هو ان يجعل العلة حكما والحكم علة لان العلة اصل الحكم متقدم عليه
ذهنا كما هو مذهب الجمهور او زمانا كما هو مذهب البعض والحكم تابع في الوجود متأخر ذهنا او زمانا فيكون

العلة اعلى رتبة من الحكم فاذا قلبت التعليل جعلته منكوسا اعلاه اسفله واسفله اعلاه وهذا النوع من القلب معارضة
من حيث الصورة وفيها مناقضة اي ابطال تعليل المعلل فان القالب عارض تعليل المستدل بتعليل يلزم منه بطلان
تعليل المعلل والثاني هذا النوع من القلب الاعم اذا علل المستدل الحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه
ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل المعلل بالوصف المحض اي بالمعنى فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا ينصير حكما
لوصف ولا ينصير الحكم الثابت به علة اصلا لانه سابق على الحكم مثال هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في
ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين وقول مولانا في فرضية
القراءة في جميع الركعات القراءة تكرر فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع فجعلوا جلد المائة علة
لوجوب الرجم وتكرر القراءة في الاوليين علة لوجوب القراءة في الاخريين فقال اصحاب ابي حنيفة المسلمون انما جلد
بكرهم مائة لان ثيبهم يرجم لا انه جلد بكرهم فجعلوا ما نصب علة في الاصل وهو جلد المائة حكما وما
جعل حكما في الاصل وهو رجم الثيب علة فانتقض تعليلهم بهذا القلب فبطل القياس بلا اصل اذ لم يبق الا قولهم يجلد
بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشيء متصلا من ان يكون حجة اذ لا يستند له اصلا وكذا قال اصحاب ابي حنيفة
انما يكون القراءة فرضا في الاوليين لان القراءة فرض في الاخريين فجعلوا ما نصب علة في الاصل وهو تكرر القراءة
فرضا في الاوليين حكما وما جعل حكما في الاصل وهو فرضية القراءة في الاخريين علة فانتقض تعليلهم كما ذكر
والمخلص اي اذا اراد المعلل ان لا يرد عليه هذا القلب فطريق الخلاص من وروده ان يخرج الكلام بطريق
الاستدلال لا بطريق التعليل بان يكونا نظيرين اي مثلين متساويين ليدل كل على الآخر لان الشيء يجوز ان يكون دليلا
على الشيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه اذا كان بينهما تلازم تساو كالدخان الدال على النار والنار الدالة على الدخان والاستدلال
بالحكم على الحكم طريق السلف في الحوادث والمخلص وهو الاخراج مخرج الاستدلال يتحقق في قول اصحاب ابي حنيفة في ان الشروع
في النافلة ملزم بالنذر ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح الشروع كالحج فانه يلزم بالشروع كما يلزم بالنذر واحترز
بقوله اذا صح عن صوم يوم النحر وفي قولهم في ثبوت الولاية للزوج على الثيب الصغيرة الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها
فيولى عليها في نفسها فيقال انما لزم الحج بالنذر لانه يلزم بالشروع وانما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها
فقالوا على طريق المخلص النذر لما وقع لله تعالى قربة لكون النذر سبب القربة يعني النذر ليس بقربة ابتداء بل انما هو
قربة لكونه سببا للقربة بالتزام العبد على سبيل القربة لزمه مراعاة النذر الذي هو سبب القربة وليس بقربة ابتداء
بالتزام الفعل الذي هو حقيقة القربة صيانة للسبب عن البطلان مع ان ابتداء الفعل منفصل عن النذر و
بالشروع حصل فعل القربة حقيقة فلان يلزم مراعاة هذا الفعل الموجود قربة بالتزام الاتمام صيانة له عن
البطلان كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء وحقيقة القربة اولى بالصيانة من سببها وكذا الولاية على المال
والولاية على النفس متساويان في الثبوت لان الولاية شرعت لعجز المولى عليه عن التصرف لنفسه بنفسه مع حاجته
اليه على من هو قادر على قضاء حوائجه وهو الولي وذلك لان الاصل عدم الولاية لحر على حر مثله وثبوت الولاية للشخص

على نفسه هو من اصل آدمي اصل انه لكن احدا عدم رأيه بالصغر والجنون اعم رأي الغير بتمام رأيه واستقلت الولاية
الى الغير نظرا للمولى عليه على المولى عليه ولهذا الكتاب يصرح بانه مفيد لسقوط النظر والولاية وان كانت ثابتة للمولى على المولى
عليه ظاهرا ولكنها وجبت على الولي للمولى عليه بمعنى نظرا في قضاء حوائجه النفسية والمالية ولهذا لا يمكن الولي من
ردها ولو امتنع عن اقامة مصالح المولى عليه وقضاء حوائجه يأثم والنفس والمال في السبب والشكر في المعنى الذي
ثبت به الولاية وهو العجز والحاجة سواء فاذا ثبت التساوي بينهما يمكن الاستدلال بثبوت احدهما على الآخر واما
الرجم والجلد فليسا بسواء في انفسهما بل يفترقان لان احدهما بانه في العقوبة يأتي على النفس والآخر بادب محله
طاهر البدن ويفترقان في شروطهما فان الثابت بصفة الكمال وهي الثابت بملك النكاح دون ملك اليمين شرط
في وجوب الرجم دون وجوب الجلد واذا انتفى التساوي بينهما لا يصح الاستدلال بوجود احدهما على الآخر وكيف
يستدل بالاخف على الاثقل وبالابتداء على البقاء وكذا القراءة والركوع ليسا بسواء في انفسهما بل يفترقان فان
القراءة ركن زائد يسقط بالاقتداء عند اصحابنا في حقه ويسقط عن مدرك الركوع عند اصحاب الشافعي كما في
المسبوق ويجب الفعل على العاجز عن الذكر والاداء الذكر على العاجز عن الذكر يعني من عجز عن الافعال دون
الاذكار كالمريض الذي لا يقدر على الافعال لم يجب عليه اداء الصلاة بخلاف الافعال فان من قدر على الافعال وعجز عن
الاذكار كالاخرس والامي يجب الصلاة عليه وافترق الشفع في سقوط السورة التي هي احد شطري القراءة
بالسقوط في الشفع الآخر وعدم السقوط في الشفع الاول في افتراق الشفعين ايضا في سقوط صفة الجهر عن
الشفع الآخر دون الشفع الاول فلم يكونا نظيرين يفيد الاستدلال قوله وبيانهما ان يجعل الوصف شاهدا
لك وقد جعله شاهدا عليك في اثبات الذي وصف بانه مقرر ومفسر كقولهم في رمضان صوم فرض فوجب تعيين النية
كالقضاء وفي المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل قلنا لما كان فرضا استغنى عن التعيين كالقضاء الا ان هذا تعين
بالشروع وذلك قبله ولما كان ركنا وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بالزيادة على الفرض كغسل الوجه لان
المسح تمام بالتعليل واستيعابه يحمل على محله كالتكرار في الغسل المستوعب ه ويأتي النوع من القلب وهو
من قلب الشيء ظهرا لبطن اي جعل ظهره بطنا وبطنه ظهرا اصل قلب الجراب والقلب المأخوذ من هذا المعنى ان يجعل
الوصف شاهدا لك وقد جعله المستدل شاهدا عليك وهذا النوع معارضة لانه يوجب خلاف ما اوجبه تعليل المعلل
ومعنى المعارضة بالمناقضة في هذا النوع المعروف في النوع الاول لوجود حد المعارضة فيهما مناقضة اي
ابطال التعليل الاول لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وباثباته من وجه آخر يكون
مناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم الآخر عليه في عين
تلك الحادثة فانه يناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض بوجه الاشباه
فيتعذر العمل بالاشباه الا ان يترجح احدهما على الآخر وهذا الانواع ابطاله للاول وهذا النوع من القلب
الثاني الآتي وصف انه على الوصف الذي ذكره المعلل مقرر للوصف الاول ومفسر له قوله مقرر ومفسر اشارة الى

نوع حيلة بعد ذكر الدخل ان القلب انما يتحقق بتعليق الحكم بذلك الوصف بعينه فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه عليه
فيكون تعليقا للحكم بعلة اخرى فيكون معارضة خالصة غير متضمنة للمناقضة تعرين الجواب هذا زيادة مقررة
ومفسرة للوصف الاول لا تغيير فيه فلا يجعله في حكم شيء آخر وذلك كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان صوم فرض
فوجب تعيين النية كصوم القضاء ولم يثبتوا انه متعين في هذا الوقت لعدم تعلق غيره من الصيامات مشروعا
معه في هذا الوقت وكقولهم في مسح الرأس ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه ولم يثبتوا بانه اكمال
بالاسالة الفرض في محل الفرض فقال اصحاب ابي حنيفة لما كان صوم رمضان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد
تعينه كصوم القضاء الا ان صوم القضاء يتعين بالشروع وصوم رمضان يتعين قبل الشروع ومسح الرأس لما
كان ركنا في الوضوء وجب ان لا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كغسل الوجه لان مسح الرأس تأدى بالتعليل
فيكون استيعابه تكميلا للفرض في محله بزيادة عليه بمنزلة التكرار في الغسل المستوعب بالنسبة الى الوجه فلم يكن
تفسيرا للعلة بل كان رجلا بذلك الوصف بعينه فيبطل الوصف لان الوصف اذا شهد بحكمين مختلفين في حالة واحدة
فاذا تعارضا سقط كلام المستدل قوله وقد يلحق بهذا النوع العكس وان لم يكن منه وهو نوع ما يرد الشيء على سننه
ونصح للترجيح كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء والآخر رده على خلاف سننه كقولهم عبادة
لا يمضي في فاسدها فلم يلزم بالشروع كالوضوء فيقال فاذا استوى فيه النذر والشروع كالوضوء وهذا اضعف
لذهاب المناقضة حسا في حكم آخر ولبطلان القياس بخلاف الاستواء فانه في الوضوء سقوط وفي الصلاة ثبوت فامتنع
تعديه استواء السقوط الا ثبات الاستواء في الصلاة والعكس يقابل النوع الثاني من القلب لان القلب يذكر لابطال تعليل
المستدل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا انكره المعلل دون السائل ولما كان العكس مقابلا للقلب لم يكن من بابه وقد
الحق العكس بهذا النوع وان لم يكن منه لانه استعمل مقابلة وذكر مقابل الشيء بعد ذكره من محسنات الكلام والعكس
لغة رد الشيء على سننه الاول مثل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله وفي اصطلاح الفقهاء واهل الاصول هو ثبوت
الحكم لانتفاء علته فمثل هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى اصل آخر والعكس نوعان
احدهما يصلح لترجيح العلل والثاني معارضة فاسدة والمراد من قوله وان لم يكن العكس من هذا النوع القسم الاول
من العكس دون الثاني لان الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو قلب والاول هو العكس حقيقة وهو رد الشيء الى سننه اي
رجعه من وراءه على طريقه الاول كقول اصحابنا ابي حنيفة في ان الشروع في النفل يلزم ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
كالحج وعكسه الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكست الحكم بعلة الوصف الذي جعلته
علة في الطرد وهذا العكس المذكور في هذه المسألة مما يصلح لترجيح العلل اي هذا العكس ليس بقادح في العلل
اصلا بل هو يصلح مرجحا للعلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد ولا تنعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق
للحكم بالوصف وتوجب زيادة قوة في ظن كون الوصف علة والآخر اي النوع الآخر رده على خلاف سننه اي
رد الحكم الى خلافه لا على سننه وهذا النوع ليس بعكس حقيقة لانه ليس بداخل في تعريف العكس بل هو من اقسام

العلة لكنه لما كان شبه العكس من حيث هو رد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سننه اورده في هذا القسم
كقول اصحاب الشافعي في عدم لزوم صلاة النفل بالشروع صلاة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها اي اذا فسدت
لا يجب اتمامها والمضي فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع لان المضي يجب فيه بعد الفساد فلم يلزم بالشروع
كالوضوء فانه عبادة لا يمضي في فاسدها فلم يلزم بالشروع فيقال لهم فوجب ان يستوي في صلاة النفل عمل النذر
والشروع كما استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لا يمضي في فاسده وهذا المعنى موجود في صلاة النفل لانه لا يمضي في
فاسدها ايضا فوجب ان يثبت استواؤهما فيه كالوضوء وهذا ضعيف لان السائل جاء بحكم اخر ليس بنقيض للحكم
الاول لان المستدل لم ينف التسوية لتكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك لم يثبت المناقضة التي هي شرط
صحة القلب فلم يكن قلبا فالدعوى للمستدل فلا يصلح لبطلان القياس باختلاف الاستواء فان استواء النذر والشروع
في الاصل وهو الوضوء سقوط فان الاستواء فيه باعتبار عدم الالتزام فانه لا يلزم بالنذر ولا بالشروع حتى لا يجب الوضوء
بالاجماع واستواؤهما في الفرع وهو الصلاة ثبوت فان الاستواء فيها باعتبار الالزام والقياس يحتمل على وجه
التساوي واختلاف المعنى في الاصل والفرع مبطل للقياس وامتنع التعدية من الاصل الى الفرع في حكم لا يوجد في الاصل
فامتنع تعدية استواء السقوط في الوضوء لاثبات الاستواء في الصلاة **قوله** والثاني المعارضة الخالصة وهي
خمسة في الفرع وثلثة في الاصل احدها المعارضة بالضد فاذا قيل كمسح سن تثليثه كالغسل قيل مسح فلا يسن
كالخف وثانيها مع زيادة مفسرة ذكر فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل وثالثها مع تغيير ينبغي به ما اثبته كقولنا
في اليتيمة صغيرة فيجوز لغير الاب نكاحها كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال وهذا تفسير لان الاول يعترض
لا لان الولاية وهذا التفسير اولى الا انه يستلزم نفي الاول لاستلزام انتفاء ولاية الاخ انتفاءها مطلقا بالاجماع
ورابعها هو باب في معنى العكس وفيه صحة من وجه كما قلنا يملك الكافر شراء المسلم فيملك شراءه كالمسلم فيقال فيجب استواء
الابتداء والبقاء كالمسلم وخامسها المعارضة في حكم اخر فيه نفي الاول كما لو عورض ابو حنيفة في المنعية اذا
قال وجها الاول احق بالولد للفراش الصحيح بان الثاني ذو فراش فاسد فكان له كالمولود من نكاح بغير شهود
فظاهرها فاسد لاختلاف الحكم لكن لما تعذر اثبات النسب للزوج بعد عمرو صح بنص المسألة فرع الاول الى الصحيح
فاذا عورض بالحضور وذلك ان الصحيح الملك الاخ في الاعتبار لان الفاسد شبهة فلا يعارض الحقيقة والنوع الثاني
الثاني من المعارضة المعارضة الخالصة من معنى المناقضة والابطال فانه انواع خمسة منها محققة في الفرع
وثلثة في الاصل اما الخمسة الواقعة في الفرع فهي [illegible] وثلثة منها شبهة الصحة احدها
المعارضة الفرعية المقابلة بالضد لذلك الحكم اي بما يخالف حكم المستدل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف ما اوجبه
علة المستدل من غير زيادة فيمنع بايراد الضد محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما عند انعدام
كل واحد منهما ما يقابلها ويتعذر طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجح احدهما وجب
العمل بالراجحة فاذا قيل مثلا المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فيقال انه مسح فلا يسن تثليثه

كمسح الخف بهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة في ذلك المحل من غير زيادة وتغيير
وثانيها مع زيادة مفسرة وهو ما اذا قيل في هذا الموضع المسح ركن في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل فهو
معارضة بتغيير وتفسير للحكم الاول اي تقرير له وهي صحيحة ايضا حتى وجب المصير الى الترجيح فيها كما في المعارضة الاولى
ولكنها دون الاولى فان الاولى تصح بدون الزيادة وهذه لا تصح بدونها وثالثها المعارضة بالضد مع تغيير ينبغي به
ما اثبته المستدل كقول اصحاب ابي حنيفة في اليتيمة الصغيرة اليتيمة صغيرة فيثبت عليها ولاية التزويج كالتي
لها اب فيقال هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق
وهذا تفسير للاول لان الاول وقع التعليل فيه لاثبات ولاية التزويج عليها على الاطلاق وهذا التعليل لنفي الولي المزوج
لها والحكم بهذه المعارضة على نفي الولاية في محل خاص وهو الاخ ثم هذا الوجه لم يكن هذا الحكم عين ذلك الحكم
فلم يكن هذه المعارضة دفعا الا انه يستلزم نفي الاول لاستلزام انتفاء ولاية الاخ انتفاء الولاية مطلقا لان قرابة الاخوة
اقرب القرابات بعد قرابة الولاد والاخ هو الاصل بعد الاب والجد في الولاية لان الولاية لسائر الاقارب تثبت بعد ولاية الاخ
بالاجماع كما تثبت ولاية الاخ بعد ولاية الاب والجد فلما انتفى بهذه المعارضة ولاية الاخ الذي هو اقرب في الاصل فان
تنتفي ولاية سائر الاقارب التي هي مبنية على ولاية الاخ كان اولى ورابعها هو باب في معنى العكس وفيه صحة من
وجه اي ايراده في المعارضة بعد ما يثبت فيه ما يوجب فساده باعتبار ان فيه صحة من وجه وهو انه لو ثبت ما ادعاه
الا بين الاستواء على الاطلاق ويلزم منه انتفاء حكم المستدل من حيث انه لم يثبت بهذه المعارضة خلاف حكم المستدل
صورة وقصدا لم يحصل معنى المعارضة فيها فيكون فاسدة ومن حيث ان ما ادعاه السائل من الحكم يستلزم نفي حكم
المستدل ظهر فيها وجه الصحة كما قال اصحاب ابي حنيفة في شراء الكافر عبدا مسلما يملك الكافر بيع العبد المسلم
فيملك شراءه قياسا على المسلم فعارضوه بان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداؤه اي ابتداء الملك
وبقاؤه كالمسلم وخامسها المعارضة في حكم اخر اي بان ياتي السائل بحكم يخالف حكما اخر ولا يخالف الحكم الاول صورة
لكن فيما يثبت بهذه المعارضة مع الحكم نفي الحكم الاول من حيث المعنى كما لو عورض قول ابي حنيفة في المنعية
اي في المراة التي اخبرت بموت زوجها من نعي الناعي المنعية اذا اخبرت بموت زوجها فاعتدت المراة وتزوجت بزوج اخر
وجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول ان الاول احق بالولد لان الزوج الاول صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بصفة
الصحة فكان احق بالولد كما اذا المتزوج بزوج اخر وجاءت بولد في حال غيبته بان الثاني صاحب فراش فاسد فكان
الولد للثاني كالمولود من نكاح بغير شهود فان الولد لصاحب الفراش الفاسد فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة
لاختلاف الحكم اي من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذي يتوارد عليه النفي والاثبات واحدا لان المعارضة على
جهة التدافع والمدافعة انما يتحقق فيما كان الحكم واحدا وههنا الحكم مختلف لان المستدل علل لاثبات النسب من
الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على حكم واحد
فتفسد المعارضة من هذا الوجه لكن لما تعذر اثبات النسب لغيره وهو الزوج الاول بحدوثه لغيره وهو الزوج
الثاني

لعدم تصور ثبوته من شخص وتضمنت هذه المعارضة نفي السبب عن الاول وقد وجد ما يصلح سببا للاستحقاق في السبب من
الثاني وهو الفراش الفاسد فصحت من هذا الوجه لكن الحكم الذي ادعاه المستدل لا ينتفي الا بعد اثبات السائل الحكم
الذي ادعاه وليس اليه اثباته واما المنع في ابطال المدافعة وذلك انما يتحقق في محل واحد فيكون معارضة فاسدة
ولما صحت المعارضة من الوجه الذي ذكرنا احتاج المستدل الى ترجيح ما ادعاه على ما ذكر ان السائل بان يقول فراش
الزوج في الاول صحيح والملك قائم حقيقة وفراش الزوج الثاني فاسد لا حقيقة له فكان في الاول احق لا اعتبار كما لو
كانا حاضرين واحد الفراشين صحيح والاخر فاسد رجح الاول بالصحة فاذا عارضه ان السائل بالحضور وقد وجد ما يثبت
السبب وهو الفراش الفاسد بان صحة فراش الاول وقيام ملكه مع وجود غيبته ارجح في الاعتبار من حضور الثاني
وكونه صاحب ماء مع فساد فراسه واستفاء ملكه حقيقة لان الفاسد يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة ولا تعارض
الشبهة الحقيقة **قوله** واما في الاصل فاولها المعارضة لمعنى غير متعد وهي باطلة لعدم حكمها وبانها التعدية
الى مجمع عليه كالارز بالارز وبانها الى مختلف كالتفاحة بمثلها ومن النظار من استحسنها في الاصل للاجماع على ان
العلة احداهما فاثبات هذه ابطال للاخرى ضرورة وقد دفع بان الاجماع على فساد احدهما لا يفسد تخصيصها الا الصحة
في الاخرى ه واما المعارضة في الاصل اي المعارضة في الاصل الذي هو المقيس عليه فهو ان يذكر السائل علة اخرى
في المقيس عليه لم توجد تلك العلة في الفرع وهي ثلاثة انواع فاولها المعارضة لمعنى غير متعد الى الفرع كما اذا علل المستدل
في بيع الحديد بالحديد بانه موزون قوبل بجنسه فلا يصح بيعه به متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل
بان العلة في الاصل الثمنية دون الوزن والثمنية مفقودة في المفترع فلا يثبت فيه الحرمة وهذه المعارضة باطلة
لعدم حكمها وهو التعدية لانه قد ثبت ان حكم التعليل التعدية فاذا عري التعليل عن التعدية بطل لخلوه عن العائدة
واذا بطل التعليل بطل المعارضة وبانها المعارضة بمعنى متعد الى فرع مجمع عليه كما اذا علل المستدل في
حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالبر فيعارضه السائل
بان العلة في الاصل غير ما ذكرت بل الاقتيات والادخار وهذه العلة غير موجودة في الفرع وهذا المعنى متعدي
الى فرع مجمع عليه وهو الارز بالارز لان المستدل لا ينازع السائل فيه وهذه المعارضة فاسدة لانه لا تفيد الا
للسائل من حيث انه ليس موجودا في الفرع لان عدم الدليل لا يصلح دليلا وبانها المعارضة بمعنى متعد الى فرع مختلف
فيه كما اذا عارض السائل في مسألة الجص بالجص بالتفاحة بان يقول ليس العلة في الاصل ما ذكرت بل العلة الطعم
ولم يوجد في الفرع والطعم متعدي الى فرع مختلف فيه وهو التفاحة بالتفاحة وهذه المعارضة ايضا فاسدة لان
هذه المعارضة لا تتصل بمحل النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم
ومن النظار من اصحاب ابي حنيفة من استحسن المعارضة في الاصل في القسم الثاني والثالث دون الاول الا ان المعارض
في القسم الاول بالعلة القاصرة ولم يصح احد من اصحاب ابي حنيفة التعليل بالعلة القاصرة ووجه الاستحسان
في القسم الثاني والثالث ان الاجماع منعقد على ان العلة احد الوصفين لا كلاهما فاثبات هذه العلة من السائل

ابطال للاخرى اي لعلة المستدل من طريق الضرورة فيتحقق في هذه المعارضة معنى المدافعة والممانعة فيصح وقد
هدا بان الاجماع منعقد على ان العلة احد الوصفين قصدا لا من اتفاق وقع على انهما الاتفاقي بينهما اذا لو لا الجواز تعلق
الحكم بكل واحد منهما بانفراده واما الاجماع على فساد احدى العلتين لمعنى مفسد تخصيصها الا الصحة في الاخرى حيث
ان الفساد لاحدى العلتين يثبت الصحة للاخرى باطل بل لا بد من بيان معنى مفسد في نفس الوصف
لثبوت الفساد فيه كما انه لا بد من ذكر معنى مصحح لثبوت الصحة فيه **قوله** فان كل ما ذكر في الاصل على وجه
المعارضة فاجعله ممانعة كقولهم في اعتاق الراهن يصرف لاقى حق المرتهن بالابطال فيرد كالبيع فيرد لاحتمال
البيع للفسخ والحق ان القياس للتعدية دون التغيير وهذا تغيير لان حكم الاصل وقفه لاحتمال الفسخ وحكم الفرع
ابطال ما لا يحتمله وكذا اذا قيل قتل آدمي مضمون فوجب المال كالخطأ فيفرق بان المال في الخطأ يتعذر على
سقوط القصاص غير موجود لان حكم الاصل كون المال خلفا عن القود وهذا ابتداء له ه كل كلام صحيح في الاصل
اي في نفسه يذكره اهل الطرد على سبيل المعارضة ولا يقبل منهم فاذكره انت على سبيل الممانعة ليكون ذلك مقبولا منه
فيجيء على حد الانكار فيتعين سبيل الاحالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن العبد المرهون ينفذ عتقه
عند اصحاب ابي حنيفة سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يستسعى العبد بالسعاية في
اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي لا ينفذ اعتاق الراهن العبد المرهون
اذا كان معسرا وعلل اصحاب الشافعي بان اعتاق الراهن العبد المرهون تصرف فيه لاقى حق المرتهن يبطل في
المرهون بدون رضاه به فيرد كالبيع اذا باع الراهن العبد المرهون بدون اذن المرتهن فيفرق اهل الطرد من
اصحاب ابي حنيفة بين البيع الذي هو في الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع بان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه
فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل
الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق فهي
صحيح في نفسه ولكنه صدر ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فيفسد والوجه في ايراده على وجه الممانعة
ليقبل ان يقول السائل ان القياس للتعدية حكم الاصل دون تغييره والتعدية في المتنازع فيه مع التغيير لان حكم
الاصل اي البيع على وقف ما يحتمل الفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع عليه من الراهن وحكم
الفرع اي الاعتاق ابطال ما لا يحتمل الرد والفسخ فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد المولى فسخ العبد
لم يفسخ بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه الوقف وكذا اذا علل اصحاب
الشافعي في القتل العمد انه قتل آدمي مضمون فوجب المال كالقتل الخطأ فيفرق السائل بان العمد ليس كالخطأ في لزوم
المال لان لزوم المال في الخطأ باعتبار تعذر ايجاب المثل لان الخاطئ معذور لعدم القصد فيصار الى ايجاب
المال خلفا عنه صونا للدم عن الهدر وقد عدم هذا المعنى في الفرع وهو القتل العمد لوجوب القصاص فيه بالاتفاق
فهذا فرق صحيح في نفسه ولكنه غير مقبول من السائل فسبيله ان يقول لا نسلم ان سقوط القياس وهو عدم

بغير حكم من اصل فان حكم من اصل وهو الغسل الخطار شرع المال حلفا عن الوضوء عند العجز عن استعماله وبهذا
التعليل جعل المال مزاحما للوضوء حتى ابيت المال يطهر من اصالة واخلف لا مزاحم الاصل فكذا هذا التعليل يوجب تغيير
حكم من اصل فكان باطلا قوله وجوه دفع المناقضة قد سلف انها لا ترد على المؤثر لكن اذا ورد صورة مناقضة فالدفع
بالحجج والوجوه باربعة اوجه اولها بالوصف مثل مسح على الخفين بالسنة كالخف فاذا انقض بالاستنجاء قلنا
ليس بمسح بل ازالة نجاسة ولهذا الاشتراط المؤثر وكقولنا نجس خارج فكان حدثا كالبول فاذا انقض بغير السائل
لانه طاهر غير خارج ولهذا لم يجب غسله اجماعا قد تقدم ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة لكن اذا وقع صورة
مناقضة في العلل المؤثرة فالدفع بالحجج من ما ذكره المستدل علة وبين ما تصور مناقضة والتوفيق بينهما
باربعة اوجه اولها بالوصف بان يقول المستدل ان ما ذكرته ليس بموجود في صورة النقض فيختلف الحكم في
تلك الصورة لا تدل على فساد العلة مثل قول اصحاب ابي حنيفة في مسح الراس انه مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف فاذا
نقض بالاستنجاء بالاحجار فانه مسح ويسن فيه التثليث العدد وان لم يكن مسنونا عند اصحاب ابي حنيفة لكن
اذا احتيج الى التثليث يسن فيدفعون بالوصف بان يقولوا الاستنجاء ليس بمسح اي لا اعتبار للمسح في الاستنجاء
بل المعتبر في الاستنجاء ازالة نجاسة بدليل انه شرع بشيء له اثر في الازالة كالحجر والمدر والماء وبدليل انه لو احدث
من غير تلويث بان خرج ريح لم يكن المسح سنة ولو كان الاستنجاء مسحا لم يتوقف على التلويث كمسح الراس والخف
وكقولهم في الخارج من غير السبيلين نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فاذا انقض بغير السائل
لان العلة غير موجودة في غير السائل لان العلة هو النجس الخارج وغير السائل ليس كذلك لانه طاهر غير خارج
ولهذا لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع قوله وثانيها بمعناه وتقرير ان المسح تطهير حكمي غير معقول فالتكرار
واذا لم يرد تطهيرا لهذا تادى الغرض ببعض المحل وفي الاستنجاء ازالة نجاسة وفي التكرار توكيده ولهذا المراد بعضه
فكان يطهر الغسل وغير السائل لا تعلق به تطهير والسائل اوجبه فكان يطهر البول قوله وثاني وجوه الدفع
بمعنى الوصف وهو الثابت بالنص لما تقرر ان العمل بمجرد الوصف لا يجوز ما لم يظهر ملائمته ولا يجب ما لم يظهر عدالته
وانما صار حجة بمعناه الذي يعقل من الوصف والمعنى الذي يعقل من الوصف ضربان احدهما ما يثبت بنفس الصيغة
اي لفظه لغة يدل عليه كدلالة لفظ الخروج لغة على الانتقال من الباطن الى الظاهر ودلالة لفظ المسح لغة على
الاصابة والثاني معناه الثابت بالوصف دلالة وهو الثابت لا باللفظ بواسطة معناه اللغوي يدل على التخفيف
الذي هو المؤثر في اسقاط التكرار ووصف الخروج في مسالة السبيلين بواسطة معناه انتقض يدل على زوال الطهارة
بمحل الطهارة الذي هو المؤثر في ايجاب التطهير بغير الدفع بمعنى الوصف في المسائل اما في الاول فلان المسح اي معنى
المسح وهو التطهير حكمي غير معقول المعنى اي ليس المقصود منه حصول التطهير حقيقة لانه لا يحصل بالمسح بل هو
تعبدي مبني على التخفيف كالتيمم والتكرار انما شرع توكيدا للتطهير فاذا لم يكن التطهير هنا مرادا انتفى التكرار
الذي شرع لتوكيده ولا اصل ان التطهير الحقيقي غير مقصود تادى الفرض بمسح بعض المحل اي الراس ولو كان

يدل على معنى اخر هو مؤثر في الحكم فان وصف المسح بواسطة معناه اللغوي

توكيد بتكراره

التطهير مقصودا لم يتادى ببعض المحل بخلاف الاستنجاء فان الاستنجاء ازالة نجاسة فيكون التطهير فيه معقولا مقصودا فكان
يطهر اي توكيد الازالة المقصودة في الاستنجاء والاصل ان الازالة هي المقصودة لم يتادى الفرض ببعضه اي لو استعمل
الحجر في بعض المحل دون بعض لا يتم الاستنجاء وكان الاستنجاء يطهر الغسل لا المسح فلذلك شرع التكرار في الاستنجاء
واما في المسالة الثانية وهو قولهم في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فاذا انتقض بغير السائل
لان غير السائل لا تعلق به تطهير فانه لم يوجب تنجس المحل ولم يؤثر في ايجاب التطهير حتى لم يجب غسل ذلك الموضع
بالاجماع فلم يكن يطهر البول فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها واما السائل اي النجس الخارج اوجب
تطهير المحل لانه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع فوجب غسل ذلك الموضع للتطهير كما يجب بخروج البول فكان يطهر البول
في ايجاب الطهارة الحقيقية فكذا يطهر في ايجاب الطهارة الحكمية فتبين بهذا ان الاثر ان غير السائل لم يدخل
تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة فيصلح ان يكون مرجحا للعلة ولا يكون نقضا ايضا
قوله وثالثها بالحكم كقولنا الغصب سبب لملك البدل فكان سببا لملك المبدل فاذا اورد المدبر اجيب بانه سبب
ولهذا الطريق فيما نحن فيه لكن امتنع حكمه لمانع وكقولنا في الصائل دفع الاجنبي بعينه فلم ينافي العصمة كالمتلف للدفع
المخمصة فاذا اورد مال الباغي اجيب بان عصمته لم تبطل باحياء المهجة قوله وثالث وجوه الدفع الدفع بالحكم اي يدفع
المعلل ما يرد عليه من صورة المناقضة بمنع عدم الحكم في صورة المناقضة بان يقول لا اسلم تخلف الحكم عنه كقول
اصحاب ابي حنيفة الغصب سبب لملك البدل وهو الضمان فيكون سببا لملك المبدل وهو المغصوب فاذا اورد عليه المدبر
نقضا حيث كان غصبه سببا لملك البدل وليس سببا لملك المبدل اجيب بدفع الحكم بان يقول لا اسلم تخلف الحكم عنه
بل الغصب فيه سبب للملك كالبيع لان المدبر مال مملوك بدليل انه لو جمع بين مدبر وعبد في البيع دخل المدبر في البيع
واخذ حصته من الثمن حتى يبقى العقد في العبد بحصته لكن امتنع حكم السبب اي الغصب وهو ثبوت الملك لمانع وهو
حق المدبر بطل التدبير لان السبب لم يوجد واذا كان امتناع الحكم لمانع كان الحكم موجودا تقديرا نظرا الى اقتضاء
العلة اياه ولا يكون نقضا وكقول اصحاب ابي حنيفة في الجمل الصائل اذا صال على انسان فقتله المصول يجب الضمان
عند اصحاب ابي حنيفة وعند الشافعي رحمهم الله لا ضمان عليه لانه قتله دفعا للهلاك عن نفسه فصار كالحجر
الصائل والعبد الصائل واصحاب ابي حنيفة يقولون ان المصول عليه اتلف مالا معصوما معصوما حقا للمالك
لاحياء نفسه فيجب الضمان عليه كما لو اتلفه قبل الصيال وهذا لان اباحة الفعل لاحياء مهجته لا تنافي عصمة المحل
كما في اتلاف لدفع المخمصة فاذا اورد ما اذا اتلف العادل مال الباغي مال العادل والبغي فانه اتلاف لاحياء
المهجة ثم عصمة المحل قد سقطت حتى لا يجب الضمان على المتلف لانه اتلف لاحياء نفسه اجيب بالحكم بان عصمة الباغي
لم تبطل باحياء المهجة لكن العصمة سقطت بالبغي من الباغي فكان اتلاف مال الباغي موافقا لما ذكرنا من المعنى
لا نقضا للعلة لانه انما يكون نقضا ان لو وجد الاتلاف منافيا للعصمة موجبا لسقوطها في صورة النقض ولم يوجد
بل السقوط وجد بعلة اخرى لا بالاتلاف فكان حكم الاتلاف وهو عدم منافاته للعصمة موجودا في هذه الصورة كما

او ورد

في الخلاف الحمل الصابل لكنه لا يمنع وجود معنى اخر مسقط للعصمة قوله ورابعها بغرض الحكم كقولنا نجس خارج فاذا
المستحاضة اجيب بان الغرض التسوية بينه وبين الخارج من السبيلين وذلك حدث فاذا دام كان عفوا الموضع الخطاب
بالاداء فكذا هذا وقد يلقب هذا القسم بانه لا يفارق حكم اصله ه ورابع وجوه دفع المناقضة الدفع بالغرض بان يقول
الغرض من هذا التعليل التسوية بين الفرع والاصل والتسوية ثابتة في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فيما يرد نقضا على الفرع
الذي هو محل الخلاف فهو وارد على الاصل الذي هو مجمع عليه فالجواب الذي للسائل في محل الوفاق هو الجواب للمستدل
في محل الخلاف كقول اصحابنا الحنفية في الخارج من غير السبيلين خارج نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فاذا
اورد عليه دم الاستحاضة فانه يرد نقضا على الاصل اذ هو خارج نجس من احد السبيلين وليس بحدث اجيب
بان الغرض من هذا التعليل التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين
وقد حصل بان الخارج من احد السبيلين حدث فاذا دام صار عفوا لقيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء ولا يمكن ان
يكون بادرا ولا قادرا الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك هذا اي يحمل في الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين
في انه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل
وذلك لا يجوز فيفوت التسوية التي هي المقصود من التعليل فجعل عفوا كالاصل فلا يكون نقضا وقد يلقب هذا القسم اي
الدفع بالغرض بانه لا يفارق حكم الاصل قوله وجوه دفع العلل الطردية وهي اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المستدل كقولهم ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقول بالاستيعاب تثليث وزيادة اذ ليس من لوازم | وجوه دفع العلل الطردية
التثليث اتحاد المحل فان غير التثليث التكرار ومعناه في الغسل والسنة ليس الا الاكمال ولما تعذر بالاطالة
كالركوع والسجود لاستيعاب المحل كان التكرار خلفا والا والاكمال في المسح ممكن فيبطل الخلف وظهر الفقه وهو
ان لا اثر للركنية في التكرار ولا التكميل فان مسح الخف مشارك في سنته الاطالة والاركنية وكذلك المضمضة اما
المسح على الخف فلانه ليس بتطهير معقول فسنت اطالته لا تكراره وهذا بناء على ان الفرض يتأدى بالبعض
وهم يمنعونه بل الفرض الكل والبعض رخصة واجيب بان الاستيعاب غير مراد من الباء في برؤسكم فكان البعض اصلا
وبالاستيعاب تكميلا او الزيادة على التكميل بدعة وكقولهم في مصان صوم فرض فيجب تعيين النية فيقال
بالموجب من حيث ان الاطلاق فيه تعيين وكقولهم بان يعلا الاعضاء في فاسد فعلم تعين الافساد كالوضوء
فعلنا بالموجب بان القضاء ليس بالافساد ولهذا احب بالفساد كما لو وجد المتيمم في رحله ماء لكنه بالشروع فصار
مضمونا وقوله انه موجب لحمله فاذا اعترف القضاء انه لا يجب بالشروع ولا بالافساد كالوضوء فلنا صحاب
العربية عندنا توصف بالالتزام بالنذر ه الاوصاف الطردية نوعان نوع فاسد في ذاته لخلوه عن التاثير والملائمة
ونوع صحيح في نفسه لكونه ملائما وموثرا الا ان اهل الطرد تمسكوا باطراده لا باثره ومناسبته فان المطرد
عندهم الاطراد لا غير فهذه الوجوه لدفع النوع الثاني من العلل الطردية ووجوه دفع العلل الطردية اربعة
الاول القول الموجب وهو التزام السائل ما يلزمه المستدل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا النوع من

من اعتراض انما يستقيم فيما اذا ابى المعلل تعليله ما توهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيتمكن السائل دفعه
بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده في الحكم او ابى المعلل بتعليله ابطال ما توهم انه ماخذ الخصم فالتزام السائل
موجب تعليله مع بقاء نزاعه في الحكم بين ان ذلك ليس ماخذه فمسئلة التثليث ومسئلة التعيين من امثلة القسم الاول
والمسئلة الاخيرة من امثلة القسم الثاني واما مسئلة التثليث فكقول اصحاب الشافعي في المسح ركن فيسن تثليثه
كالغسل فيقول اصحاب الحنفية الاستيعاب تثليث وزيادة ولكن غير محل الذي ادى فيه الفرض وذلك ليس
بمانع عن التثليث اذ ليس من لوازم التثليث اتحاد المحل فان غير المستدل القصاص بطريق الحاصل الى التكرار
اي ادعى بالتثليث التكرار الذي هو مقتضى اتحاد المحل منع السائل الحنفي التكرار في الغسل الذي هو الاصل فيقول
لا اسلم ان التكرار في الاصل مسنون قصدا بل المسنون اكماله اذ هو الاصل في الاركان في اكمال الركن باطالته في محله
بمنزلة اطالة القيام والركوع والسجود لا تكراره الا ان النص الذي يوجب الركن لا يقتضي التكرار ولكنه يقتضي
الكمال لكن الغرض لما استغرق الغسل محله لم يمكن الاكمال بالزيادة من جنسه في محله وهو الاكمال بالاطالة
ولما تعذر الاكمال بالاطالة كالركوع والسجود لاستيعاب المحل كان التكرار خلفا عن الاكمال بالاطالة والاكمال
بالاطالة في المسح ممكن لاتساع محله فبطل الخلف وهو التكميل بالتكرار وظهر بالقول بالموجب فقه المسئلة فان
المعلل اضطر الى الرجوع الى طلب التاثير بوصف الركنية في التكرار والى التاثير في وصف المسح الذي هو بمعنى
خفته وظهر ان لا اثر للركنية في التكرار اصلا فان في اركان الصلوة لم يشرع التكرار فرضا ولا سنة مع تمام
وصف الركنية ولا اثر للركنية في التكميل اي ليس التكميل مختصا بالركنية مع كونه مسنونا فيه بل هو ثابت فيما
هو رخصة وفيما هو سنة ايضا فان مسح الخف مشارك لمسح الراس في سنية الاطالة ومسح الخف رخصة وليس
بركن وكذا المضمضة مشاركة لغسل الوجه في سنية الاكمال بالتكرار وليست بركن لانها سنة فثبت ان وظائف
الوضوء اركانها وسننها ورخصها سواء في معنى التكميل لا اختصاص للركنية به اما المسح فلا تاثير في التخفيف
وثبت اختصاص التخفيف به لان المسح ليس بتطهير معقول الى المسح لا يعقل فيه معنى التطهير بل شرع لان الطهارة
لا تحصل بالمسح لو كمي كاسة في المحل والمطلوب من المسح طهارة حكمية لا طهارة حقيقية فسنت اطالته لا يزداد
بالاطالة تطهيرا حكميا مثل الاول مع رعاية صفة التخفيف لا تكراره لان التكميل بالتكرار شرع فيما يعقل معنى
التطهير فيه وهو التطهير بتسييل الماء ليكون اقرب الى ازالة النجاسة الغليظة كما في غسل النجاسة العينية من
الدرن والوسخ وهذا اي ما ذكر من ان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اكمال المسح بطريق السنة يحصل بالاطالة
دون التكرار بناء على ان فرض المسح يتأدى بمسح بعض الراس واصحاب الشافعي يمنعونه بل الفرض الكل والبعض
رخصة واجيب بان الاستيعاب في الراس بالمسح غير مراد من الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم فكان البعض هو المراد
اثباتا بالنص فكان البعض اصلا والاستيعاب تكميلا او الزيادة على التكميل بدعة واما مسئلة التعيين فكقول
اصحاب الشافعي في تعيين صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيين النية فيه فقال اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله

يمسح الراس في
سنية الاطالة ومسح الخف رخصة وليس بركن وكذا المضمضة
مشاركة لغسل الوجه

بالموجب أي يوجب العلة لأن وصف الفرضية يوجب التعيين لأن يحصل الوصف وإن أجاب يحصل به أصلا ولم يمكن
بدون نية الفرضية لتعيين عن غيره بالتعيين بكم وإن أوجب التعيين لا يمنع وجود ما يعينه وقد وجد
المعين وهو انفراده بالشرعية وعدم المزاحم فإن الله تعالى لم يشرع في رمضان صوما سوى الفرض فيكون
متعينا بتعيين الشارع فإذا أطلق صار كأنه نوى الصوم المشروع فيه فيكون إطلاقه تعيينا إلا أن التعيين
ساقط وأما المثال الآخر الذي يكون من أمثلة القسم الثاني فكقول أصحاب الشافعي إن الشروع في صلاة
التطوع أو صوم النفل غير ملزم بالشروع فلا يقضي في فاسده فلم يقض بالإفساد كالوضوء فقال أصحاب
أبي حنيفة بالموجب وقالوا نلتزم بهذا الموجب ~~وقالوا نلتزم بهذا الموجب~~ ونقول لم يلزم القضاء بالإفساد ولهذا
يجب القضاء بالفساد لا بالإفساد فإنه إن شرع في صلاة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم تذكر في خلال الصلاة
أو شرع في صوم النفل وصب الماء في حلقه وجب عليه القضاء عند أصحاب أبي حنيفة وإن لم يوجد منه الإفساد
ولما وجب القضاء بالفساد كما وجب بالإفساد علم أنه يضاف إلى معنى آخر يشتمل عليهما وهو الشروع الذي يصير به أداء
به مضمونا عليه وفوات المضمون موجب للمثل فإن غيروا العبارة إلا أنه لا يجب بالشروع ولا بالإفساد كالوضوء
قال أصحاب أبي حنيفة يلزم هذا الموجب أيضا ونقول لا نقض النفل بالشروع المضاف إلى نفل لا يقضي فاسدها
وأما نقض بالشروع في عبادة يلتزم بالنذر ولا بد من إضافة الحكم إلى هذا الوصف أن الوصف لما ذكر علة
للحكم وما ذكر لا يصلح علة للوجوب فلا بد من إضافته إلى وصف يصلح علة للوجوب وهو أنه مما يلتزم بالنذر
وعدم اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكره لا يمنع اللزوم باعتبار الوصف الذي ذكرنا قوله الثاني الممانعة
وهي أربعة أولها في الوصف كقولهم عقوبة تعلقت بالجماع فلا تجب بالأكل كالزنا وهو ممنوع فإن الكفارة عندنا
تعلقت بالفطر وكقولهم في التفاحة بالتفاحتين مطعوم بمطعوم مجازفة فيبطل كالصبرة بالصبرة فنقول المجازفة ذات
أو وصف فإن قال ذات قلنا بالصورة أم بالمعيار ولا بد من المعيار لأن المطعوم على كلا جائز وإن تفاوتا
بالذات فإن قال نعني بهذا منع المجازفة مطلقة فيضطر إلى أن الطعم علة بشرط الجنس مع أن الكيل
الذي به الجواز لا يعدم إلا الفضل على المعيار ومن الممانعة ما قد جاء في الأصل كقولهم طهارة مسح فيسن التثليث
كالاستنجاء فنقول ليس الاستنجاء طهارة مسح بل طهارة عن نجاسة حقيقية فيضطر إلى التسوية بين الممسوح
والمغسول في أصلهما في التخفيف وبالآخر في التكرار ومما طرقان [illegible] في الحكم كما إذا اشتمل كل فصل سنة
كالغسل فنقول المغسول لا يسن تثليثه بل إكماله كالمسح وبالتهامي صلاحيته الوصف لما لم يصح الوصف إلا بمعناه
وهو به أن علمنا المعنى يظهر [illegible] الحكم إلا الوصف كقولهم الأخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية
كابن العم فنقول حكم به أصل لم يثبت لعلة [illegible] القرابة الموجبة في المحرمية وكقولهم لا يثبت النكاح بشهادة النساء
لعدم المالية كالحد فنقول الحد لا يثبت بها لأنه يندرئ بالشبهة بخلاف النكاح حيث يثبت بها
الثاني من وجوه دفع العلل الطردية الممانعة وهي أربعة أولها الممانعة في الوصف وهي عدم تسليم وجود

الوصف المذكور في محل النزاع كقول أصحاب الشافعي في كفارة الإفطار في رمضان إن الكفارة عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بغير الجماع كالأكل كحد الزنا وهذا الوصف وهو كونها متعلقة بالجماع ممنوع فإن الكفارة عند أصحاب أبي حنيفة
تعلقت بالإفطار بدليل أنه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر وإن كان الوطء زنا يوجب الحد ولو
جامع ذاكرا للصوم يفسد لوجود الفطر وإن كان الوطء حلالا في نفسه وكقول أصحاب الشافعي في بيع التفاحة بالتفاحة
إنه بيع مطعوم بمطعوم مثله مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقول أصحاب أبي حنيفة مجازفة ذات أو وصف
أي يريدون مجازفة يرجع إلى نفس البدلين أو إلى وصفهما من الرداءة والجودة ولا بد من القول بالذات لأن التفاوت والتساوي
في الوصف ساقط الاعتبار في أموال الربوية بالإجماع ثم نقول الصورة أم بالمعيار أي يريدون مجازفة في الذات باعتبار
صورته التي بها عرفت تفاحة أم هي مجازفة بالنظر إلى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الأشياء ولا بد من القول بالمعيار
أي المجازفة من حيث المعيار لأن المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فإن بيع قفيز من الحنطة بقفيز
منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة فربما يكون أحدهما أكثر من الآخر في عدد الأجزاء والحبات فإن قال المستدل منع المجازفة
ليس لي حاجة إلى هذا التفصيل بل أريد بها مطلق المجازفة مطلقة أي لا أسلم أن مطلق المجازفة مانع من صحة هذا
البيع فإذا لا بد المستدل من أن يفسر المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل وإذا فسرها بها لم يسلم وجودها
في بيع التفاحة بالتفاحة لأنه لا يدخل تحت المعيار والمجازفة كلاهما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد أدى به استفسار
إلى الممانعة في الوصف فيضطر المستدل بعد هذه الممانعة إلى الرجوع إلى أن به أصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم
لأن الطعم علة لتحريم البيع في المطعومات في جنسه بشرط المساواة كيلا يتخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة
وجد الشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا فتثبت الحرمة كما لو كانت المساواة بالفضل على أحد
الكيلين مع أن التساوي في الكيل الذي يظهر به الجواز لا يعدم إلا الفضل على المعيار أي لا يقتضي إلا الاحتراز عن
الفضل على المعيار فكان إثبات العلة على وجه يوجب الحرمة مطلقة في القليل والكثير على خلاف مقتضى النص والممانعة
التي ذكر في المسلس مثل كفارة الصوم وبيع التفاحة من أمثلة ممانعة الوصف في الفرع فإن في المثل به أولى
كون الحكم متعلقا بالجماع في به الأصل وهو الحد مسلم ولكنه في الفرع وهو كفارة الصوم ممنوع وفي المثلة الثانية الممانعة
في بيع الصبرة بالصبرة مسلمة ولكنها في بيع التفاحة بالتفاحة ممنوعة ومن ممانعة الوصف قسم آخر وهو ممانعة يدخل
في به الأصل كقول أصحاب الشافعي طهارة مسح فيسن التثليث كالاستنجاء فنقول الممانع ليس به الاستنجاء طهارة مسح بل طهارة
عن نجاسة حقيقية فيضطر المستدل إلى إثبات التسوية بين الممسوح والمغسول بوصف صالح للتعلق بحكم التكرار به
أو التفرقة بينهما بوصف الغسل والمسح فإن أحدهما يدل على به استيعاب وبه آخر يدل على التخفيف هذه عبارة شمس الأئمة
وأما عبارة فخر الإسلام فهي هذه فيضطر المعلل إلى الرجوع إلى فقه المسألة وهو بيان ما يتعلق به التكرار وهو الغسل
وما يتعلق به التخفيف وهو المسح أي فقه المسألة دائر على معرفة الغسل الذي يتعلق به التكرار وعلى معرفة معنى

المسح الذي يعلو به التخفيف فهما اي المسح والغسل في اقتضاء التكرار في طرفي نقيض اي لا يمكن الجمع بينهما لانهما متنافيان
في اقتضاء التكرار التكرار في احدهما وهو الغسل يحقق غرضه وهو التنظيف في التطهير الذي هو وضع الغسل له
فيصلح التكرار مكملا له وفي الثاني وهو المسح يفسد التكرار حقيقته ويلحقه بالمحظور وهو الغسل لان الغسل في موضع
المسح مكروه واذا كان كذلك لا يمكن اعتبار احدهما بالاخر في شرعية التكرار وثاني الممانعة الممانعة في الحكم كما اذا قيل
المسح ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول المغسول اي غسل الوجه لا يسن تثليثه بل يسن اكماله
بعد تمام فرضه كما مر وثالث الممانعة الممانعة في صلاح الوصف لما لم يجعل الوصف لا يعتمد لان الوصف
بمجرده غير صالح اساسا للحكم وليس بحجة بنفسه وانما يصير حجة بمعناه وتاثيره وكل وصف لم يظهر تاثيره شرعا ان
يكون بلا وجه حتى يظهر ورابع الممانعة الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف الذي ذكره المستدل كقول الشافعي
الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فيقول المجيب هذا اصل وهو عدم العتق في ابن العم
لم يثبت لعدم البعضية لان العدم لا يجوز ان يوجب حكما بل لمعنى اخر وهو بعد القرابة الموجبة في المحرمية وكقول اصحاب
الشافعي لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لعدم المالية كالحد فانه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه
ليس بمال فيقول المجيب الحد لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لا لانه ليس بمال لان كونه ليس بمال لا يصلح علة لامتناع ثبوته
بشهادة النساء مع الرجال بل لان في هذه الشهادة شبهة زائدة والحدود تندرئ بالشبهات بخلاف النكاح
حيث يثبت بها فانه يثبت مع مثل هذه الشبهة قوله الثالث فساد الوضع كتعليلهم اي الشافعية للفرقة باسلام
احد الزوجين وابقاء النكاح مع ردة احدهما فانه فاسد الوضع اذ الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق ولا الردة
للعفو ه الوجه الثالث من وجوه دفع العلل الطردية هو فساد الوضع وقد تقدم تفسيره كتعليل اصحاب الشافعي
لايقاع الفرقة من اسلام احد الزوجين قبل الدخول فانهم قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة من غير
توقف على انقضاء العدة او على انقضاء العدة وكتعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما في المدخول بها الى انقضاء
العدة فانهم قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول
بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية فان
تعليلهم في المسئلتين فاسد الوضع لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر وفي المسئلة
الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا اي الى اخر الاوصاف وجودا واذا كان
في المسئلة الاولى الاسلام وكذا الاسلام اخر الوصفين وجودا فلو اثبت الفرقة لوجب اضافتها الى الاسلام الذي حدث
الاختلاف به وهو غير جائز لان الاسلام لا يصلح قاطعا للحقوق لانه شرع عاصما لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد
وهو اخر الوصفين فيجب اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح
مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه

لانه تعليل لابقاء الشيء بما ينافيه قوله الرابع المناقضة كقولهم في النكاح ليس بمال فلا يثبت بالنساء كالحد
فينتقض بالبكارة وما لا يطلع عليه الرجال فيضطر الى الفقه وهو ان شهادتهن حجة ضرورية فتظهر في موضعها
وفيما يبتذل عادة كالمال فيمتنع كونها ضرورية بل هي اصلية فيما سبيله لا يمنع الاصالة كالملك الثابت بظاهر اليد
والنكاح يثبت مع الشبهة فانه يثبت بالهزل الذي لا يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى واذا اندفعت العلة و
تعين الانتقال فان انتقل الى علة اخرى لاثبات الاولى او من حكم الى الحكم بالعلة الاولى او من حكم الى حكم وعلة اخرى
لم يكن منقطعا لانه ساع في اثبات علة الحكم كمن يعلل لضمان الصبي المودع المستهلك بالتسليط فاذا منع الوصف
تثبته وكذا لو ادعى حكما بوصف فسلم كان له ان يثبت به حكما اخر كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع التكفير
كالبيع فان قال العقد لا يمنع فقل يوجبان لا يوجب نقصانا في الرق مانعا والا لم يحتمل الفسخ واذا سلم فعلله
بوصف اخر لحكم اخر ولا ما من ضرب غفلة او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول كان انقطاعا لانه لم يثبت المدعى
ولو نقض عليه لم يقبل منه وصف زائد لما فيه الظن بالعلة المبتكرة وقيل ليس له ان يطلب اعتبار النقصة التحليل عليه الالزام
فانه انتقل الى علة اخرى لاثبات دعواه بعينه احسن بان تعليله الاول لبطلان المعارض من دعوى الاجارة والامانة
الا انه لما خاف اللبس على قومه انتقل الى ما لا لبس فيه دفعا له وهو حسن في مقام الاشتباه ه الوجه الرابع
من وجوه دفع العلل الطردية المناقضة وقد مر تفسيرها كقول اصحاب الشافعي في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة
النساء كالحد فينتقض بالبكارة وكل ما لا يطلع عليه الرجال من الولادة والعيوب التي في موضع العورة فان شهادتهن
فيها مقبولة مع انها ليست بمال فيضطر المستدل الى الرجوع الى المعنى الفقهي الذي بنى الشافعي هذا الحكم عليه وهو ان
شهادتهن منفردة ليست بحجة اصلية بل هي حجة ضرورية صير اليها للضرورة فتظهر في موضع الضرورة مثل البكارة
ما لا يطلع عليه الرجال وفيما يبتذل عادة كالمال لانه المبتذل والتجارة دائرة بين الناس وفي اكثر ما يقع به المنازعات
يقع في باب المال وكذا المبايعات يقع بغتة وربما يتعذر احضار الذكور فلو لم يقبل شهادتهن في ذلك لكان فيه تضييق امر
فقبلت توسعة ودفعا للضرورة بخلاف النكاح لانه عقد على الابضاع ولم يجز الا بعد الاباحة فيها فكان
اعظم خطرا من الاموال ولهذا اختص النكاح بشرط الشهادة والولي ولا يوجد فيه الضرورة ايضا لانه لا يقع
بغتة في كل وقت انما يقع بعد تدبر وتشاور على انعقادها فلا ضرورة فيه وله خطر ليس لغيره فيمتنع كون
شهادتهن ضرورية بل شهادتهن اصلية كشهادة الرجال لان الاساس لما نص بشاهدها على الولاية وهي مبنية على
الحرية والعقل والبلوغ والنساء فيها مثل الرجال والشبهة التي فيها لا تمنع الاصالة كالملك الثابت بظاهر اليد اي الحجة التي
يثبت بها اكثر الحقوق يظهر هذه الحجة في احتمال الشبهة فانها تثبت بشهادة رجلين وهي لا تخلو عن احتمال كذب
وسهو وغلط وان ترجح بها جانب الصدق ثم انها لم تخرج باحتمال الشبهة عن كونها اصلية ولم تصر ضرورية فكذا
هذا والنكاح يثبت مع الشبهة المعارضة اياه فانه يثبت مع الهزل الذي لا يثبت معه المال فلان يثبت بما يثبت به المال
اولى واذا اندفعت العلة وتعين الانتقال فان انتقل المستدل الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى او من حكم الى

الاولى وفي بعض النسخ شهادتهن ضرورية وابدال عادة

حكم آخر بالتعليل الاولى أو من حكم إلى حكم وعلة أخرى لم يكن المستدل منقطعا فإنه ساع في إثبات علة الحكم كمن علل الضمان
الصبي المودع المستهلك بالتسليط بأن قال إن الصبي مسلط على الاهلاك فلا يضمن فإذا منع السائل الوصف أي
إنكار كونه الايداع تسليطا كان يشتغل المعلل بإثبات ادعاه بحجة بدليل آخر من غير إعراض عن الدليل الاول أو اشتغال
بعلة أخرى من باب الفقه فهو حسن مستقيم وكذا الوارد على المعلل حكما بوصف فسلم الوصف في نفسه كان
للمستدل أن يثبت بذلك الوصف حكما آخر كقول أصحاب أبي حنيفة في جواز إعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من
بدل الكتابة عن كفارة اليمين الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة عند التراضي وعند عجز المكاتب عن أداء البدل فلا يمنع
التكفير به كالبيع فإنه لو باع العبد بشرط الخيار لنفسه ثم أعتقه عن الكفارة جاز فإن قال السائل أنا أقول بموجب
هذه العلة فعندي لا يمنع هذا العقد عن الصرف إلى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد
لأن العتق يستحق للعبد بسبب الكتابة كعتق أم الولد فيقول المعلل بل يوجب هذه العلة أن لا يوجب هذا العقد نقصانا
في الرق مانعا من الصرف إلى الكفارة لأن ما يمكن نقصانا لا يحتمل الفسخ بوجه لأن نقصان الرق بثبوت الحرية من وجه
وكما أن ثبوت الحرية من جميع الوجوه لا يحتمل الفسخ لا يحتمله ثبوتها من وجه فهذا إثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى أيضا
وإذا سلم الوصف الذي أثبت به الحكم الاول وأراد المستدل أن يثبت بذلك الوصف حكما آخر ولم يمكنه إثبات الحكم
الذي انتقل إليه بذلك الوصف واشتغل بوصف آخر وعلل بالوصف الآخر الحكم الآخر فلا بأس لأن ما ادعاه من
ثبوت الحكم الذي زعم أن خصمه نازعه فيه بالوصف المذكور أولا صار مسلما فإذا احتاج إلى إثبات حكم آخر كان له
أن يثبته بوصف آخر ولا يعد ذلك انقطاعا وذلك أن يقول في هذه المسألة بعد ما سلم الخصم أن هذا العقد في نفسه
لا يمنع الصرف إلى الكفارة هذه رقبة مملوكة فوجب أن يجوز صرفها إلى الكفارة قياسا على ما ذكرنا ولكن مثل
ذلك التعليل الذي يحتاج فيه إلى الانتقال إلى وصف آخر وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف المعلل
موضع الخلاف في ابتداء تعليله وإذا انتقل من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الاول كان انقطاعا لأن المناظرة شرعت
لإظهار الحق والإظهار إنما يحصل إذا كان الدليل متناهيا فإذا لم يكن الدليل متناهيا لم يمكنه إظهار الحق
لوجود الانتقال ولو لم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المراد وهو إظهار الحق ولأن المعلل
كلما رد عليه دليله يتعلق بآخر فلا ينتهي المناظرة ولم يثبت المدعى ولو توجه على الوصف الذي علل به المعلل نقض
لم يقبل من المعلل ضم وصف له إلى الوصف الذي ورد عليه النقض يحصل به الاحتراز عن النقض مع أنه
ساع في تصحيح العلة التي ذكرها وأن الوصف الزائد ليس بعلة حتى يكون انتقالا إلى العلة المبتكرة أي المبتدأة التي
نفسها فإنه يظهر به أولى أن يعد انقطاعا وقيل الانتقال من علة إلى علة أخرى لإثبات الحكم الاول
ليس بانقطاع بل صحيح عند أهل النظر اعتبارا بقصة الخليل عليه السلام فإنه حين حاج نمروذ بقوله
ربي الذي يحيي ويميت وعارضه نمروذ بقوله أنا أحيي وأميت انتقل عليه السلام إلى حجة أخرى حيث قوله
فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب وكان هذا منه انتقالا إلى علة أخرى لإثبات دعواه

الاولى بعينها واحتجت بقصة إبراهيم عليه السلام ليس من قبيل الانتقال المذكور لأن تعليله الاول لازم
على نمروذ لأن الخليل عليه السلام أراد بقوله ربي الذي يحيي ويميت خصمه الاحياء والاماته وعارضه نمروذ
بأمر باطل هو إطلاق أحد المسجونين وقتل الآخر وليس ذلك من الاحياء والاماته في شيء إلا بطريق المشابهة والمجاز
وإذا كان التعليل الاول لازما لبطلان المعارض من دعوى الاحياء والاماته على طريق الحقيقة لأنما أورد
من الإطلاق والقتل بل أفعل كما فعلت ولكن إن قدرت على الاحياء والاماته فأمت هذا الذي أطلقته من غير
مباشرة آلة وسبب وأحيي هذا الذي قتلته فيظهر به فبهت الذي كفر إلا أنه عليه السلام لما خاف الالتباس على قومه
انتقل إلى ما لا التباس فيه دفعا له وذلك الانتقال حسن في مقام الإلزام عند تمام الحجة الاولى فوله
فصل في تقسيم الاحكام ومتعلقاتها من السبب والعلة والشرط أما الاحكام فمنها خالص حق الله عبادات
محضة كالايمان والصلوة والزكاة والصوم والحج والعمرة والجهاد والاعتكاف وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر
فلم يشترط فيها كمال الأهلية ومؤنة فيها معنى القربة كالعشر لابتداء به الكافر وأن أجاز محمد إبقاءه اعتبارا
بالخراج ومؤنة فيها عقوبة كالخراج لأن سببها الانقطاع إلى الحروب الذي هو سبب الذل شرعا فلا
يبتدأ به المسلم وجاز إبقاؤه لتردده فلم يجب ولم يبطل بالشك وحق قائم بنفسه كالخمس في المعدن لأن الجهاد حقه
فكان المصاب به له وإن صار بالتبعية إجابة على الغانمين ولهذا تولى الإمام قسمته وحل الخمس لبني هاشم
لطهارته ولهذا جعلنا علة الاستحقاق نصرة الاجتماع ٥ لما كان القياس لتعدية حكم معلوم بسببه وشرطه
بوصف معلوم ولا يتصور ذلك إلا بعد معرفة هذه الامور ألحق المصنف بيان هذه الامور بمباحث القياس لتكون
معرفتها وسيلة إلى القياس بعد إحكام طريق التعليل والحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر
حق وحق العين حق أي موجود بأثره وهذا الدين حق أي موجود صورة ومعنى ولفلان حق في ذمته فلان أي شيء
موجود من كل وجه وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به أحد فينسب إلى الله تعالى
تعظيما أو لئلا يختص به أحد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة
لصلواتهم ومثابة لاعتذار إجرامهم كحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة
الفراش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وإنما نسب إليه تعظيما لأنه يتعالى عن أن
ينتفع بشيء فلا يجوز أن يكون شيء حقا له تعالى بهذا الوجه ولا يجوز أن يكون حقا له بجهة التخليق لأن
الكل سواء في ذلك بل الإضافة إليه لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله بأن ينتفع به
الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فإنه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها
ولهذا أباح مال الغير بإباحة المالك ولا يباح الزنا بإباحتها وإباحة أهلها والاحكام منها خالص حق
الله تعالى عبادات محضة كالايمان والصلوة والزكاة والصوم والحج والعمرة والجهاد والاعتكاف فهي على مراتب
فالايمان أصل وسائر العبادات فروع الايمان إذ لا صحة لها بدون الايمان أصلا وهو صحيح بدون تمام الصلوة

اصل هذه الفروع وعماد الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة من شرائع المرسلين شكرا لنعمة البدن الذي يشتمل
ظاهر الانسان وباطنه كما اشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم افلا اكون عبدا شكورا الا انها لما صارت قربة بواسطة
الكعبة كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكاة لتعلقها بنعمة المال التي هي دون نعمة
النفس وبعدها الصوم لانه شرع رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء لا لنصر قربة الا بواسطة النفس فهي
دون الواسطتين الاوليين لان كونها امارة بالسوء صفة فيها وبعده الحج لانه عبادة هجرة عن الاوطان
وسفر لبيت الرحمن لا يتادى الا بافعال تختص ببقاع معظمة واوقات شريفة فكان دون الصوم كانه
وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد وانقطع عنه مواد الشهوات في البوادي
ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم وكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم من هذا الوجه فكان
دونه وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وذلك لان
الواسطة هنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصودة بالردة والاعدام وهذا المقصود
يحصل بالبعض وكان من فروض الكفاية ثم الكفر جناية قائمة بالكافر ثابتة باختياره وكان امرا عارضا
فيه والجهاد الذي شرع لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف الوسائط المتقدمة فانها اصلية ثابتة
بخلق الله تعالى لا باختيار للعبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من نوافل العبادات
وسننها واداتها فمن الزوائد لانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض فلم تكن مقصودة وعبادة
فيها مؤنة كصدقة الفطر والمؤنة الثقل من مأنت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم وقيل
العدة من قولهم اتاني فلان وما مأنت له مأنا اذا لم تستعد له وقيل انها من منت الرجل امونه والهمزة
فيها كهي في ادور وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين
وهو التعب في الشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح وصدقة الفطر واجبة مشتملة على معنى العبادة
والمؤنة لان تسميتها في الشرع وكونها طهرة للصائم عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغنى فيمن تجب عليه
كما في الزكاة واشتراط النية في ادائها حتى لا يتادى بدون النية بخلاف عدم صحة ادائها من غير المالك
وتعلق جوازها بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات يدل على كونها عبادة ووجوبها على الانسان
بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث
لم يكن عبادة خالصة لم يشترط له كمال الاهلية كما شرط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون
الغني في مالهما كنفقة ذوي الارحام ومؤنة فيها معنى القربة كالعشر فان سبب العشر الارض
النامية فباعتبار تعلقه بالارض مؤنة لان مؤنة الشيء سبب بقائه والعشر سبب بقاء الارض وباعتبار
تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكاة به او باعتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكاة يكون فيه معنى
العبادة والحقتها بالزكاة ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع وكان
معنى

المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولان فيه معنى العبادة لا يوضع على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع
الوظيفة لان معنى القربة وان كان تابعا يمنع وضعه على الكافر لانه ليس باهل للقربة واجاز محمد بقاءه على
الكافر اعتبارا بالخراج حتى لو ملك الذمي من جهة المسلم ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان
العشر يجب مؤنة للارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن الا ان في اداء العشر للمؤمن
قربة وثوابا فيعتبر معنى المؤنة كما في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا امكن الايجاب
على الكافر بلا تضمين قربة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكفر مانع منه
لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما
بعد ما صارت عشرية فتستقيم اعانة على الكافر ولا تصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام
المالك ومؤنة فيها عقوبة كالخراج وهو مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى اليوم الموعود وسبب بقائه
هو الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على المالك مؤنة عبيدهم ودوابهم و
الارض وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية
لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام حقيقة والفقراء معنى كما قال عليه السلام انما تنصرون بضعفائكم
وكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها معنى فهذا هو معنى المؤنة في العشر والخراج ثم الشرع جعل في
العشر معنى العبادة كما تثبت كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك لان الخراج متعلق
بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد وهو سبب صنيع
الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا
للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي يدل على تضمنه لمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤوس واليه اشار النبي
صلى الله عليه وسلم اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وفي قوله عليه السلام حين راى آلة
الزراعة في دار قوم ما دخل هذه دار قوم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال
بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فسمي مؤنة فيها معنى العقوبة ولان الخراج متضمن
معنى العقوبة والذل لا يبتدأ به المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج
على اراضيهم وجاز ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض
خراج يوظف فيه الخراج دون العشر لتردد الخارج بين العقوبة والمؤنة فلم يجب على المسلم ابتداء بمعنى المؤنة المؤنة و
لمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط بعد الوجوب لسقط باعتبار معنى العقوبة
وقد عارضه معنى المؤنة فانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة
العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه على طريق الطاعة او غيرها كخمس الغنائم
والخمس في المعدن باخذ المسلمين من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الارض من الذهب

مد ارض

والعصبة سمي به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان اذا اقام به وقيل لانسان الله جوهر هناك
حتى عدن فيها اي ثبت فان الخمس وجب لله تعالى بحكم الوهبة لاحق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه تعالى لانه
اعزاز دينه واعلاء كلمته فكان المصاب بالجهاد لله تعالى قال الله تعالى يسألونك عن الانفال قل الانفال لله
والرسول اي خالص حقه والرسول يبقيه ومما من المسلمين فيثبت ان مجموع المصاب خالص حقه وان من
باربعة اخماسه على الغانمين من غير ان يستوجبها بالجهاد لان العبد يجاهد لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا
لكنه تعالى ابقاها للغانمين جزاء معجلا في الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق
الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه من المال الذي هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم في كتابه ولهذا
تولى الامام قسمه لانه نائب الشرع في اقامة حقوقه ولهذا اي ولان الخمس ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق
الطاعة حل الخمس منه لبني هاشم لانه حق قائم بنفسه لله لا يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ
لان المال انما يصير وسخا بتصييره آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الآثام التي هي بمنزلة الدرن في البدن
قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم فيصير كالماء المستعمل في البدن بانتقال الحدث اليه غير طهور وهذا
المال لم يؤد به واجب فبقي طيبا كما كان فحل لبني هاشم لطهارته ولان حل الخمس لبني هاشم لطهارته جعل اصحاب
ابي حنيفة علة الاستحقاق وبعضهم اجماعا انه ثبت لهم بطريق الكرامة فيتعلق هذه الكرامة بنصرة الرسول
على الوجه الذي وجد منهم في الجاهلية والاسلام اولى من تعليقه بالنسب لان النصرة فعل هو طاعة في الاصل
والقرابة امر ثبت خلقة لا صنع لاحد فيه وتعلق الكرامة بالطاعة اكثر من تعلقها بما ثبت خلقة واعتبارا
بالاخماس الاربعة فانها لم تستحق الا بالنصرة **قوله** وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة وتسميتها اجزية
كحرمان الارث بالقتل وحقوق دائرة بين العقوبة والعبادة كالكفارة اداؤها عبادة ووجوبها جزاء والعبادة
غالبة لان الاحسان فيها اداء وتؤدى بعبادة محضة ويشترط لها النية ولهذا لم توجبها في الغموس وفي القتل العمد
لعدم الاباحة بوجه ومنعناها عن الصبي والمسبب لعدم الاهلية والمباشرة وكفارة الفطر تغلب فيها
العقوبة ولهذا لم تقابل بها الجناية الكاملة فاسقطناها بالشبهة كالحدود باعتراض الحيض والمرض في الفطر
على سفر حادث على الصوم والجهل ان في تعبيرها وخصصناها بقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر
وهي فيه عقوبة وسببها حرام اجماعا وما يجب عقوبة قد يستوفى بعبادة فان اداءها عبادة ولا عكس ولهذا
قلنا بالتداخل فيها **ه** وعقوبات كاملة اي محضة تامة في كونها عقوبة كالحدود نحو حد الزنا وحد السرقة وحد
الشرب فانها واجبة بجنايات كاملة لا تشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل واحد منها ان يكون لها عقوبة زاجرة
عن ارتكابها حماه الله تعالى على الخلوص وعن المبرد سميت عقوبة لانها تعقبه اي تتبعه وعقوبات قاصرة سماها
اصحاب ابي حنيفة اجزية فرقا بين الكاملة والقاصرة والجزاء يطلق على ما هو عقوبة كما في قوله تعالى جزاء بما كسبا
وعلى ما هو مثوبة كما في قوله فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون والمقصور يعني العقوبة

سميت اجزية اذ مطلق اسم العقوبة يطلق على الكامل منها مثال القاصر حرمان الارث بالقتل فانه غرم لحق القاتل بجنايته
وفي الغرم معنى العقوبة وانما هو من قبيل ما هو خالص حق الله لان ما يجب لغير الله بالتعدي يجب لمن وقع التعدي عليه
لا الغير وليس في حرمان الارث نفع عائد على المقتول المتعدى عليه فثبت انه وجب جزاء لله تعالى زاجرا عن ارتكاب
ما جرى به كالحدود لان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله ضرورة ومعنى القصور فيه انه عقوبة مالية لا تتصل
بشبهة الم ظاهر بدنه بخلاف الحدود وحقوق دائرة بين العقوبة والعبادة كالكفارة اداؤها عبادة فانها تؤدى
من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات
على نفسه بل العقوبات مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق الجبر فكان في ادائها العبادة وفيها معنى العقوبة لان
وجوبها جزاء فانها لم تجب الا اجزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ساترات للذنوب ولم تجب
مبتدأة كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب توجد من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه
فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق الاثم به وجهة العبادة في
الكفارات غالبة لان الاحسان المكفر فيها اداء وتفويضه اليه من غير جبر ولانها تؤدى بعبادة محضة ولانها
يشترط فيها النية وان فيها جهتين وجهة العبادة غالبة راعى اصحاب ابي حنيفة في ايجاب الكفارة صفة الفعل
الذي وجب جزاء عليه من كونه دائرا بين الحظر والاباحة كاليمين المعقودة على امر في المستقبل والقتل صفة
الخطأ فلم يوجبوا الكفارة في الغموس وفي القتل العمد لخلو فعل صاحب الغموس وقاتل العمد عن الاباحة فلا يصلح
سببا لما هو عبادة ومنعوا الكفارة عن الصبي وعن المسبب وعن حافر البئر وواضع الحجر ومن في معناهما لعدم
اهلية الصبي للايجاب عليه لان فعل الصبي لا يوصف بالحرمة والكفارة من باب الاجزية فتقتضي مباشرة فعل
فيه معنى الحظر ولعدم مباشرة المسبب لان الكفارة من باب الاجزية والاجزية تقتضي مباشرة الفعل وسائر الكفارات
ككفارة القتل في ان جهة العبادة فيها راجحة على جهة العقوبة الا كفارة الفطر فانها تغلب فيها جهة العقوبة
والذي يدل على ان جهة العقوبة في كفارة الفطر غالبة انها لم تقابل بها الجناية الكاملة فاسقطت بالشبهة فان كفارة
الفطر تسقط في كل موضع تمكنت فيه شبهة اباحة كالحد فاما من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع فلا تجب عليه
الكفارة واسقطت باعتراض الحيض والمرض في الفطر على سفر حادث على الصوم وان كان بالجماع ولما سقطت
بالشبهة عرف انها ملحقة بالعقوبات في الحوال فمعنى كفارة الفطر تغيرها من الكفارات الا انها لا تسقط بالشبهات
وانها ضمان ما تلف من حق الله تعالى بجنايته وخصص اصحاب ابي حنيفة كفارة الفطر عن الكفارات في اسقاطها
بالشبهة بقوله عليه السلام من افطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر والكفارة في الظهار عقوبة وسببها
حرام اجماعا فكفارة الفطر ايضا تكون كذلك في عند وجود الشبهة لا تكون حراما فلا تكون موجبا للكفارة
ولانه قد يرد افطار بصفة التعمد الذي به تكامل معنى الجناية ثم ترتب وجوب الكفارة عليه فعرف ان وجوبها
بسبب جناية كاملة وان وجوبها بطريق العقوبة اذ الجناية الكاملة تقتضي ان يكون الجزاء الواجب عليها عقوبة

وكان ينبغي ان يكون كفارة الفطر من العقوبات المحضة كالحدود لان هذه الجنايات محضة خالصة كالجنايات الموجبة
للحدود ولكن الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحبه الحق بالمباحات والجناية صار التعدي عليه بالافطار قاصرا في
كونه جناية فيمكن فيه اعتبار القصور شبهة اباحة فيه فيعتبر اي الزاجر الذي هو عقوبة محضة فاوجب اصحاب
ابي حنيفة الزاجر بالوصفين هما العبادة والعقوبة وجعلوا معنى العقوبة في الوجوب ومعنى العبادة في
الاداء دون عكسه لانهم وجدوا ما يجب بطريق العقوبة ويستوفى بطريق العبادة كالحدود فان اقامتها من السلطان
عبادة اذ هو مامور باقامتها حتى يثاب على الاقامة ويعاقب على تركها ولم يجدوا ما يجب بطريق العبادة ويستوفى
بطريق العقوبة اصلا ولوجوب هذه الكفارة بطريق العقوبة قال اصحاب ابي حنيفة سدا اصل الكفارات في الفطر
حتى لو افطر مرارا في يوم من رمضان واحد من غير تكفير لم يلزمه الا كفارة واحدة ولو افطر في رمضانين ولم يكفر للمرة
الاولى وكذلك لم يلزمه الا كفارة واحدة لانه لما اختصت هذه الكفارة من بين سائر الكفارات في اسقاطها بالشبهة
ليرجح معنى العقوبة فيها دل ذلك على ان السبيل فيها التداخل والتداخل من باب الدرء كما في الحدود قوله
ومنها خالص حق العبد وهو كثير ومنها ما غلب فيه حق الله كحد القذف ومنها ما غلب فيه حق العبد كالقصاص
وكلها ينقسم الى اصل وخلف كالتصديق في الايمان ثم الاقرار في احكام الدنيا اداء احد الابوين ثم تبعية الدار
والغنيمة وكالتيمم مع الماء وهو خلف مطلق عندنا وضروري عنده فمن شرط الخلافة بالنص اوجد الله
وشرطها عدم الاصل للحال مع تصوره ش ومن الاحكام ما هو خالص حق العبد وهو اكثر مما يحصى نحو
ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها ومن الاحكام
ما اشتمل على حق الله وحق العبد وغلب حق الله تعالى كحد القذف فانه يشتمل على الحقين بالاتفاق فان شرعه
لدفع العار عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه جزاء دليل على حق الله تعالى الا ان حق الله
فيه غالب عند اصحاب ابي حنيفة كما في سائر الحدود حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويجري
فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد
واحد ومن الاحكام ما غلب فيه حق العبد كالقصاص فان جنسه ليس الا القتل الذي هو جناية على النفس
وفيه لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وهو حق الاستمتاع بحمل الله تعالى له ذلك فصار معظم الحق
فيه للعبد وكل هذه الحقوق ينقسم الى اصل وخلف وذلك الانقسام الى الاصل والخلف في الايمان اوله التصديق
والاقرار ثم صار الاقرار بنفسه اصلا مستبدا في احكام الدنيا خلفا عن الايمان الذي هو التصديق
والاقرار جميعا كما في المكره على الاسلام انه يحكم باسلامه بمجرد الاقرار حتى لو رجع عن الاقرار بعد زوال
الاكراه يصير مرتدا ثم صار اداء احد الابوين تابعا في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير بنفسه لعجزه
عن ذلك في قصور عقله وكذا اداء احد الابوين خلفا عن اداء المعتوه والمجنون ثم صار تبعية اهل الدار
واداء الغانمين خلفا عن تبعية الابوين وليس المراد من خلفية الدار والغانمين لاداء الابوين كون تبعيتهما

الدار والغانمين خلفا عن تبعية الابوين كون تبعيتهما خلفا عن اداء الصغير بل المراد ان تبعية الدار والغانمين
خلف عن اداء الصغير بنفسه ولكن البعض مقدم على البعض وكالتيمم مع الماء فان في شروط الصلوة الطهارة
بالماء وهو الوضوء او الاغتسال اصل والتيمم خلف عنهما بلا خلاف في التيمم خلف مطلق عند اصحاب ابي حنيفة يعني به
ان الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود الماء فيثبت اباحة الصلوة بناء على ارتفاع الحدث وحصول الطهارة كما في الطهارة
بالماء وعند الشافعي التيمم خلف ضروري اي يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اداء الصلوة واسقاط الفرض
عن الذمة فيكون التيمم خلفا عن الوضوء لاباحة الصلوة مع قيام الحدث حقيقة كطهارة المستحاضة وثبوت
الخلافة بالنص او دلالته او اشارته او اقتضائه لا بالرأي فان الخلف انما يثبت بما يثبت به الاصل والاصل لا يثبت بالرأي
وكذا الخلف وشرط الخلافة عدم الاصل للحال الان مع وجود الاصل لا يجوز العدول الى الخلف لكن يشترط ان
يكون عدما مع تصور وجوده اي مع احتمال الوجود لتصير السبب المنعقد للاصل مفضيا الى الاصل ثم بالعجز
عنه يتحول الحكم الى الخلف كما في التيمم فان السبب الموجب للوضوء وهو ارادة الصلوة قد انعقد موجبا له لاحتمال
حدوث الماء ثم بالعجز انتقل الحكم الى التيمم فاذا لم يحتمل وجود الاصل فلا يثبت الخلف كالخارج من البدن اذا لم يكن موجبا
للوضوء كالدمع والعرق لا يكون موجبا للخلف وهو التيمم قوله واما متعلقها فالسبب ما يفضي الى المطلوب يدرك
فيه لا به والعلة ما يجب به الحكم ابتداء كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والله تعالى هو الموجب وانما
نسب الى العلة بجعله علة موجبة في حقنا لخفاء حكمه في كل واقعة بعد الوحي على هذا الاتفاق وان
ساهد الحاد اذا جمع مضمن لنسبة الى ابانه والشرط ما يتعلق به الوجود والعلامة ما يعرف بها من غير
تعلق ش لما فرغ من تقسيم الاحكام شرع في تقسيم متعلقاتها فمتعلقات الاحكام الشرعية اربعة السبب والعلة
والشرط والعلامة والدليل على الحصر الاستقراء لا غير والسبب ما يتوصل به الى المقصود من علم او عدد او آلة
وفي عرف الفقهاء السبب ما يفضي الى الحكم المطلوب الذي يدرك فيه لا به كالطريق يتوصل به الى المقصد وان كان
الوصول بالحكم وكالحبل يتوصل به الى الماء وان كان يحصل الوصول بالاستقاء والعلة لغة عارض يتغير وصف
المحل بعروضه فيه وسمي المرض علة لكونه عارضا يتغير المحل بعروض المرض فيه من وصف الصحة الى المرض
وقيل انها في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء كان المؤثر ذاتا او وصفه وسواء اثر في الفعل او في الترك
كما لو قيل بدء علة لخروج عمرو وفي عرف الفقهاء العلة ما يجب به الشيء ابتداء فقوله يجب به الشيء احتراز به عن الشرط
فان الشرط يوجد الشيء عنده ولا يجب به وقوله ابتداء احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة والشرط ايضا
فان المراد بقوله ابتداء الوجوب بلا واسطة وهذه الاشياء لا تثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا الحد العلل
الوضعية التي جعلها الشارع علة كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل
المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الاقيسة والله تعالى هو الموجب فان حقيقة الحكم وثبوته باثبات الله تعالى
اذ له ولاية الايجاب وهو قادر على ان يشرع الاحكام بلا علل وانما نسب الحكم الى العلة بجعل الله تعالى العلة علة موجبة

في حقنا لان مراد الله تعالى الحكم في كل واقعة لما خفي عنا خصوصا بعد الوحي ونحن عاجزون عن دركها جعل الله تعالى
العلل التي يمكن لنا الوقوف عليها موجبات للاحكام في حقنا اي في حق العمل وسبب الوجوب الى العلل في حق العباد
بمنزلة اضافة العلل موجبه في الظاهر بجعل الله تعالى اياها علل اوفي حق صاحب الشرع هذه العلل اعلام خالصه
على الايجاب وهي نظير الاماتة والاحياء فان المميت والمحيي هو الله تعالى حقيقة ثم جعل الاماتة مضافة الى القاتل بفعله
القتل فيما بني عليه من الاحكام في حق العباد من القصاص وحرمان الميراث والكفارة والدية وهذا مثل افعال
العباد من الطاعات فانها ليست موجبة للثواب بذواتها فان العبد لا يستحق على مولاه بعمله له ثوابا قط الا ان
الله تعالى بفضله جعل هذه الافعال موجبة للثواب بقوله جزاء بما كانوا يعملون وعلى ان العلة يجب بها الحكم ابتداء بجعل
الله تعالى موجبة لا بنفسها اجمعوا على ان الشاهد بعلة الحكم اذا رجع ضمن لنسبة الاتلاف اليه فان العلة هي الموجبة
ابتداء اذا شهد شاهدان على انه طلق امرأته قبل الدخول بها او اعتق عبده فقضى القاضي بوقوع الطلاق والعتق
وضمن الزوج نصف المهر ثم رجعا ان شاهدان ضمنا نصف المهر للزوج وقيمة العبد للمولى لانهما اثبتا علة التلف فكان
التلف مضافا اليهما فاذا اضيف التلف اليهما مع ان الشهادة علة العلة فاولى ان يضاف الحقيقة العلة والشرط لغة
العلامة اللازمة للشيء ومن معنى العلامة اشراط الساعة اي علاماتها اللازمة والشرط في عرف الفقهاء ما يتعلق به
وجود الحكم لا وجوبه اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته ان
دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول اي يصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول
موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول من حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث
الثبوت ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة ومن حيث انه مضاف اليه وجوده
كان الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة والعلل فسمي شرطا ولهذا لا يجب الضمان على شهود الشرط في حال انها
يجب الضمان على شهود التعليق اذا رجعوا والعلامة في اللغة هي الامارة كالميل للطريق وفي الشرع العلامة ما
يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على ظهور الحكم عند وجودها فحسب مثل
التكبيرات في الصلاة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن وكالاذان علم الصلاة فصل يقسم السبب حقيقي
وهو ما يتخلل بينه وبين الحكم علة كدلالة السارق والقاتل وكدلالة مسلم في دارنا مسلمين على حصن في دارهم
فاصيبوا بسبب دلالته وكامر نكاح امرأة وكونها حرة فكانت امة وقد استولدها لم يرجع عليه بقيمة الولد
بخلاف ما لو زوجها على ذلك لانه حينئذ صاحب علة ولا يلزم دلالة المحرم على الصيد لانه يزول بها امنه اذا
اتصل بها القتل فكان مباشرا وليس الحال محفوظا بالبعد عن الايدي فقربا ولا دلالة المودع لانه مباشر ترك
حفظ ما التزم من الحفظ بنفسه ومنه مجازي كالتعليقات عندنا سميت اسبابا وان لم يفض الى الحكم الذي شرعت له
اليمين لجواز ان لا يفضي اليه وعند الشافعي هي اسباب بمعنى العلل ولهذا المجاز شبهة الحقيقة حتى الحنث والفاسد
في مسألة ابطال التعليق ومنه ما هو في معنى العلة كسوق الدابة وقودها اذا اتلفت به شيء وكالشهادة بالقصاص
فانها سبب لا عتبار تخلل حكم القاضي واختيار الولي فقتل المشهود عليه وفي معنى العلة لا ضمان المناسب اليها لانه يتلف بالشهادة

لما ذكر معاني السبب والعلة والشرط والعلامة شرع في تقسيمها فقال ابتداء يقسم السبب منه حقيقي وهو ما يفضي الى الحكم من
غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب فقوله ما
يفضي الى الحكم هو بمنزلة الجنس يشمل السبب والعلة والشرط واحترز بقوله من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله
ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له اثر في الحكم بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذي
له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فان كلا منهما يفضي الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود
ولكن لا يخلو عن معنى العلة وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة
لا تضاف الى السبب مر السبب الذي في معنى العلة مثاله دلالة رجل انسانا على مال الغير ليسرقه فسرق لم يضمن
الدال شيئا لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة
وهو فعل السارق الصادر عن اختياره فلم يكن في دلالته شيء من معنى العلة فلم يشارك الدال في الضمان ثم كدلالة مسلم في
دار الاسلام مسلمين على حصن في دار المشركين فاصيبوا لم يكن الدال شريكا لهم لان دلالته سبب محض اذ هي طريق
الوصول الى المقصود وقد تخلل بينها وبين المقصود علة غير مضافة الى الدلالة وهو فعل القوم الصادر عن اختيارهم
فلم يكن في دلالته شيء من معنى العلة فلا يشاركهم الدال في المصاب ثم كامر رجل بنكاح امرأة كما اذا قال لرجل تزوج
هذه المرأة فانها حرة فتزوجها فظهر انها امة وقد استولدها لم يرجع الزوج على الدال بقيمة الولد التي اداها الى المالك
لان الامر صاحب سبب محض فان اخباره سبب الوصول الى المقصود ولكن تخلل بينه وبين المقصود وهو الاستيلاد
علة غير مضافة الى السبب وهي عقد النكاح الذي باشره الزوج والمرأة باختيارهما بخلاف ما اذا زوجها رجل على هذا
الشرط اي على انها حرة بان قال زوجتها على انها حرة حيث يرجع المستولد بضمان الولد على المزوج لانه صار صاحب
علة اذ الاستيلاد مبني على التزويج وشرط الحرية صار بمنزلة الوصف اللازم لهذا التزويج فيكون الاستيلاد بناء
على التزويج وشرط الحرية فكان شرط الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فكان الشارط لها صاحب علة فصار كانه
قال انا كفيل بما يلحقك بسبب هذا العقد او نقول ما التزمه من الضمان انما التزمه بالاستيلاد في الاستيلاد حكم التزويج
لانه موضوع له فكان الزوج صاحب علة فيضاف الحكم اليه ولا يلزم على ان الحكم لا يضاف الى السبب المحض مع وجود
العلة دلالة المحرم على الصيد انها توجب الضمان على المحرم الدال وان كان الدلالة سببا محضا لانه يتخلل بين الدلالة
وبين المقصود فعل مختار وهو القتل من المدلول لان المحرم الدال يزيل بالدلالة امن الصيد فان الصيد بتعلقه
عن الناس امن ومتوار به عن اعينهم والمحرم قد التزم بعقد الاحرام امن الصيد عنه فصار المحرم الدال
جانيا بازالة الامن عنه بالدلالة فيضمن اذا صحت الدلالة اي وجدت شرائطها وهي ان لا يكون المدلول عالما بمكان
الصيد لو كان عالما بمكان الصيد لم يحدث له تمكن من قبل الدلالة فكان وجودها وعدمها سواء وان يصدقه
المدلول في الدلالة حتى لو كذبه وصدق غيره لا ضمان على المكذب وان يتصل القتل بهذه الدلالة وان يكون الدال
محرما عند القتل حتى لو كان محرما عند الدلالة وحل عند القتل لا يجب الضمان لان الوجوب يتقرر عند القتل وشرط

من احرام عند الفعل وحينئذ يكون المحرم مباشرا فيجب الضمان واما الدلالة على مال الناس فليست بنفسها مباشرة لان
المال غير محفوظ بالبعد عن ايدي الناس واعينهم بل هو محفوظ بالقرب منهم وبايديهم والدال لم يلتزم الحفظ ايضا
فلا يصير جانيا بازالة الحفظ بدلالته فبقيت الدلالة سببا محضا فافترقا ولا يلزم على ما ذكرنا ايضا دلالة المودع
السارق على الوديعة فانها دلالة سبب محض كدلالة غير المودع لتخلل فعل المختار بينهما ومع ذلك يلزمه انها
توجب الضمان على الدال بالاتفاق لان المودع مباشر حيث ضيع ما التزم من الحفظ بنفسه بعقد الوديعة ومن السبب
ما هو مجازي كالتعليقات عند اصحابنا الحنفية كقول الرجل انت طالق ان دخلت الدار وانت حر ان دخلت الدار
ومثل النذر المعلق بدخول الدار نحو قول الرجل ان دخلت الدار فعلي كذا او النذر المعين بسائر الشروط ومثل اليمين
بالله سميت هذه اسبابا وان لم يفض الى البر الذي شرعت له اليمين لجواز ان يفضي الى البر في المعلق واليمين وان
لم يفض الى الحكم وهو الجزاء او الكفارة بالمانع لكنه يحتمل ان يؤول اليه عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول
اليه وعند الشافعي رحمه الله هي اي التعليقات اسباب بمعنى العلل لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث
والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل منهما سببا في الحال الا انه باعتبار تاخر الحكم ولكنه بمعنى العلة
باعتبار انه هو المؤثر في الحكم لا غير وان كان سببا بمعنى العلة في الحال لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب
لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية والعبد الذي ليس في ملكه ليس بمحل للطلاق والعتاق وعند اصحاب
الحنفية لهذا المجاز اي المعلق بالشرط الذي سموه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث
الحكم خلافا لزفر فان عنده المعلق بالشرط خال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وفائدة الخلاف تظهر في
ابطال التعليق بالتنجيز وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا فعند اصحاب الحنفية
يبطل التنجيز التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج اخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر اي
المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه
قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي هي عبارة عن
القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر يلزمه
الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع وان صار البر
مضمونا بالجزاء يعني في اليمين بغير الله صار لما ضمن به البر من الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الوجوب اي الثبوت
في الحال يعني قبل فوات البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة ويكون
الغصب حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة
بها حال قيام العين المغصوبة ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام ولا يصح قبل الغصب فكذلك هنا
ثم ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله او خوف لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس للعبد اي
ما ليس بواجب شرعا لانه بصدد شرعه وما ثبت لغيره فهو ثابت له من وجه دون وجه والبر من حيث انه

واجب كان باقيا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان معدوما في نفسه فثبت ان عرضية العدم والجزاء يلزم عند
فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بعدمها عرضية الوجود للجزاء فثبت بسببه عرضية الوجود ايضا
ليكون الحكم ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال لحقيقة المآل لا يقال سلمنا
انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم ولا نسلم انه ثبت للجزاء بعدها عرضية الوجود لان ثبوت الجزاء
معلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلي بخلاف
المنعقدة وعرضية العدم للبر لو ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون له عرضية
العدم من الاصل لا ان ثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزاء بهذا العرض
لانا نقول ما ذكرت مسلم في اليمين بالله وبكون في التعليق ولا يثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد
الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامراته طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية
عدم البر على اي وجه كانت توجب عرضية وجود الجزاء بعدها واذا كان كذلك اي كما بينا من ثبوت شبهة الثبوت
للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محل السبب فالتحرير اسلام الابد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد
لحقيقة السبب من محل يبقى فيه لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت فيه حقيقة ذلك الشيء الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال
بالاتفاق ولا في المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما واذا فات
المحل بتنجيز الثلاث بطل التعليق لان التعليق يثبت صفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت
تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لبطلان محل الجزاء كما يبطل لبطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا او حماما ولم يشترط
بقاء الملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح تنعدم بعدم بقاء الحل
ولا تنعدم بعدم بقاء الملك وعند زفر لا يبطل التنجيز التعليق لان عنده ليس للمعلق شبهة الحقيقة بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته
من محل ينعقد فيه كالسبب الحقيقي والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع الشبهة بالكلية كالترس
اذا حال بين الرمي والمرمي واذا لم يبق له جهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني
لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في
الحال غير محلها ذمة الحالف فيبقى بها ولا يبطل بتنجيز الثلاث ومن السبب ما هو سبب في معنى العلة كسوق الدابة وقودها
فان كل واحد من السوق والقود سبب لما تلف بالدابة من النفس والمال حالة السوق والقود لا علة لان السوق او القود
طريق الوصول الى الاتلاف الا انه موضوع له ليكون علة لكنه بمعنى العلة لان السوق والقود حمل الدابة على الذهاب كرها
فصار فعلها مضافا الى المكره فصار مع الابدال المحل واما فيما يرجع الى اجزية المباشرة فلا حتى لا يحرم عن الميراث ولا تجب الكفارة
والقصاص كالشهادة بالقصاص فانها سبب لقتل المشهود عليه في معنى العلة لا انها علة لتخلل الواسطة بين
الشهادة وبين الحكم وهو القتل حكم القاضي واختيار الولي قتل المشهود عليه اي فعل الشهادة ليس بعلة لقتل بنفسه
لكونه غير موضوع للقتل ويتخلف القتل عنه في كثير من الصور وانما يصير فعل الشهادة قتلا بواسطة وليس في بدل هذا

وقدرته بتحصيله وبتلك الواسطة حكم القاضي بوجوب القصاص ومباشرة الولي القصاص بعد اختيار اذ ليس في وسع الشاهد
ايجاد ما يظهر القاضي بحكمه او بوجيه ولا ايجاد اختيار القتل من الولي ومعنى فعل الشهادة سببا فلا يجب ما يجب
بالقتل وهو القصاص ولكنها في معنى العلة لاضافة مباشرة القتل الى الشهادة لانه يلحقه بالشهادة الا انه لم يكن الولي
ولانه لا استيفاء قبل شهادتهم وانما حدث له الاستيفاء للولي بالشهادة فالاستيفاء مرتب على الشهادة فصار الشهادة
في معنى العلة لصيرورة المباشرة التي هي علة التلف مضافة الى الشاهد فكونها في نفسها سببا قبل المباشرة حادثة
باختيار المباشر قوله وتنقسم العلة منها حقيقية وهي العلة اسما ومعنى وحكما كالبيع والنكاح للملك والحل وفي
اقترانها بالحكم خلاف والحق انه يجب ومن مشايخنا من اجاز تقدمها وفرق بينها وبين الاستطاعة مع الفعل بانها
عرض فلعدم البقاء وجب القران في العلل الشرعية بقاء حكما فتصور تقدمها ش تنقسم ما يطلق عليه اسم العلة
منها العلة حقيقية والعلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون موضوعا في باب
ذلك الحكم وثانيها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة
حقيقية واذا لم يوجد منها بعض هذه الاوصاف كانت علة مجازا فمثال العلة الحقيقية البيع للملك والنكاح للحل
فان كلا من البيع والنكاح علة اسما من حيث انه موضوع لاجل موجبه والموجب مضاف اليه بغير واسطة وعلة معنى
حيث انه مشروع لاجل هذا الموجب وعلة حكما من حيث ان الحكم يثبت به ولا يجوز ان يتراخى عنه فكان علة حقيقية
او في اقترانها الحكم بالعلل الشرعية وتقدمها على الحكم وتاخرها عن الحكم بعدما وتاخرا زمانا والحق انه يجب اقترانها
بالحكم كالعلة العقلية ومن مشايخ الحنفية من اجاز تقدم العلة الشرعية وفرق بينها وبين الاستطاعة فلم
يجوز تراخي الحكم عن الاستطاعة وشرط الاستطاعة مع الفعل لان الاستطاعة عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلعدم البقاء وجب مقارنة الاستطاعة للفعل لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول
والعلل الشرعية لها بقاء لانها في حكم الجواهر والاعيان فيتصور تقدمها ويتراخى الحكم عنها والجواب عنه بانه ثبت
بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها ومقارنة الاستطاعة الفعل وهي اصل اتفاق الشرع والعقل
فوجب ان يكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها كالعلة العقلية قوله ومنها ما يسمى به وهي ما كانت اسما لا غير
كالتعليقات ومنها علة اسما ومعنى كالبيع الموقوف انه بيع مشروع للاحكام لتراخيه لمانع فاذا زال ثبت
من اصله فيظهر كونه علة لا سببا وكالبيع بشرط الخيار لدخول الشرط على الحكم دون السبب ش ومن العلل
ما هو علة مجازية وهي التي لم يوجد فيها الاوصاف الثلثة فمنها ما كانت علة اسما فقط اي لا يكون علة معنى
ولا حكما كالتعليقات مثل [illegible] فان كلا منها علة اسما لوجود صورة العلة
ولاضافة الحكم اليه اذا ثبت بلا واسطة فان الطلاق والعتاق الواقع يضاف الى التطليق والاعتاق [illegible]
والكفارة تضاف الى اليمين لكنه ليس بعلة معنى لانه مؤثر في الحكم قبل وجود شرط الحنث لا حكما وهو ظاهر وكذلك
بيع الحر علة اسما لوجود صورة الايجاب والقبول لا معنى ولا حكما لعدم المحل الشرعي ومن العلل التي ما سمي علة
اسما ومعنى

في الشرع موضوعه لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها بلا واسطة وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرا

لا حكما فمثل البيع الموقوف كبيع الفضولي مال غيره بغير اذنه هو علة اسما لانه بيع مشروع لان البيع المشروع هو ان يوجد ركنه
من اصله مضافا الى المحل وقد وجد ومعنى لان البيع لغة وشرعا وضع لحكمه وذلك معناه اي ان البيع ان يكون مفيدا
للملك لان البيع لغة وشرعا موضوع لافادة الملك وهذا البيع بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في
الحال فان الملك في المبيع يثبت للمشتري موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المشتري توقف اعتاقه ولو لم يثبت
الملك موقوفا لما توقف بل بطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه [illegible] انه علة تعني لا حكما لان حكمه لا اصل له وهو اثبات
الملك الثابت قبل اجازة المالك لمانع وهو حق المالك لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه فلو ثبت الملك
الثابت قبل الاجازة لتضرر به بخروج العين عن ملكه بدون رضاه فاذا زال المانع بالاجازة ثبت الحكم بهذا البيع
من اصل اي مستند الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فيظهر به انه علة لا سبب
وكالبيع بشرط الخيار فانه علة اسما ومعنى لا حكما لان دخول الشرط في البيع مخالف للقياس فان القياس يقتضي عدم
جواز اشتراط الخيار فيه لكونه يتضمن تعليق التمليك بالخطر وهو قمار الا ان الشرع جوزه للضرورة والحاجة
والضرورة تندفع بادخال الشرط في الحكم الذي هو ادنى خطرا وكان اولى بالاعتبار من ادخاله على السبب الذي
هو اكثر خطرا فعملنا بالخطر بقدر الامكان فبقي السبب وهو البيع مطلقا اي غير معلق بالشرط كالبيع الخالي
عن الخيار فلكونه مطلقا كان علة اسما ومعنى لا حكما لتعلق الحكم بالشرط ودلالة كونه علة لا سببا ما ذكر
في البيع الموقوف ان المانع وهو الخيار اذا زال بمضي المدة او باسقاط من له الخيار وجب الحكم اي ثبت الملك
للمشتري بهذا البيع من وقته اي حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة قوله ومنها ما يشبه
السبب كنصاب الزكوة اول الحول علة اسما ومعنى لكنه يوصف النماء وهو متراخ ولذلك صح التعجيل ومن حكمه
ان لا يظهر الوجوب في اوله ولما اشبه العلة كان الوجوب ثابتا منه بعد [illegible] كمرض الموت علة لتغيير الاحكام لكن
بوصف اتصاله بالموت وكالجرح علة للسراية وكذلك علة العلة تشبه الاسباب كشراء القريب فانه علة للملك
الذي هو علة العتق ش ومن العلة المجازية التي هي علة اسما ومعنى لا حكما ما يشبه السبب كنصاب الزكوة
اول الحول علة اسما ومعنى اما اسما فلان النصاب وضع لايجاب الزكوة ولهذا اضاف الزكوة اليه واما معنى فلكون
النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقير والغناء في النصاب بدون وصف النماء لكن
النصاب بوصف النماء جعل علة لوجوب الزكوة لقوله صلى الله عليه وسلم لا زكوة في المال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى
حكم النصاب وهو وجوب الزكوة الى وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف الاسباب [illegible]
للاسباب [illegible] الحكم وهو الوجوب [illegible] عن اصل النصاب [illegible] النصاب وهو النماء [illegible] النماء الحقيقي
وهو الدر والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبت في النصاب
مثل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى وسفادها وزيادة المال في اموال التجارة يحصل بكثرة
رغبات الناس وتغير الاسعار والحادث يخلق الله تعالى واذا لم يمكن ان يتعلق الحكم به وهو النماء [illegible] ينفصل

وجود [illegible]

شبهة وثبت الحكم من هذا الوجه فيقوى شبهه بالسبب في ان الحكم يتراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي
هو في الحقيقة فضل على الغنى يوجب المواساة كاصل الغنى ويثبت ويزداد به اليسر في الواجب هو مقصود فيه على ما
عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا الوجه ثم لو كان الحكم يتراخى الى ما هو علة حقيقة غير مضافة الى النصاب
كان النصاب سببا محضا كما في حولان الحول ... فاذا تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا ولما كان
الحكم يتراخى الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه النصاب العلة اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل
بنفسه غير مضاف الى السبب كما في ... السارق ولم يوجد وكان شبهه بالعلة غالبا لان النصاب اصل والنماء وصف
للنصاب فثبت شبه العلل من جهة نفسه وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح
الشبه الذي يثبت له من جهة وصفه ... حكم النصاب الذي هو علة تشبه الاسباب ان لا يظهر وجوب الزكوة في
اول الحول وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا تعمل بدون الوصف
ولما اشبه النصاب العلة وكان النصاب اصلا كان وجوب الزكوة ناشئا من الاصل بعد ثبوت الوصف فيثبت
والوصف لا يقوم بنفسه بل بالموصوف استند الى اصل النصاب فصار من اول الحول متصفا بانه حولي واذا استند
الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول وكمرض الموت علة لتغيير
الاحكام من تعلق حق الوارث بالمال وحجر المريض عن التبرع لما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة
والوصية اسما لانه وضع في الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في الحجر عن التصرف فيما هو حق الوارث
بعد الموت لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف يثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه
وهو ان الحكم يتوقف على امر اخر كتوقف الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بناء ما
حتى لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له لم ينقض لكان له في الحال الا ان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل
به الموت ثبت العلة وكالجرح علة للسراية اي الهلاك اسما لانه موضوع له ويضاف الهلاك اليه يقال مات
فلان بجرح فلان ومعنى لانه مؤثر فيه لكن يتراخى حكمه عنه وهذا الوصف اي وصف السراية قائم بالجرح اي ثابت
به كثبوت الموت بالمرض كالوصف النماء في النصاب فانه ليس بثابت وكالجرح قبل السراية علة تشبه الاسباب وكالجرح
لتوقف حكمه على الوصف كذلك علة العلة علة تشبه الاسباب وذلك ان علة الحكم لما كانت مضافة الى علة
اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية وكانت العلة الاولى بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم
بالعلة وكما ان الحكم هناك يضاف الى العلة دون الوصف فههنا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان
العلة الثانية ... بحكمها تضاف الى الاولى وكانت الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بالواسطة اشبهت
بالسبب كشرى القريب فانه علة للملك الذي هو علة العتق فان شرى القريب يوجب الملك والملك في القريب
يوجب العتق فيصير العتق مضافا الى الشرى بالواسطة وهي الملك ... وكان شرى القريب اعتاقا
حتى لو اشتراه ناويا عن الكفارة تأدى به قوله ومنها الوصف الذي يشبه العلل كالحكم يتعلق بوصفين

مؤثرين ولكل منهما شبهة العلة كقولنا في الجنس او القدر بانفراده يحرم النساء لانه شبهة الفضل فيثبت شبهة العلل قوله ومن العلل
المجازية ما هو علة معنى لا اسما ولا حكما وهو الوصف الذي يشبه العلل وكل حكم يتعلق بوصفين مؤثرين من العلة
التي هي ذات وصفين ولكل واحد من الوصفين شبهة العلل لان كل واحد منهما مؤثر في الحكم فان احد الوصفين لم يكن سببا
لانه ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم بعلته بل هو مؤثر في اثبات الحكم وهو احد اركان العلة فلم يكن سببا وليس بعلة بنفسه
ايضا لفوات شطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلة لكونه احد ركني العلة كقول اصحابنا ان الجنس او القدر
بانفراده يحرم النساء اي الجنس الذي هو احد وصفي علة الربوا يحرم النسيئة حتى لو اسلم ثوبا في ثوب لا يجوز وكذلك
القدر حتى لو اسلم شعيرا في حنطة او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لان ربوا النسيئة شبهة الفضل فان للنقد للنقد
مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان الثمن في البيع بالنقد اكثر منه في البيع نسيئة فيثبت شبهة العلل الا ان حرمة
النسيئة ثبتت بها احتياطا وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلل
ولا يثبت حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين قوله ومنها علة معنى وحكما لا اسما كالحكم تعلق بعلة ذات
وصفين مؤثرين فان اخرهما وجودا علة حكما لترجحه بالوجود ومعنى لتأثيره لا اسما فانه لا يسمى به احدهما كالقرابة والملك
للعتق فانه يتعلق بالملك حتى كان المشتري معتقا ولو تأخرت القرابة اضيف اليها كما لو ورث اثنان عبدا فادعى
احدهما بنوته عتق نصيب شريكه واضيف الى القرابة قوله ومن العلل المجازية ما هو علة معنى وحكما لا اسما فهي الوصف
الاخر وجودا من علة حكم ذات وصفين مؤثرين اما كونه علة معنى فلانه مؤثر واما كونه علة حكما فلان الحكم يوجد
عنده ويضاف اليه لان الوصف الموجود اخرا صار كالاول اي الحكم لكنه يترجح على الاول بوجود الحكم عنده
فيضاف الحكم اليه لا اسما فانه لا يسمى به احدهما مثل القرابة والملك للعتق في القريب فان كل واحد من الوصفين الدهم
مؤثر فان العتق يتعلق بالملك ويضاف حتى صار المشتري معتقا لان الشرى يوجب الملك والملك يوجب
العتق وكان العتق الثابت به مضافا الى الشرى اعتاقا بواسطة الملك بطريق الحقيقة ولو تأخرت
القرابة اضيف العتق اليها كما لو ورثا عبدا مجهول النسب فادعى احدهما بنوته عتق نصيب شريكه فيه ويضمنه
لان القرابة التي هي اخر الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة
القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك قوله ومنها علة اسما وحكما كالسفر للرخصة فانه
وهي منسوبة اليه لا معنى لتعلقها بالمشقة واما اضيفت اليه لانه سببها قوله ومن العلل المجازية ما هو
علة اسما وحكما كالسفر علة للرخصة الثابتة به اسما وحكما فان السفر متعلقها في الشرع اي تثبت الرخصة متصلة
بالسفر حتى ... قصر الصلوة فكان السفر علة للرخصة حكما والرخصة منسوبة الى السفر يقال
رخص السفر القصر ... افطار فكان علة اسما لا معنى لتعلق الرخصة بالمشقة فان المؤثر هو المشقة لا نفس
السفر واما اضيف الرخصة الى السفر لان السفر مظنة المشقة فانه هو السبب للمشقة بحسب الاغلب قوله تقسيم
الشروط ... محض وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده كالشهادات كلها وكالعبادات تتعلق باسبابها بشروطها

حتى إن من أسلم في دار الحرب جاهلا بالأحكام لم يلزمه فكانت هذه الأسباب كالمعدومة لعدم الشرط وكالنية والطهارة
للصلاة وكالإشهاد في النكاح فإن الشرط عندنا في منع العلة عن الانعقاد وعند الشافعي في تراخي حكمها ولا يعقل
معنى الشرط عن صيغته وأما إن علمتم فيهم خيرا فتعلق استحباب الكتابة بدليل وآتوهم من مال الله وما قيل شرط
عادة مردود باستلزام الغاية وأما القصر المتعلق بالخوف فالمراد قصر أحوال من الإيماء على الدابة وتخفيف
القراءة والتسبيح بدليل فإن خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة ونحوها
متعلق به إلا بالسفر والشرط دلالة مثل المرأة التي أتزوجها طالق لوقوع الوصف في النكرة ه ومن الشرط ما هو
شرط محض وهو ما يتوقف وجود العلة على وجوده فإذا وجد الشرط وجدت العلة ووجود الشرط بالصفة المذكورة يوجد في
التعليقات كلها أي في كل تعليق بحرف من حروف الشرط مثل قوله إن دخلت الدار فأنت حر وسمي شرطا لأنه إذا دخل
فالدخول الذي دخل عليه حرف الشرط شرط وامتنعت العلة وهي قوله أنت حر عن الانعقاد وبعد وجود صورتها من
حيث التكلم لعدم الشرط في الحال فإذا وجد الدخول انعقد علة وتصير تحريرا وسببه العتق وكالعبادات فإن وجوب
العبادات متعلق بأسبابها ثم يتوقف صيرورة السبب سببا على شرط علم العبد بالخطاب الذي به صار السبب سببا
نحو قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس وقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت أو على ما يقوم مقام العلم من شيوع الخطاب في دار الإسلام وإنما شرط العلم لأن التكليف بالعمل إلا بالقدرة
والقدرة لا تحصل بدون العلم فشرط العلم لصحة التكليف حتى إن من أسلم من أهل دار الحرب في دار الحرب
لم يلزمه شيء من الشرائع قبل العلم حتى لو علم بها بعد مدة لا يجب عليه قضاء ما مضى لأن الشرط لما فات في حقه
منع السبب من الانعقاد فلم يثبت الوجوب فكانت الأسباب كالمعدومة لعدم الشرط وكالنية والطهارة
للصلاة وكالإشهاد في النكاح فإن كل العبادات تنعدم لعدم شرطها وهو النية والطهارة للصلاة
وركن النكاح وهو الإيجاب والقبول ينعدم عند شرطه وهو الإشهاد عليه فإن الشرط عند أصحاب أبي حنيفة
في منع العلة عن الانعقاد أي لا ينعقد السبب عند عدم الشرط ويتوقف انعقاد السبب إلا عند وجود الشرط
وعند الشافعي في تراخي حكمها أي لا يثبت الحكم بعد انعقاد السبب إلا عند وجود الشرط ولا ينفك
معنى الشرط عن صيغة الشرط أي لا يخلو صيغة الشرط عن معنى الشرط خصوصا في كلام الله تعالى قوله
وأما إن علمتم فيهم خيرا فتعلق استحباب إشارة إلى جواب دخل مقدر تقرير الدخل أن ما دخل عليه الشرط
لا يخلو في الغالب عن معنى الشرط وإن كان قد يثبت الحكم بدونه في بعض الأحوال كما في قوله تعالى فكاتبوهم إن
علمتم فيهم خيرا فإنه مذكور على سبيل التغليب والعادة إذ العادة الغالبة أن الإنسان إنما يكاتب العبد إذا
رأى فيه خيرا إلا أنه شرط حقيقي بدليل جواز الكتابة وإن لم يعلم في العبد الكاتب خيرا بإجماع أهل الفقه
ولو كان شرطا حقيقة لم يجز تقرير الجواب أن الكتابة غير متعلقة على الشرط وهو إن علمتم فيهم خيرا بل
استحباب الكتابة متعلقة على الشرط بدليل فكاتبوهم فإن من أسر لا كتابة له ولا استحباب لكن في هذا إلا استحباب

بشروطها أي الشرط المحض الذي يتوقف وجود العلة على وجوده أي وجوب العبادات من العبادات متعلق بأسبابها ثم

بدليل قوله وآتوهم من مال الله فإنه سنة واستحباب بعكس الأول أي فكاتبوهم إلا أن من أصلح الكلام أن الإسقاط و
ولا يوجد هذا الاستحباب إلا عند الشرط وهو العلم بالخيرية وينعدم هذا الاستحباب بفعل هذا الشرط قوله وما قيل شرط عادة
مردود إشارة إلى جواب ما ذكره بعض العلماء منهم القاضي أبو زيد أن صيغة الشرط قد تخلو عن معنى الشرط
وسموا ذلك الشرط شرط تغليب على معنى أن ما دخل عليه الشرط لا يخلو في الغالب عن هذا الشرط وإن كان قد يثبت الحكم
بدونه في بعض الأحوال تقرير الجواب أن ما ذكره مردود فإنه مستلزم إلغاء الشرط وإدخاله في جنس ما لا معنى له
من الأصوات وكلام الله تعالى منزه عن أن يكون فيه لغو قوله وأما القصر فإشارة إلى جواب متمسكاتهم تقرير المتمسك
أن قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا شرط تغليب في مذكور
على وفاق العادة فإن عامة أسفار المؤمنين في ذلك الزمان لم يكن يخلو عن خوف العدو إلا أنه شرط حقيقي بدليل
جواز القصر حالة الأمن بالإجماع تقرير الجواب أن قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم غير
مذكور على وفاق العادة بل هو شرط أريد به حقيقة ما وضع له فإن المراد بالآية قصر أحوال لا قصر الذات وقصر
أحوال أي بعض أوصاف الصلاة من الإيماء على الدابة وتخفيف القراءة والتسبيح بدليل قوله تعالى فإن خفتم
فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله أي صلوا كما علمكم من صلاة الأمن متعلق بالخوف في هذه الآية قصر الأحوال
لا قصر الذات فيكون هو المراد في الآية الأخرى لأن القرآن يفسر بعضه بعضا وقال تعالى فإذا اطمأننتم أي
أمنتم من العدو فأقيموا الصلاة أي أطيلوا قيامها وركوعها وسجودها على حسب ما يليق بحال الحضر وقصر الأحوال
متعلق بالخوف لا بالسفر ولا يعقل صيغة الشرط عن معناها لأن قصر الأحوال العدم متعلق بالخوف والشرط دلالة نحو من
إنه كما لا يعقل الشرط عن معناه لا يعقل دلالة الشرط عن مدلولها وهو معنى الشرط وذلك لأن ثبوت الشرط وعدم
انفكاكه عن المدلول مثل قول الرجل المرأة التي أتزوجها طالق هذا الكلام بمعنى التعليق بالشرط فالشرط
دلالة والتزوج ودخول الدار بمنزلة الشرط حتى يتوقف وجود العلة على وجود التزوج والدخول لأن التزوج
أو الدخول دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر لتعرفها به فصلح دلالة على
الشرط وصار كأنه قال إن تزوجت امرأة فهي طالق ولو قال إن دخلت أحد ساكن الدار فهي طالق ولو
وقع الوصف في المعين بأن أشار إلى امرأة وقال هذه المرأة التي أتزوجها أو هذه المرأة التي تدخل الدار
فكذا لم يصلح دلالة على الشرط لأن الوصف في المعين لغو فبقي قوله هذه المرأة طالق فيلغو في الأجنبية
ويتنجز في المنكوحة قوله ومنه ما هو في حكم العلل وهو أن يسلم عن معارضتها فيصلح أن يضاف الحكم
إليه من حيث تعلق الوجود به والعلل ليست علة إذا بها فيستند بها وهذا أصل كبير لنا فقد قلنا في شهود الشرط
واليمين إذا رجعوا بعد الحكم يضمن شهود اليمين لأنهم شهود علة وإذا اجتمع السبب والعلة فقد ثبت كشهود التخيير وشهود الاختيار
في الطلاق وقيل الدخول يضمن شهود الاختيار لأنه علة والتخيير سبب فأما سلامة الشرط عن معارضتها فكرجل
قيد عبده ثم حلف إن كان قيده رطلا فهو حر أو حل فهو حر فشهد بوزن القيد فحكم بعتقه ثم حل فكان أنقص

ممن الشاهدان فضمنه عند ابي حنيفة لنفاذ القضاء مطلقا وعندهما عتق بالحل لعدم النفاذ باطنا وهما
اثبتا شرط العتق عنده فشابه علة العتق وهي اليمين لا يصلح مضمنة لعدم التعدي كحفر البئر شرط اذ العلة
وهي السقوط لا يصلح للاضافة لطبيعته وكشق الزق اما اشراع الجناح ووضع الحجر في الطريق من الاسباب المشبهة للعلل حكما

٥ ومن الشروط شرط هو في حكم العلة وهو الشرط الذي سلم عن معارضة العلة فيصلح ان يضاف الحكم اليه من
حيث يتعلق الوجود به فان كل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها صلح لذلك الشرط ان يكون علة يضاف
اليه الحكم اي صلح علة في حق اضافة الحكم اليه خلفا عن العلة وان لم يكن له تاثير في الحقيقة ومتى عارض الشرط علة
صالحة لاضافة الحكم اليها لم يصلح الشرط علة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وعدم صلاحية الشرط للخلافة عند
صلاحية العلة للاضافة اليها لما بينا ان الشرط يتعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند وجوده دون ان يثبت به اذ
لا تاثير للشرط في الاثبات فصار الشرط من هذا الوجه شبيها بالعلل فان العلل اصول في اثبات الاحكام واضافتها
اليها لان العلل الشرعية لما لم يكن عللا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط فناب الشرط
والعلة فاستقام ان يخلفها الشروط في حق اضافة الحكم عند تعذر الاضافة اليها لتحقق الشبه بين الجانبين واعتبار
العلة عند صلاحها لاضافة الحكم اليها وترجيحها على الشرط اصل كبير لاصحاب ابي حنيفة فعلى هذا قالوا في شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق بان المراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا العبد
بتعليق المولى عتقه بدخول الدار ثم شهد آخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر او الحرية ان ضمان ما اداه الزوج الى المراة اي نصف المهر وضمان العبد على شهود اليمين اي
التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح
لاضافة الطلاق والعتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيئا وسمي شهود التعليق شهود
العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق بصدد ان يصير علة فسمي به تسمية للشيء
بما يؤول اليه او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم فقد ثبت للمعلق اتصال بالمحل بوجود
الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فصح تسميتهم شهود العلة واذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة
الحكم اليها كشهود التخيير وشهود الاختيار اذا اجتمعوا اي الطلاق قبل الدخول بان شهد فريق بان الزوج قال لامراته
قبل الدخول بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس ثم رجعوا
جميعا بعد الحكم بالطلاق يضمن شهود الاختيار خاصة نصف المهر لان الاختيار علة لان لزوم نصف المهر
يحصل بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن
شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط واما سلامة الشرط عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم
اليها فكرجل قيد عبده ثم حلف فقال ان كان قيده رطلا فهو حر فقال ان حله احد من الناس فهو حر
فشهد شاهدان ان القيد رطل فحكم القاضي بعتقه ثم حله فوزنه فكان انقص من رطل ضمن الشاهدان قيمته

العبد عند ابي حنيفة لنفاذ قضاء القاضي بالاعتاق مطلقا اي ظاهرا وباطنا لان القاضي بنى القضاء على دليل
شرعي وامر بالعمل به فوجب صون قضائه عن البطلان وتصحيحه ما امكن ولا امكان الا باثبات المشهود به سابقا على القضاء
فيثبت اثباته بطريق الاقتضاء صونا للقضاء عن البطلان بقدر الامكان في القضاء فكان شهادتهما سبب العتق
شهادتهما قبل حل العبد وقد ظهر انهما شهدا بالباطل فيضمنان قيمة العبد وعند ابي يوسف ومحمد لا يضمن الشاهدان
شيئا لان العبد عتق بحل العبد لعدم نفاذ قضاء القاضي بالاعتاق باطنا لان صحة القضاء ظاهرة وانه باطلة في
الحقيقة لكونها كذبا ولكن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فاعتبر صحته في حق وجوب العمل دون نفاذ
القضاء حقيقة قوله وهما اثبتا جواب عما يقال سلمنا ان القضاء نفذ ظاهرا وباطنا لكن الشاهدان اثبتا شرط
العتق هو كون القيد رطلا لا علة العتق ولا ضمان على شهود الشرط فقرر الجواب بان الشاهدين اثبتا شرط
العتق عند ابي حنيفة ومع ذلك ضمنا فشابه علة العتق وهي اليمين لا يصلح مضمنة للعتق لزوال التعدي
سببا صح — عن العلة لان المالك يتصرف في ملكه وذلك لا يصلح للضمان فجعل الشرط علة لخلوه عن معارضة ما يصلح علة
وحفر البئر هو شرط التلف في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض لانه مفض الى السقوط وليس بعلة
بدليل انه لو نام في موضع فخر بحيث يحصل السقوط بدون المشي فعلم ان المشي سبب وليس بعلة لكن الارض كانت
ممسكة مانعة عمل الثقل فيكون حفر البئر ازالة المانع وايجاد الشرط فثبت ان حفر البئر شرط والعلة
السقوط لا يصلح لاضافة الحكم اليها لان العلة التي هي السقوط طبيعية لا يصلح للاضافة ضمانا له العدوان والمشي
وان كان اقرب الى العلة من الشرط فهو مباح لا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة النقل لان الواجب ضمان
جناية وضمان الجناية لا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر اضافته الى المشي فتمام الشرط الموصوف بالتعدي وهو
حفر البئر في الطريق مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر اضافته الى العلة الشبيهة بالعلة
من حيث تعلق الوجود به ومن شبه العلة به من حيث انها غير موجبة بذاتها وكشق الزق شرط السيلان
لان الزق كان مانعا من سيلان المايع فالشق ازالة المانع وايجاد الشرط فثبت ان الشق شرط والعلة السيلان
لا يصلح لاضافة الحكم اليها لان سيلان المايع طبعي لا يصلح اضافة الضمان اليه فقام الشرط مقامه في اضافة
الضمان اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها واما اشراع الجناح اي اخراجه الى الشارع ووضع الحجر
في الطريق فمن الاسباب المشبهة للعلل حكما وان كان يشبه الحفر في الحكم حتى وجب فيه ضمان النفس والمال ولا يجب
به الكفارة ولا الحرمان عن الميراث لانه لم يكن ازالة للمانع بل هو طريق مفض الى التلف فكان سببا اخذ حكم العلة
على خلاف الحفر فانه ازالة للمانع فكان شرطا له حكم العلل قوله وشبه ما هو في حكم السبب ما يتخلل الفعل
الاختياري سابقا عليه كرجل حل قيد عبد فابق لم يضمن لان الحل ازالة المانع وسابق الاباق وهو علة
التلف فكان الشرط كالسبب فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر وقد اعترض عليه [illegible] بالشرط فكان
كمن ارسل دابة في الطريق فجالت فتلفت به شيء لم يضمنه المرسل لانه ذو سبب اصلي وهذا ذو شرط جعل

نهارا ص

مسببا ولو اتلفت بعضها شيئا لم يضمن وكذلك ليلا عندنا لانه ليس بذي سبب ولا علة ولا شرط ومنه ما هو شرط اسما لا حكما
وهو كل حكم يتعلق بشرطين فان اولهما شرط اسما والثاني اسما وحكما للتعلق به مثل ان دخلت هذه وهذه فانت
طالق ثم ابانها فدخلت الاولى ثم نكحها فدخلت الاخرى طلقت خلافا لزفر لقيام الملك عند وجود الشرط المرتب الجزاء
الا عند الشرط والا لما انحلت اليمين بوجودها في غير الملك لا لبقاء اليمين فانها باقية مع زوال الملك ومنه ما هو علامة
كالاحصان فان حكم الشرط منع انعقاد العلة وحكم الزنا لا يتوقف على احصان يحدث بعده لكن لما ثبت عرفنا به
حكمه من غير توقف انعقاد علة الزنا على وجوده فلذلك لم يضمن شهود الاحصان بعد الرجوع واما العلامة فنوع
واحد وهو ما يعرف الحكم من دون تعلق وجود ولا وجوب ه ومن الشرط شرط هو في حكم السبب وهو الشرط
الذي يتخلل الفعل الاختياري بينه وبين العلة احترز بالاختياري عن الفعل الطبيعي كسيلان المائع
مثله النور وذلك كرجل حل قيد عبد فابق العبد لم يضمن الرجل الحال قيمة العبد لما ذكرنا ان حل قيد
العبد ازالة المانع من اباق العبد فكان حل العبد شرطا في الحقيقة وقد سبق — لان المانع صح
حل العبد الذي هو شرط الاباق وهو علة التلف فكان الشرط كالسبب لانه لما تخلل لم يتمحض شرطا بل كان شرطا
مشابها به السبب من حيث ان بعدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب
الحقيقي بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها موقوف على الشرط فلذلك
محض شرطا فالسبب الحقيقي ما يتقدم على العلة لان السبب مفض الى الشيء وما هو مفض الى الشيء لا بد وان يكون سابقا
عليه والشرط الحقيقي ما تأخر وجوده عن وجود صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها علة كما في تعليق الطلاق
فان قوله انت طالق هو الذي ينعقد علة عند وجود ~~الشرط صورة العلة وان كان يتقدم على انعقادها علة كما~~
~~في تعليق الطلاق فان قوله انت طالق هو الذي ينعقد علة عند~~ وجود الشرط ووجوده سابق على وجود الشرط وحل
القيد وان شابه السبب لكنه شابه السبب الخالص الذي لم يكن فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة
ما كانت العلة مضافة الى السبب وحادثة به كقود الدابة وسوقها وهنا قد اعترض على الشرط الذي هو حل
العبد علة غير حادثة بالشرط الذي هو حل العبد فان الاباق الذي هو علة التلف حادث باختيار صحيح وهو
اختيار العبد الاباق فانقطع نسبة الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب الخالص فكان التلف مضافا الى ما اعترض
من العلة وهي الاباق ومن مسبوق من الشرط وهو حل العبد فكان كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة او يسرة
من الطريق فتلف به شيء لم يضمنه المرسل لان المرسل صاحب سبب والذي حل العبد صاحب شرط جعل سببا
لان الحل ازالة المانع من الاباق فجعل شرطا باعتبار تقدم الشرط على العلة وقد اعترض فعل مختار غير منسوب
اليه فكانا في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء ولو انفلتت الدابة فاتلفت بنفسها شيئا ليلا
لم يضمن وكان هدرا بلا خلاف لان فعل العجماء جبار ولذلك لو انفلتت واتلفت بعضها شيئا لم يضمن عند
اصحابنا في نفسه لان مالك الدابة ليس بصاحب سبب لانه لم يرسل ولا علة لانه لم يباشر الاتلاف بنفسه والاسقاط

لانه لم يتفق له بيان الاصطلاح ولا التعين شيئا ومن الشرط ما هو شرط اسما لا حكما فان كل حكم تعلق بشرطين فان اولهما
شرط اسما لا حكما وثانيهما شرط اسما وحكما لان حكم الشرط ان يضاف الوجود اليه وذلك مضاف الى اخرهما فلم يكن
الاول شرطا الا اسما والثاني شرط اسما وحكما والاول هو شرط مجاز في التخلف حكمه ولكن لما كان الحكم يفتقر الى
الجملة كان شرطا صورة لا معنى مثل قول الرجل لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثم ابانها
فدخلت الثانية الاولى ثم نكحها الزوج ثم دخلت الدار الثانية طلقت خلافا لزفر وجه وقوع الطلاق ان الملك
شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط ولهذا لو دخل الدارين في غير الملك انحلت اليمين
ولو كان الملك شرطا لصحة وجود الشرط لما انحلت اليمين بوجودهما في غير الملك ولم يوجد فيما اذا وجد الشرط
الاول حالة السكوت جزاء يفتقر الى الملك فلم يشترط الملك له لان الجزاء لا ينزل قبل وجود الشرط الثاني ولم يجز شرط
لبقاء اليمين لان محلها الذمة فيبقى ببقائها الا ترى ان اليمين يبقى قبل وجود الشرط الاول بدون الملك بان ابانها
قبل دخول الدارين وانقضت عدتها فيبقى بدونه قبل وجود الشرط الثاني والحاصل ان الملك شرط صحة الايجاب
او صحة الايقاع وحال الشرط الاول خالية عنهما فلم يشترط الملك لبقاء اليمين او لصحة نفس الشرط وذلك باطل
ومن الشرط ما هو شرط علامة كالاحصان في باب الزنا والدليل على ان الاحصان علامة اي معرّف وليس بشرط
ان حكم الشرط منع انعقاد العلة الى ان يوجد الشرط وهذا لا يكون في الزنا حال لان حكم الزنا لا يتوقف على
احصان يحدث بعده فان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم فليس الاحصان بشرط للرجم ومعلوم انه ليس بعلة للرجم ولا سبب ايضا
لانه ليس بطريق مفض اليه لكن لما ثبت الاحصان عرفنا به حكم الزنا اي الرجم من غير توقف انعقاده عليه
الزنا على وجود الاحصان اي لا يوجد الزنا بصورته فيتوقف انعقاده علة على وجود الاحصان
ولان الاحصان علامة وليس بشرط لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا واما العلامة فنوع
واحد وهو ما يعرف الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه مثل التكبيرات في الصلوة فانها علامات
الانتقال من ركن الى ركن من غير ان يكون فيها معنى الشرط بوجه قوله ومن الاصول ما ليس من الحجج
هذه الادلة الشرعية دليلا سماه الاستدلال وعرّفه بانه دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس عليه
وسوغ التجديد سلبا عنه تعريفها من قبل فالواو نحو وجد السبب فيثبت الحكم ووجد المانع وفقد
الشرط فينتفي ليس بدليل وما هو دليل للزوم ثبوت المطلوب من ثبوته وعلى هذا فقيل الاستدلال
انه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان ثبت وجود السبب والمانع بغيرها والا فلا وبعض اصحابنا
انا الاستدلال لكن في غضون كلامه فجمعه ما تقرر به من قياس علة او نص او اجماع والا فليس
بدليل ومن ذلك التلازم بين الدليلين بانواعه ه اعلم ان بعض الاصوليين الحق بهذه الادلة الشرعية
الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا سماه الاستدلال ومن الاستدلال لغة استفعال من الدلالة

ومعناه طلب الدلالة والارشاد وفي اصطلاح الفقهاء يطلق على معنى اخر وهو ذكر الدليل نصا او اجماعا
او قياسا او غيره ويطلق على نوع خاص من انواع الادلة وهذا هو المطلوب بيانه هنا وعرف بانه دليل ليس
بنص ولا اجماع ولا قياس ومن الاصوليين من عرف الاستدلال بانه دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس علة
واورد عليه بان تعريف الاستدلال بسلب غيره من الادلة عنه ليس باولى من تعريف غيره من الادلة بسلب
حقيقة الاستدلال اجيب عنه بانه انما كان تعريف الاستدلال بما ذكر اولى بسبب سبق تعريف حقيقة غيره (عنه م)
من الادلة دون تعريف الاستدلال فيسوغ للاستدلال التحديد بسلب الادلة التي هي غير الاستدلال عنه
تعريف الادلة من قبل تعريف الاستدلال وقد اختلفوا في نحو وجد السبب فيثبت الحكم او وجد المانع
فينتفي الحكم او فقد الشرط فينتفي الحكم فجماعة قالوا ليس بدليل بل دعوى دليل لان قول القائل وجد السبب
معناه وجد الدليل وهو دعوى وجود الدليل وليس بدليل لان الدليل ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب
قطعا او ظاهرا ولا يخفى لزوم ثبوت المطلوب من ثبوت ما ذكر فكان دليلا وعلى ان يكون دليلا فقيل استدلال
لانه ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وقيل ان ثبت وجود السبب او المانع او فقد الشرط بغير النص والاجماع
والقياس فاستدلال وان ثبت باحدها فليس باستدلال وقال بعض اصحاب ابي حنيفة ان استدل المستدل
على ذلك اي على وجود السبب بسبب الحكم في اثناء كلامه فهو دليل ومعناه ما يعتريه من قياس عليه او نص
او اجماع فليس بدليل ومن الاستدلال التلازم بين حكمين بانواعه وهو التلازم بين ثبوتين نحو من صح
صح طهارة ومن نفيين نحو لو صح الوضوء بغير نية لصح التيمم بغير نية ومن ثبوت ونفي ان كان هذا
مباحا لا يكون حراما ومن نفي وثبوت ان لم يكن هذا مباحا كان حراما قوله وقد ذكرنا ما شرع من
قبلنا ومذهب الصحابي في احد قوليه والمختار ان ما قص منه ولم ينكر فهو لازم على انه شرع لنا وقيل ما لم ينسخ
وقيل غير لازم حتى يثبت انه شرع لنا وجه الاول انه اهتدى بهداهم امره والهدى يقع على الايمان والاحكام والاصل
الموافقة فيما لم ينسخ وجه الثاني لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فالاصل الاختصاص وجه المختار
ان الاصل في الشرع البقاء فاذا قص ولم ينكر كان دليل الشرعية وهذا الشرط احتياط وقد احتج محمد
في القسمة والمهاياة بقوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
لما جعل بعض الاصوليين شرع من قبلنا ومذهب الصحابي من قبيل الاستدلال ذكرهما المصنف في
مباحث الاستدلال اما شرع من قبلنا فقد وقع على ان النبي صلى الله عليه وسلم هل يجوز ان يكون متعبدا بشرع
من قبلنا واعلم انه يجوز عقلا ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويامره بما بلغهم
ويجوز ان يتعبده بالاجتناب عنها ولا امتناع في ذلك فانه لو امتنع لامتنع لذاته او لعدم المصلحة في ذلك
والمعنى الاخر باطل فانه لو فرض وقوعه لم يلزم عنه لذاته في العقل محال والثاني مبني على وجوب رعاية
المصلحة في افعال الله تعالى وهو باطل في موضع بيانه علم الكلام وبتقدير رعاية المصلحة فلا استبعاد ان

يعلم الله تعالى ان مصلحة النبي عليه السلام قبل نبوته وبعدها في تكليفه بشريعة من قبله او باجتنابه عنها فان مصالح
العباد قد تختلف وقد تتفق بحسب الاشخاص والاوقات فانه يجوز ان يكون الشي مصلحة بالنسبة الى جميع الناس وفي
جميع الاوقات ويجوز ان يكون مصلحة بالنسبة الى قوم دون غيرهم ويجوز ان يكون مصلحة في الزمان الاول
دون الثاني وبالعكس ويجوز اختلاف الشرائع والاتفاق في الجميع او في البعض والثالث لا بد من ابانته والاصل
عدمه اما وقوع التعبد بشرع من قبله فقد اختلف العلماء في موضعين احدهما ان النبي عليه السلام قبل
بعثته هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء فمنهم من منعه كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين
ومنهم من اثبته ثم المثبتون اختلفوا فمنهم من نسبه الى شرع نوح ومنهم من نسبه الى شرع ابرهيم ومنهم من نسبه الى
شرع موسى ومنهم من نسبه الى شرع عيسى عليهم السلام ومنهم من قال انه كان متعبدا بشرع ومنهم من اثبت التعبد بشرع
وتوقف في التعيين ومنهم من قضى بالجواز وتوقف في الوقوع كالغزالي والقاضي عبد الجبار وغيرهما من المحققين
ولم يختر ان ارجح مما سبقهما واختار ابن الحاجب الاول من مختصره وصاحب الاحكام الثاني وهو المختار ووجه
من اختار الاول ان الاحاديث متضافرة في انه عليه السلام كان متعبدا وكان ياتي غار حرا فيتحنث فيه
اي يتعبد وكان يصلي وكان يطوف بالبيت وهذه امور لا يرشد اليها العقل ولا يستقل بها الا من جهة الشرع
وان شرع من قبله عليه السلام شرع للمكلفين كافة والنبي عليه السلام منهم فيكون متعبدا بذلك الشرع ورد صاحب
الاحكام الوجهين اما الاول فانا لا نسلم ثبوت شي مما ذكروه بنقل يوثق به وبتقدير ثبوته لا يدل ذلك
على انه كان متعبدا بشرع لاحتمال ان يكون صلوته وحجه وعمرته وتعظيمه للبيت بطريق التبرك بفعل
مثل ما نقل جملته من افعال الانبياء المندرسة واندرس تفصيله واما اكل اللحم وذبح الحيوان واستسخار
البهائم فانما كان بناء منه على انه لا حرج فيه قبل ورود الشرع واما تركه للميتة فبناء على عيافة نفسه كعيافة
لحم الضب اما انه كان متعبدا بذلك فلا واما الثاني فيمنع شرع من قبله لجميع المكلفين فانه لم ينقل ذلك نقلا
يدل على التعميم للحكم به وبتقدير نقله يحتمل ان يكون زمان نبينا عليه السلام زمان اندراس الشرائع المتقدمة
وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث في ذلك الزمان واما وجه المختار فهو ان الوقوع
متفرع على الثبوت والاصل عدمه وما سوى هذه من الادلة الدالة على الوقوع وعدمه مع عدم دلالتها في نفسها
متعارضة لا يقال لو كان الرسول قبل البعثة متعبدا بشرع لقضت العادة بمخالطة الرسول عليه السلام
اهل ذلك الشرع او لزم المخالطة ليبحث عن اوضاعه لانا نقول لما تواتر من ذلك الشرع استغنى عن المخالطة
وغير المتواتر لا يفيد لانه لا يجب العمل به ولانه قد تمنع المخالطة لموانع فيحمل عدم المخالطة على الموانع والثاني
ان النبي عليه السلام وامته بعد مبعثه هل كانوا متعبدين بشرع من قبله وهو محل الكلام في المختار
انه ما قص الله تعالى في كتابه العزيز انه كان من شرع من قبلنا او قصه النبي عليه السلام انه كان من شرع
من قبلنا من غير انكار فهو لازم لنا على انه شرعنا والاصل ان ما ثبت بكتاب الله او ببيان الرسول عليه السلام

في الطعام

انه كان من شريعة من قبلنا يلزمنا العمل به على انه شرع نبينا ما لم يظهر ناسخه واما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين
من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك
من كتبهم لاحتمال ان يكون المنقول والمفهوم مما حرفوا او بدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف
ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما بينا وقيل يلزمنا العمل بشرع من قبلنا فيما لم يثبت نسخه
على ان ذلك شريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما بنقل اهل الكتاب او بروايته المسلمين عما في ايديهم
من الكتاب وبين ما ثبت من ذلك ببيان القرآن او السنة وقيل العمل بشرع من قبلنا غير لازم حتى يثبت انه شرع
نبينا وجه القول الاول من الاخيرين المرجوحين قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام
بالاقتداء بهدي الانبياء والهدى يقع على الايمان وعلى الاحكام جميعا لان بالجميع يحصل الاهتداء بالكل والاصل
الموافقة فيما لم ينسخ فيجب اتباع شرائعهم فيما لم ينسخ وجه القول الثاني من الاخيرين قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة
ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وهو اصل الاختصاص كل امة بشريعة جاء بها نبيهم
فان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعثة رسول آخر
ولم يات بشرع مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم
فلم يكن في بعثته فائدة والله لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل وجه المختار ان الاصل
في الشرع الثابت بنقل شرع النبي عليه السلام بقاؤه لكن التحريف من اهل الكتاب ... كان امرا ظاهرا
وكذلك الحسد والعداوة والتلبيس كثير منهم ... فشرطنا هذا ان يقص الله ورسوله
من غير انكار فاذا قص الله ورسوله ولم ينكر كان دليل الشرعية وهذا الشرط وهو ان يقص الله او رسوله
من غير انكار احتياط في باب الدين ومما يدل على ان هذا مذهب اصحاب ابي حنيفة انه قد احتج محمد رحمهم الله
في تصحيح القسمة في العين والمهاياة في المنفعة بقوله تعالى في قصة صالح ونبئهم ان الماء قسمة بينهم
وقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم ان محمدا انما احتج به لاعتقاده بقاء ذلك الحكم
شريعة لنبينا فانه بيان احكام شريعة نبينا صلى الله عليه وسلم لا شريعة من قبله والمهاياة مفاعلة من
الهيئة وهي الحالة الظاهرة للمتهيئ للشيء كان المتهايئين لما تواضعا على امر رضي كل واحد منهما بحالة واحدة واختارها
وقيل المهاياة مقاسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا بالكل في وقت وذلك بالكل في وقت آخر
او هذا بمكان من الدار وذاك بمكان من الدار بعد ... قوله واستدل بعضهم بقوله تعالى انا اوحينا اليك
كما اوحينا الى نوح واجيب بانه ورد لاثبات الايحاء الى البشر ولو سلم فمعناه انه متعبد على الاتباع وبقوله
شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا واجيب بان المراد التوحيد وتخصيص نوح للتشريف ولو سلم فكما
تقدم وبقوله ان اتبع ملة ابراهيم واجيب بان المراد الاصول لا الفروع كملة ابي حنيفة والشافعي قوله واستدل على انه
يلزمنا العمل بشرع من قبلنا فيما لم ينسخ بقوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح واجيب بانه لاثبات الايحاء

على انه يوحي اليه بعين ما اوحى به الى نوح والنبيين من بعده حتى يقال باتباعه شريعتهم بل هو رد لاستبعاد الايحاء
الى البشر بانه اوحى الله اليه كما اوحى الى غيره من البشر ولو سلم ان المراد به انه اوحى اليه بما اوحى به الى غيره من النبيين
فمعناه انه متعبد بمثل شرع من قبله بوحي مبتدا لا بطريق الاتباع لغيره واستدل ايضا بقوله تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا فانه يدل على وجوب اتباعه لشريعة نوح واجيب بان المراد بالدين انما هو اصل
الدين من التوحيد لانما اندرس من شريعته ولهذا لم ينقل عن النبي عليه السلام البحث عن شريعة نوح وذلك مع
التعبد بها ممتنع وتخصيص نوح بالذكر مع اشتراك جميع الانبياء في الوصية بالتوحيد للتشريف والتكريم
كما خص روح عيسى بالاضافة الى الله ولو سلم انه لوجوب العمل فكما تقدم من انه متعبد بمثل شرع نوح بوحي
مبتدا لا بطريق الاتباع له واستدل ايضا بقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم امره باتباع ملة ابراهيم عليه السلام
والامر للوجوب واجيب عنه اي بان المراد بلفظ الملة انما هو اصول التوحيد دون الفروع الشرعية فان
لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية بدليل انه لا يقال ملة ابي حنيفة وملة الشافعي لمذهبهما في الفروع
الشرعية قوله المانعون لم يذكر في حديث معاذ وصوبه عليه السلام واجيب باحتمال تركه لاستعمال الكتاب اياه او لقلة
وقوعه قالوا لو كان لافترض تعلمه على الكفاية ولوجبت المراجعة والبحث واجيب بان المعتبر ما ثبت بالتواتر او الوحي
كما شرطنا قالوا نسخت شريعته الشرائع واجيب بان معناه ناسخة لما خالفها والا لزم نسخ وجوب الايمان وحرمة الكفر
قوله المانعون من جواز تعبد الرسول بعد البعثة بشرع من قبله احتجوا بادلة منها هذا الاول انه لم يذكر معاذ في
حديثه شيئا من كتب الانبياء من قبله عند ذكر مدارك الاحكام وصوبه الرسول عليه السلام فلو كان شرع
من قبلنا مدركا للاحكام لوجب على الرسول عليه السلام اظهار الخطأ لمعاذ حين تركه واجيب بانه يحتمل ان يكون معاذ انما تركه
لان الكتاب يشمله فان الكتاب كما يطلق على القرآن يطلق على التوراة والانجيل او لان الاحكام الماخوذة من كتب
المتقدمين قليل الوقوع الثاني انه لو كان النبي بعد البعثة متعبدا بشرع من قبله لافترض تعلمه على
الكفاية ولوجبت المراجعة والبحث عنه كما وجب تعلم القرآن والاخبار والبحث عنهما واللازم باطل واجيب
بان المعتبر منها ما ثبت بالتواتر او الوحي كما شرط اصحاب ابي حنيفة فلا احتياج الى مراجعة وبحث منهم الثالث
انه اجماع منعقد على ان شريعة نبينا نسخت الشرائع السابقة فلا يكون متعبدا بها الا ان المنسوخ لا يتعبد به
واجيب بان معناه ان شريعته ناسخة لما خالفها لا لجميعها لانها لو كانت ناسخة لجميعها للزم نسخ وجوب الايمان
وحرمة الكفر لكونها من الشرائع السابقة قوله واما مذهب الصحابي فليس بحجة على مثله وفاقا ولا على
غيره عند الشافعي رحمه الله وابو سعيد البردعي منا على ان تقليده واجب يترك به القياس والكرخي
لا يجب الا فيما لا يدرك قياسا وقيل تقليد الشيخين وقيل الخلفاء الراشدين ... واما ما لا يدرك
قياسا فلا ... يكون ... الظاهر التوقيف ... احتمال الخطأ ممكن ولا يجوز
تقليد ابو سعيد ... اولى احتمال التوقيف ... للاختصاص عنه الصحة وهو المختار

الثاني لو كان حجة لتناقضت لاختلافهم كمسائل الجد واجيب بأن مذهبه بالترجيح او الوقف او التخيير كأخبار الآحاد
والاقيسة قالوا ولجاز للمجتهد التقليد مع تمكنه وهو ممتنع كالاصول واجيب بانه لا يمتنع ان يكون حجة ولا يقلد
المخصص اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر اصحابي كالنجوم واجيب لا عموم فيما يتعدى فيه ولو سلم
فالمراد المقلدون لان خطابه للصحابة وغيرهم مسلم ﻫ واما مذهب الصحابي فليس بحجة على صحابي
آخر اما ما كان حاكما او مفتيا وليس بحجة على غير الصحابي عند الاشعري وقال ابو سعيد البردعي انه حجة
وتقليده واجب يترك بمذهب الصحابي القياس وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة لا يجب تقليد
الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقيل تقليد الشيخين وقيل تقليد الخلفاء الراشدين وأماثلهم في الفضيلة
والتخصيص للتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل والمختار عند المصنف فيما لا يدرك بالقياس
نحو المقادير وغيرها وجب اتباع قول الصحابي فيه والا اي وان لم يجب الاتباع يكون تكذيبا للصحابي لان الظاهر
من حال الصحابي انه لا يقول عن مجازفة اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا مدخل للرأي فيه لان الغرض انه مما
لا يدرك بالقياس فيتعين التوقيف اي السماع والتنصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم والا لزم تكذيب الصحابي
ولا يجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان الدين من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم ومن حمل قولهم على الكذب والباطل
قول بعضهم وذلك يبطل وانهم متعينين للتوقيف اما مذهب الصحابي فيما يعقل بالقياس فوجه قول الكرخي نفسقهم صح
بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا لا وجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم
ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول
غيرهم واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز للمجتهد الآخر تقليد الصحابي وترك القياس الذي هو حجة
بالكتاب والسنة بقول الصحابي كما لا يجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين واحتج ابو سعيد البردعي
بان رأي الصحابة اقوى واولى من رأي غيرهم لاحتمال التوقيف والسماع في قول الصحابة بل الظاهر والغالب
من حالهم انهم يفتون بالخبر وانما يفتون بالرأي عند الضرورة ونشأ ودون مع العزيمة الاحتمال ان يكون عندهم
خبر واذا لم يكن اشتغل بالقياس فرجحان رأي الصحابة فيهم اختصاصهم بمرتبة الصحبة ومشاهدة طريق الرسول عليه السلام في بيان
احكام الحوادث وبأحوال التي نزلت فيها النصوص وهو المختار احتج الشافعي اي القائل بان مذهب الصحابي ليس بحجة
بانه لو كان مذهب الصحابي حجة لتناقضت الحجج واللازم باطل قطعا بيان الملازمة ان الصحابة يخالف بعضهم بعضا
كمسائل الجد وليس قول بعضهم اولى من قول البعض الآخر حتى يكون احدهما حجة والآخر ليس بحجة فيلزم التناقض
واجيب بمنع الملازمة فان التناقض يندفع بترجيح المكلف احد القولين على الآخر ان امكن وان لم يمكن الترجيح
فالوقف او التخيير كأخبار الآحاد والاقيسة المتعارضة الثانية قوله قالوا لو كان مذهب الصحابي حجة على
غيرهم لجاز المقلد للمجتهد مع قدرته على الاجتهاد وتمكنه منه واللازم باطل فان التقليد ممتنع عند
التمكن من الاجتهاد كالاصول اجيب بانه لا يمتنع ان يكون مذهب الصحابي حجة واذا كان حجة لا يكون عمل

المجتهد بتقليد الا ان التقليد هو العمل بقول الغير بلا دليل واذا كان قول الصحابة حجة لا يكون العمل به بلا دليل
المخصص بان قول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما حجة احتج بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي والمخصص بان قول
الخلفاء الراشدين وأماثلهم حجة احتج بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واجيب عنهما بانه لا دلالة
فيه على عموم الاقتداء في كل ما يتعدى فيه وعند ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يروونه عن النبي عليه السلام
وليس الحمل على غيره اولى من الحمل عليه ولو سلم عمومه فالمراد المقلدون لان خطابه للصحابة وغير المجتهدين مسلم
قوله القاعدة الثالثة في الاجتهاد وما يتبعه الاجتهاد استفراغ الوسع في تحصيل امر مشق وفي الاصول
استفراغ الفقيه وسعه في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية والظن احتراز عن القطع والشرعية عن
العقلية والحسية وسمي عن الاستغراق فليس كل مجتهد محيطا بالاحكام كلها وفي الاستفراغ اشارة الى خروج ما الفعل صح
اجتهاد المقتصر وللمجتهد شرطان ان يعلم من اصول الدين ما يتم به نسبة الاحكام الى الله من وجوده ووحدته وحياته
وقدرته وكلامه وجواز تكليفه وبعثه النبي عليه السلام ومعرفة معجزة شرعه لا التبحر في ادلتها المفصلة
وان يعلم مدارك الاحكام واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالتها وشروطها وكيفية الاستثمار منها وطرق
الجرح والتعديل والصحيح والسقيم علما مستفادا من اللغة والنحو ما يكون آلة له في الاستثمار واما المجتهد في
حكم فيكفيه معرفة ما يتعلق به خاصة ﻫ لما فرغ من القاعدة الثانية شرع في القاعدة الثالثة في الاجتهاد
وما يتبعه الاجتهاد لغة استفراغ الوسع في تحصيل امر مشق لهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر الرحى
ولا يقال اجتهد في حمل النبقة وفي اصطلاح الاصوليين الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع في طلب الظن بشيء من
الاحكام الشرعية وقد عرف الفقيه حيث عرف الفقه وفي الاستفراغ قد يكون من الفقيه وقد يكون من غيره فقيد
بالفقيه ليخرج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه قد يتعلق بالوسع وقد يتعلق بغير الوسع من احوال
النفس وغيرها فقيد الوسع ليخرج استفراغ الفقيه غير الوسع واستفراغ الفقيه الوسع قد يكون لطلب
ظن وقد يكون لطلب علم فقيد الظن احترازا عن القطع والشرعية احترازا عن العقلية والحسية ونفى عن الاستغراق
بانه ليس كل مجتهد محيطا بالاحكام كلها بالفعل وفي الاستفراغ اشارة الى خروج اجتهاد المقتصر اجتهاده
مع امكان الزيادة عليه فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين اجتهادا معتبرا وللمجتهد وهو المتصف بالاجتهاد
شرطان الاول ان يعلم من اصول الدين ما يتم به نسبة الاحكام الى الله تعالى من وجود الرب تعالى وما يجب له
من الصفات ويستحقه من الكمالات وانه واجب الوجود لذاته وانه قديم حي عالم قادر مريد متكلم وانه يجوز
ان يكلف العباد وانه يبعث الرسل وان يعرف معجزة شرعه وان يكون مصدقا بالرسول وما جاء به من الشرع
المنقول بما ظهر على يديه من المعجزات والآيات الباهرات ليكون فيما يسنده الى الله من الاقوال والاحكام محقق
ولا يشترط ان يكون عارفا بدقائق علم الكلام متبحرا فيه كالمشاهير من المتكلمين بل ان يكون عارفا بما يتوقف
عليه الايمان مما ذكرناه ولا يشترط ان يكون مستندا علمه في ذلك الى الدليل المفصل بحيث يكون قادرا على تحرير

بقريحة وتحرير ودفع الشبهة كالجاري من عادة الفحول من أهل الأصول بل أن يكون عالماً بأدلة هذه الأمور
من جهة الإجمال لا من جهة التفصيل و(الثاني) أن يعلم مدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالتها
على مدلولاتها واختلاف مراتبها وشروطها المعتبرة فيها وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها وكيفية
استثمار الأحكام منها قادراً على تحريرها وتقريرها والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها وإنما
ذلك بأن يكون عارفاً بالرواة وطرق الجرح والتعديل والصحيح والسقيم عالماً بمسندها وأن يكون عارفاً بأسباب
النزول والناسخ والمنسوخ في النصوص الأحكامية وأن يعلم من اللغة والنحو ما يكون آلة له في الاستثمار والشرط
أن يكون في اللغة كالأصمعي وفي النحو كسيبويه والخليل بل أن يكون قد حصل من اللغة والنحو ما يعرف به أوضاع
العرب والجاري من عاداتهم في المخاطبات بحيث يميز بين دلالات الألفاظ من المطابقة والتضمن والالتزام والمفرد
والمركب والكلي والجزئي والحقيقة والمجاز والتواطؤ والاشتراك والترادف والتباين والنص والظاهر
والعام والخاص والمطلق والمقيد والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والإشارة والتنبيه والإيماء ونحو ذلك مما
ذكرنا في القاعدة الأولى وذلك كله إنما يشترط في المجتهد المطلق المتصدي للفتوى والحكم في جميع مسائل الفقه
وأما في بعض الأحكام فيكفي فيه أن يكون عارفاً بما يتعلق بتلك المسألة خاصة وما لا بد منه فيه ولا يضر جهله
بما لا تعلق له بها مما يتعلق بباقي مسائل الفقه قوله والمجتهد فيه الأحكام الشرعية المظنونة الدليل
والأول فصل عن العقلية والحسية والثاني عن مثل العبادات الخمس فأما فيه الاجتهاد ما هو من الأحكام
الشرعية دليلها ظني فقولنا من الأحكام الشرعية احتراز من الأحكام العقلية واللغوية والحسية
وقولنا دليلها ظني احتراز عما كان دليلها قطعياً من الأحكام كالعبادات الخمس ونحوها فإنها ليست محلاً للاجتهاد
فيها لأن المخطئ فيها يعد آثماً والمسائل الاجتهادية ما لا يعد المخطئ فيها باجتهاده آثماً قوله مسئلة المختار أنه عليه السلام
كان متعبداً بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه أولاً ثم بالاجتهاد ثانياً وقيل بالجواز والمنع مطلقاً وقيل مجتهد في
الحروب المحتوم وشاورهم في الأمر وطريقها الاجتهاد عفا الله عنك لم أذنت لهم وإنما يتوجه فيما لم يوح إليه
لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما سقت الهدي ولا يستعمل فيما أوحي فيه واستدل بما أراك الله وتقرير
بأن الإراءة ليست لإرادة العين لاستحالته في الأحكام ولا هي الإعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث لذكر الثاني
فالمعنى بما جعله الله لك رأياً وأجيب بأن معناه الإعلام وما مصدرية فلا ضمير وحذف المفعولين جائز واستدل
بأن الاجتهاد للحكم أثوب للمشقة فلو اختص به الأمة لكانوا أفضل منه وأجيب بأن شرط الاجتهاد إذا
فقد لأمر أكبر ولا أثر لذلك واستدل بأنه أعلم بطرق الاستنباط مع البعد عن الخطأ والإقرار عليه فلو لم
يعمل به لكان تاركاً حكم الله تعالى في ظنه وهو حرام وأجيب بأن ذلك فرع التعبد به ولو سلم فهو مشروط
بعدم المعرفة بالوحي ش اختلفوا في أن النبي عليه السلام هل كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه والمختار
عند المصنف أنه عليه السلام كان متعبداً بانتظار الوحي فيما لم يوح إليه أولاً ثم بالاجتهاد ثانياً وقيل يجوز أن يكون

متعبداً بالاجتهاد مطلقاً وقيل لا يجوز أن يكون متعبداً بالاجتهاد مطلقاً وقيل إن النبي صلى الله عليه وسلم
مجتهد في الحروب دون الأحكام الشرعية والمختار مطلقاً احتج بقوله تعالى وشاورهم في الأمر والمشاورة إنما تتصور فيما
يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق الوحي وبقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم عاتب الله تعالى النبي
على الإذن لهم ونسبه إلى الخطأ وذلك إنما يتوجه فيما لا يكون حكمه بالوحي فيتعين أن يكون بالاجتهاد لأن الرسول
لا يحكم عن تشهي النفس بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى وبقوله عليه السلام لو استقبلت من أمري ما استدبرت
لما سقت الهدي فإن سوق الهدي الصادر من الرسول عليه السلام لا يصح أن يكون بالوحي لأنه لا يجوز للرسول عليه السلام أن
يندم على الوحي من تلقاء نفسه وإذا لم يكن بالوحي يتعين أن يكون بالاجتهاد واستدل أبو يوسف على أن الرسول عليه السلام
كان متعبداً بالاجتهاد بقوله تعالى إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ووجه الاستدلال
بها كما قرره أبو علي الفارسي أن الإراءة إما من الرأي الذي هو الاجتهاد أو من الرؤية بمعنى الإبصار أو بمعنى
العلم لا جائز أن يكون من الرؤية بمعنى الإبصار لأن المراد بما في قوله تعالى بما أراك الله هو الأحكام وإراءة العين
في الأحكام مستحيلة لأن الأحكام لا تكون مبصرة ولا جائز أن يكون من الرؤية بمعنى العلم لأنه حينئذ يكون من إراءة الإعلام
وهو متعد إلى ثلاثة مفاعيل فيجب ذكر المفعول الثالث لوجود ذكر المفعول الثاني وهو الضمير الراجع إلى الموصول
وهو في حكم الملفوظ فتعين أن يكون من الرأي فالمعنى بما جعله الله لك رأياً وأجيب بأن معناه الإعلام والرؤية
بمعنى العلم وما مصدرية لا موصولة فلا ضمير وقد حذف المفعولان وحذفهما جائز واستدل أيضاً على أن
النبي عليه السلام كان متعبداً بالاجتهاد بأن الاجتهاد للحكم والعمل به أكثر ثواباً لأنه أشق وما هو أشق أكثر ثواباً
لقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها ثوابك على قدر نصبك وقوله عليه السلام أفضل العبادات
أحمزها أي أشقها فلو اختص الأمة بالاجتهاد لكانوا أفضل منه وهو ممتنع وأجيب بأن شرط الاجتهاد
إذا فقد لأمر أكبر وهو العلم بالأحكام بالوحي فلا أثر للاجتهاد في الفضل بالنسبة إلى النبي عليه السلام الذي
هو متصف بما هو أكبر من الاجتهاد واستدل أيضاً بأن النبي عليه السلام أعلم بطرق استنباط الأحكام من العلماء
المجتهدين لسلامة نظره وبعده عن الخطأ وبعده عن الإقرار على الخطأ فلو لم يعمل بالاجتهاد لكان تاركاً لحكم
الله تعالى في ظنه على تقديره وهو حرام بالإجماع وأجيب بأن ذلك فرع تعبده بالاجتهاد وإنه إنما يعمل
بالاجتهاد لأنه غير متعبد بالإجماع فلا يكون تاركاً لحكم الله تعالى ولئن سلم أنه لا يكون فرع تعبده بالاجتهاد
لكن حرمة العمل به في حقه مشروط بعدم معرفة الحكم بالوحي وهذا الشرط مما لم يتحقق في حقه عليه السلام فلا
مشروط قوله المانع وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى وأجيب بأن الظاهر أنه رد على منكري
القرآن ولو سلم فإذا تعبد بالاجتهاد بالوحي لم ينطق إلا عن وحي وأيضاً لو كان لجاز أن يخالف فيه وأن
لا يلزم مخالفته لأنه من لوازم الاجتهاد وأجيب بالمنع وإذا كان الإجماع عن اجتهاد امتنعت مخالفته فاجتهاده
أحرى وأيضاً لو كان لما تأخر عن أجوبة كثير من الأحكام وأجيب بأن التوقف لانتظار الوحي المشروط عدمه

بالوحي
من الاجتهاد او لا استفراغ الوسع فيه قالوا القادر على اليقين يحرم عليه الظن واجيب بالقول بالموجب اما القدرة
فالمانع من تعبّد الرسول عليه السلام بالاجتهاد احتج بوجوه الاول قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو
الا وحي يوحى اقتضى ان يكون الحكم الصادر عن النبي عليه السلام بالوحي والاجتهاد ليس بوحي فلا يجوز
ان يصدر عن الرسول الحكم بالاجتهاد واجيب بان الظاهر ان المراد رد على منكري القرآن حيث قالوا
افترى على الله فيكون المعنى ان ما ينطق به قرآنا فهو من الوحي لا ان كل ما صدر عنه من الوحي ولئن سلم
ان كل ما صدر عنه بالوحي فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت بالاجتهاد يجوز مخالفته وذلك لان الحكم الثابت بالاجماع الذي
يكون سنده اجتهادا ثابت بالاجتهاد ولا يجوز مخالفته واذا كان في الاجماع الثابت بالاجتهاد امتنعت مخالفته فالثابت
باجتهاد النبي عليه السلام احرى بان لا يجوز مخالفته الثالث لو كان الرسول عليه السلام متعبدا بالاجتهاد لما
تأخر عن اجوبة كثير من الاحكام واللازم باطل فانه توقف كثيرا في احكام الوقائع وانتظر الوحي واجيب بان التوقف
لانتظار الوحي المشروط عدمه في الاجتهاد فان الاجتهاد انما يجوز اذا لم يكن نص يثبت به الحكم او بانه انما توقف
لاستفراغ الوسع في الاجتهاد الرابع انه عليه السلام كان قادرا على تحصيل اليقين في الاحكام بواسطة الوحي
والقادر على اليقين يحرم عليه الظن كما ان من عاين القبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها واجيب بالقول بالموجب
اي سلمنا ان القادر على اليقين يحرم عليه الظن لكن من حصل بالاجتهاد لم يكن قادرا على اليقين لان القدرة انما
تكون بالوحي ومن حصل بالاجتهاد لم يكن الوحي حاصلا قوله ومنه المختار ان اجتهاده وان كان صوابا الا انه
ضروري والوحي نص في اصل ولا عدول عن الاصل الى الضروري الا للعجز عنه ومنه الانتظار ما لم يخش
فوت نزول الوحي الا ان يخاف فوت الحكم في الحادثة ش ومنه المختار وهو انه عليه السلام كان متعبدا بانتظار
الوحي فيما لم يوح اليه اولا ثم بالاجتهاد ثانيا لان اجتهاد النبي عليه السلام وان كان صوابا فهو ضروري لا ينصار
اليه الا عند فقد النص والوحي نص في اصل ولا عدول عن الاصل الى الضروري الا للعجز عن الاصل فوجب عليه
طلب عدم النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المسلم طلب الماء في موضع
يرجو وجوده وصار انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين
ومنه الانتظار ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف فوت الحكم في الحادثة بحيث ينقطع طمعه عن
الوحي فيحكم بالاجتهاد قوله مسئلة ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا اتفاقا ومخالف الملة آثم مطلقا
قال الجاحظ والعنبري لا اثم على المجتهد فلا اثم بخلاف المعاند واول بعضهم بالاجتهاد في مسائل الكلام كخلق الرؤية
لا في الكفر الصريح والعنبري كل مجتهد في العقليات مصيب ش يعني مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرج عن
معقول الاسلام لانه يقتضي او انه اتى بما كلف فهو قول الجاحظ وهو باطل سمعا لنا الاجماع قبل مخالف
على قتال الكفار مطلقا وانهم من اهل النار من غير فرق قالوا لو كلفوا نقيض اجتهادهم لكان تكليفا بما لا يطاق
قلنا بل هو ممكن ش ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا بالاتفاق ومخالف ملة الاسلام آثم مطلقا سواء

بالاجتهاد
نظر او عجز عن معرفة الحق او لم ينظر اذ حقيّة ملة الاسلام اظهر من الشمس وابين من النهار فلا محال للشبهة
ام لغيره وقال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري من المعتزلة مخالف ملة الاسلام ان نظر واجتهد فادّاه
اجتهاده الى معتقده فلا اثم بخلاف المعاند وقال الجاحظ المجتهد سواء كان اجتهاده في نفي ملة الاسلام ام
في غيره مخطئ اذا لم يكن مطابقا للواقع واول بعضهم نفي الاثم بالاجتهاد في مسائل الكلام التي ليست بكفر صريح
كنفي الرؤية لا في الكفر الصريح فان المخطئ فيه آثم وزاد العنبري بان قال كل مجتهد في العقليات مصيب فان
عنى بالاصابة مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خالف وخرج عن المعقول والاسلام لانه يلزم
ان يكون العالم حادثا وليس بحادث في الواقع عند اختلاف الاجتهاد وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها
النفي والاثبات بحسب اختلاف اجتهاد الشخص وان عنى بالاصابة انه اتى بما كلف به مما هو داخل تحت وسعه وقدرته
من الاجتهاد وانه معذور في المخالفة غير آثم فهو قول الجاحظ وهو باطل سمعا لحجة الجمهور ان الامة من
السلف قبل ظهور المخالف اجمعوا على قتال الكفار مطلقا سواء كانوا جاحدين او غير جاحدين نظروا او لم
ينظروا وانهم من اهل النار من غير فرق ولو كانوا معذورين في ذلك لما ساغ ذلك من الامة المعصومين
عن الخطأ القائلون بان المجتهد في نفي ملة الاسلام لا اثم عليهم قالوا لو كلفوا باعتقاد نقيض معتقدهم
الذي ادى اليه اجتهادهم لكان تكليفا بما لا يطاق واللازم باطل اجاب بان اعتقاد نقيض معتقدهم
غير ممتنع بل هو ممكن الوصول اليه بالادلة المنصوصة عليه قوله مسئلة لا اثم على مجتهد في حكم شرعي
اجتهادي قطعا وبشر والاصم وابو ثمان المخطئ غير آثم ولا فسق لنا العلم الضروري بالتواتر ان
الصحابة رضي الله عنهم تكرر اختلافهم في الفروع والنكير منهم والتأثيم لمعين ولا مبهم مع القطع بانه لو خالف
احد في مثل العبادات الخمس او الزنا والقتل لبادروا بالانكار ش القطع حاصل بانه لا اثم على مجتهد مخطئ في
حكم شرعي اجتهادي اي الذي لا قاطع فيه وبشر المريسي وابن علية والاصم وابو ثمان المخطئ غير آثم ولا فسق
فانهما قالا اما من مسئلة الا وفيها سمعي عليه دليل قاطع فمن اخطأه فهو آثم غير كافر ولا فاسق لنا
حصول العلم الضروري بالتواتر ان الصحابة تكرر اختلافهم في الفروع فيما بينهم اختلافا شايعا والانكار من احد
منهم على غيره والتأثيم لبعضهم بعضا لا بطريق التعيين ولا بطريق الابهام مع القطع بانه لو خالف احد
في وجوب العبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل لبادروا الى تخطئته وتأثيمه فلو كانت المسائل الاجتهادية
مما دل عليه هذه المسائل في كونها قطعية وما اثموا على المخالفة فيها لانكروا واثموا كما انكروا على من
خالف في وجوب العبادات الخمس وفي تأثيمه لاستحالة تواطؤهم على الخطأ قوله مسئلة ما لا نص فيه فقيل
المجتهد في طلبه اخطأ او لا وما لا نص فيه فالجبائي وابنه كل مجتهد فيه مصيب وحكم الله تعالى تابع لظنه
فالحق متعدد ثم هؤلاء سوّى بينها ومنهم من قال ان احدها احق ومثل الحق واحد نصاب من غير دليل
والاستاذ وابن فورك بل بدليل ظني والاصم قطعي والمخطئ آثم وليس ثم امارة بل رابعة على المصوب والمخطئة

وقيل المخطئ انه آثم مخطئ ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في الطلب مخطئ انتهاء اي
المطلوب والمروي عن ابي حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد وهذا معناه ه المسائل الفقهية
الظنية اي التي لا قاطع فيها لا تخلو اما ان يكون فيها نص او لا فان كان فيها نص فان قصر المجتهد في طلبه
فهو مخطئ آثم لتقصيره فيما كلف به من الطلب وان لم يقصر في الطلب وافرغ الوسع فيه لكن تعذر الوصول
اليه اما لبعد المسافة واخفاء الراوي له وعدم تبليغه فلا اثم لعدم تقصيره وما لا نص فيه فالجبائي
وابنه والقاضي ابو بكر وابو الهذيل قالوا كل مجتهد فيه مصيب وحكم الله تعالى فيه تابع لظنه والا يكون
الحق فيه واحدا بل الحق فيه متعدد وحكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وغلب على ظنه ومن هؤلاء
من سوى بينها ومنهم من قال ان احدها احق وقيل الحق واحد ومن عداه مخطئ لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا
معينا لان الطلب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب هو الاشبه عند الله في نفس الامر بحيث لو نزل نص لكان
نصا عليه فقيل انه لا دليل عليه وانما هو مثل دفين يظفر به حالة الاجتهاد بحكم الاتفاق فمن ظفر به فهو مصيب
ومن لم يصبه فهو مخطئ وقيل عليه دليل ثم الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وابن فورك على ان عليه دليل لكن ليس بقطعي
بل دليل ظني فمن ظفر به فهو مصيب وله اجران ومن لم يصبه فهو مخطئ وله اجر واحد وابو بكر الاصم على ان عليه
دليل قطعي والمخطئ آثم عند عدم الظفر به لتقصيره ونقل عن الائمة الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد
رضي الله عنهم التصويب والتخطئة وقيل المخطئ اذا اخطأ انه مخطئ ابتداء اي في اجتهاده وانتهاء اي مخطئ فيما
ادى اليه اجتهاده والمختار عند اصحاب ابي حنيفة ان المجتهد المخطئ اي الذي لم يصب الحق عند الله مصيب
ابتداء اي في حق عمله حتى ان عمله يقع صحيحا شرعا كانه اصاب الحق عند الله تعالى ومخطئ انتهاء اي
المطلوب اي الحق عند الله والمروي عن ابي حنيفة كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فتبين ان الذي
اخطأ ما عند الله مصيب في حق عمله قوله لنا لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع النقيضان لان استمرار
قطعه بما ادى اليه ظنه مشروط ببقاء ظنه والا لو تغير ظنه وجب الرجوع الى الثاني اجماعا فيلزم علمه بشيء
وظنه له معا والاتفاق يمنع الظن بالعلم لانا قاطعون ببقاء ظنه ولا ينتفي الظن المنقض مع ذكره وايضا
ففهمناها سليمان تخصيصه دليل على ان داود ما اصابه وايضا اطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد قال
ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان ولما حكم عمر بحكم قال
جليس له هذا والله الحق فقال ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا وعن علي وابن مسعود وزيد رضي الله عنهم
تخطئة ابن عباس في ترك العول وعن ابن عباس تخطئتهم فيه وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال
واحد نصفا ونصفا وثلثا والتكبير للتخطئة منهم وانتشار ذلك فيما بينهم وعدم المناظرة وليس فائدتها الا اصابة
الحق وايضا فاجتماع الفساد والصحة والحظر والاباحة والوجود والعدم في محل واحد وزمان واحد محال
والمحال لا يكون حكما شرعا وصحة التكليف تحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد ابتداء ه احتج المصنف على انه

ليس كل مجتهد مصيبا بانه لو كان كل مجتهد مصيبا لاجتمع النقيضان واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان كل
مجتهد لو كان مصيبا فالمجتهد اذا ظن ان حكم الله في حقه ما ادى اليه اجتهاده قطع بان الحكم ذلك ضرورة علمه بان
كل مجتهد مصيب فاذا قطع استمر قطعه اذ الاصل بقاء الشيء على ما كان واستمرار قطعه بما ادى اليه ظنه المستفاد
من الاجتهاد مشروط ببقاء ظنه لانه لو تغير ظنه وجب الرجوع عما ادى اليه اجتهاده بالاجماع فيلزم علمه بما ادى
اليه اجتهاده وظنه في زمان واحد فيلزم اجتماع النقيضين ضرورة اقتضاء العلم عدم احتمال النقيض واقتضاء
الظن احتمال النقيض لا يقال الملازمة ممنوعة لانه لو كان استمرار القطع مشروطا ببقاء الظن فهو ممنوع لانه ينتفي الظن
لوجود العلم ضرورة انتفاء احتمال النقيض عند عدم احتمال النقيض فلا يمكن اجتماع الظن مع العلم وما لا يمكن
اجتماعه مع الشيء لا يكون شرطا له لانا نقول نحن قاطعون ببقاء ظنه عند بقائه في اصابة الموجب لاستمرار القطع
وعدم بقاء الظن وهو محال اللازم على تقدير ان يكون كل مجتهد مصيبا فيلزم ان يكون التقدير لاستلزامه المحال
محالا وهو المطلوب فالشك المذكور مقوي للحجة المذكورة وايضا لو انتفى ظن ما ادى اليه الاجتهاد بالعلم به لاستحال
ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد مع ذكر الحكم الاول للعلم فانه عند ظن نقيض ما ادى اليه اجتهاده يكون ما
ادى اليه الاجتهاد منتفيا بالعلم به فبالحري ان ينتفي وهم ما ادى اليه الاجتهاد واللازم ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد
بالعلم به فيلزم ان ينتفي عند العلم بما ادى اليه الاجتهاد وهم ما ادى اليه الاجتهاد فيلزم عند العلم بما ادى اليه
الاجتهاد انتفاء ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد لانتفاء لازمه فيلزم استحالة ظن نقيض ما ادى اليه الاجتهاد
عند العلم بما ادى اليه الاجتهاد لكنه لا يستحيل ظن نقيض ما ادى اليه اجتهاده للاجماع على انه يجوز ظن نقيض
الحكم عند ذكر الحكم وايضا قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا
لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان يدل على انه ليس كل مجتهد مصيبا فانه ان الله خصص سليمان بفهم الحق
في الواقعة وذلك يدل على عدم فهم داود له والا لما كان التخصيص مفيدا وهو دليل اتحاد حكم الله في الواقعة
وان المصيب واحد وايضا اطلق الصحابة الخطأ في الاجتهاد كثيرا وشاع وذاع ولم ينكر احد فيكون اجماعا
منهم على ان المصيب واحد فمن ذلك ما روي عن ابي بكر انه قال اقول في الكلالة برأيي فان يكن صوابا فمن الله
وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان ومنه ما روي عن عمر انه حكم بحكم فقال
رجل حضره هذا والله الحق فقال عمر رضي الله عنه ان عمر لا يدري انه اصاب الحق لكنه لم يأل جهدا ومن ذلك
ما روي ان عليا وابن مسعود وزيدا رضي الله عنهم خطؤا ابن عباس في ترك العول وروي عن ابن عباس
تخطئتهم فيه وقال من باهلني باهلته ان الله لم يجعل في مال نصفا ونصفا وثلثا والانكير لبعضهم على
بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا على ان الحق من الآراء ليس الا واحدا وايضا الامة اجمعوا على
تجويز المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اجتهاده اليه لم يكن للمناظرة معنى
ولا فائدة وذلك لان كل واحد يعتقد ان ما صار اليه مخالفه حق وانه مصيب فيه والمناظرة اما لمعرفة

بوهم ما وادى الى ظن ما ادى اليه الاجتهاد

ان ما صار اليه خصمه صواب او لترده عنه فان كان في اول وهلة يحصل الى اصل وان كان في الثاني فقصد
كل واحد لرد صاحبه عما هو عليه مع اعتقاده انه صواب يكون حراما وايضا اجتماع الفساد والصحة
والحظر والاباحة والوجود والعدم في محل واحد وزمان واحد محال فالقول بان كل مجتهد مصيب يفضي الى
اجتماع المتقابلين فيها في شخص واحد في زمان واحد وذلك لان القياس حجة في حق الجميع كالنص لا يختلف
النص والحكم الثابت بالنص لا يختص بقوم دون قوم فكذا الثابت بالقياس فكان حكم القياس شاملا للجميع كحكم
النص فيجمع الحظر والاباحة في حق كل واحد الا ترى ان المقلد اذا استفتى احد المجتهدين فافتاه بالحظر الذي
يثبت عنده على انه حكم الشرع في حق الجميع ولو استفتى الاخر لافتاه بالاباحة التي ثبت عنده على انه حكم
الشرع في حق الجميع فكان الحظر والاباحة مجتمعين في حق شخص واحد في زمان واحد وهو محال في المحال الا ان يكون
حكما شرعا قوله وصحة التكليف اشارة الى الجواب عن قول الاولين لصحة التكليف بالاجتهاد من تعدد الحق اذ لو
كان واحدا لزم تكليف ما ليس في الوسع تقرير الجواب ان صحة التكليف يحصل بما قلنا من صحة الاجتهاد واصابة
السداد واما لم يصح التكليف اذا كلفوا اصابة ما عند الله من الحق ولم يكلفوا اما لعدم الدليل عليه او لخفائه
بحيث لا يتصل اليه كل احد بل كلفوا الاجتهاد للاصابة فان اصابوا اجروا وان اخطاوا اعذروا واجروا على الطلب
وكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطاء بعضهم الحق فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع قوله المصوبة وكلا اتينا
حكما وعلما ولو اخطا احدهما لم يحسن قلنا لا نسلم الخطاء في حادثة اطلاق انه اوتي حكما وعلما على انه محمول على
العمل دون اصابة المطلوب قالوا بايهم اقتديتم اهتديتم ولا هدى مع الخطاء قلنا كما صح ان يقال لكل مجتهد
في اتباع ظنه مستحق لمقلده ذلك لانه فعل الواجب عليه اجماعا قالوا اتفق الصحابة على تسويغ الخلاف
وتوليه القضاء مع العلم بمخالفتهم لهم ولو كان فيه خطاء لما سوغوه قلنا بل لانهم اجمعوا على وجوب اتباع
كل مجتهد ظنه ولم يجز الانكار لعدم تعين المخطئ قالوا كلف المجتهدون اصابة الحق او لا وسع الا ان يتعدد كالاجتهاد
جمع في القبلة فانهم مصيبون لسقوط الفرض عنهم مع علمنا بخطاء المستدبر وتعدد الحق ممكن مع اختلاف
الدليل والشرائع والزمان فليمكن مع اختلاف المكلفين ه المصوبة اي القائلون بان كل مجتهد مصيب
احتجوا بوجوه تلخيصه الاول قوله تعالى في حق داود وسليمان عليهما السلام وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما
مخطئا لم يكن ما صار اليه حكم الله تعالى ولا علما فلم يحسن اجاب بانه لا نسلم الخطاء في حادثة اطلاق انه اوتي
حكما وعلما فان غاية ما في الدلالة على ان كل واحد اوتي حكما وعلما وهو منكر في سياق الاثبات فيخص وليس فيه
يدل على انه اوتي حكما وعلما فيما حكم به على انه امكن حمله على انه اوتي حكما وعلما في العمل اي في اجتهاد
وسداد دون اصابة المطلوب الثاني قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وجه الاحتجاج به
انه عليه السلام جعل في الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا فلو كان
فيهم مخطئ لما كان في الاقتداء بهم هدى بل ضلالة اجاب بان كون الاجتهاد خطا لا ينافي كونه هدى لان العمل

بالاجتهاد واجب على المجتهد وعلى من يقلده سواء كان مخطئا او غير مخطئ والهدى فعل ما يجب على المكلف وكما صح
ان يقال كل مجتهد في اتباع ظنه مهتد صح لمقلده ذلك لانه فعل الواجب عليه اجماعا الثالث اتفاق الصحابة على
تسويغ خلاف بعضهم لبعض وتوليه الخلفاء منهم القضاة والحكام مع علمهم بمخالفتهم لهم في الاحكام من غير نكير
لاحد منهم ولو كان في اجتهادهم خطاء لما سوغوه كما لم يسوغوا ترك الانكار على مانعي الزكوة وكل منكر انكروه
اجاب بانا لا نسلم انهم انما لم ينكروا لان كل مجتهد مصيب بل انما لم ينكروا لانهم اجمعوا على وجوب العمل اتباع
كل مجتهد ظنه ولم يجز الانكار لعدم تعين المخطئ الرابع انه كلف المجتهدون اصابة الحق لانهم لما كلفوا الفتوى
بغالب الرأي بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار كان ذلك تكليفا باصابة الحق اذ ليس بعد الحق الا الضلال
والشرع منزه عن ان يكلف بالضلال والخطاء فعلم انهم في تكليفهم بالفتوى بغالب الرأي يكلفون باصابة
الحق ولا يتحقق التكليف بالاصابة بالنظر الا وسعهم الا ان يجعل الحق متعددا اذ لو لم يكن متعددا او كان واحدا
لم يكن وسع كل واحد اصابته لغموض طريقه وخفاء دليله فكان التكليف بالاصابة حينئذ تكليفا بما ليس في
الوسع واذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق تحقيقا لشرط التكليف باصابة الحق اذ القدرة عليها شرط
به ولا يتحقق التكليف بدونه كما في المجتهدين في القبلة انهم جعلوا مصيبين للقبلة حالة الاشتباه وجعل
الجهات كلها قبلة في حقهم على ما قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله حتى لو صلى كل واحد الى جهة تأدى الفرض
عنهم جميعا ولا يسقط الفرض عنهم الا بالاصابة المامور به وهو التوجه الى الكعبة فلو لم يصر كل الجهات
عين له القبلة في حقهم لما تأدى فرض من استدبر الكعبة منهم لظهور خطاء المستدبر بيقين وانما عين هذا
الوجه وهو جهة المستدبر لان المستدبر ليس بمتوجه الى القبلة بوجه فكان خطاء من كل وجه فاما من
وقع عينه او يساره الى جهة الكعبة في تحريه فليس بمخطئ من كل وجه لوجود توجه الكعبة منه بجزء من وجهه
وهو العذار قوله وتعدد الحق ممكن جواب عن سؤال يرد عليهم تقرير السؤال ان القول بتعدد الحق
يفضي الى الجمع بين المتنافيين وهما الحل والحرمة والصحة والفساد في شيء واحد فيلزم ان يكون شيء واحد
في حالة واحدة حلالا وحراما والنكاح باولى صحيحا وفاسدا وذلك محال تقرير الجواب ان تعدد الحق ممكن بان
يكون الحظر حقا والاباحة حقا ايضا في شيء واحد مع اختلاف الدليل على التعدد ومع اختلاف الشرائع
بان بعث الله رسولين في قوم مختلفين على اقتضاء رسالة كل واحد منهما على قومه ومع اختلاف الزمان
كما اذا نسخ الحظر بالاباحة والاباحة بالحظر في شريعة رسول واحد في زمانين فليمكن مع اختلاف المكلفين
اي كما جاز التعدد عند اختلاف المكان والزمان جاز عند اختلاف المكلفين فيثبت الحظر في حق شخص والاباحة
في حق اخر قوله والقائل بانه سواء بها احتج بان دليلها لم يوجب تفاوتا والقائل بتفاوتها قال ان استواءها يقطع
التكليف لاصابتها بمجرد الاحتساب من غير اجتهاد وفيه اسقاط درجة العلم والنظر قلنا صح التكليف
في نفس الطلب والكل مصيبون فيه ولا يستلزم اصابة المطلوب وسلك العلماء على الاختلاف فانا قلنا في

قوم تحروا من علم احدهم انه خالف امامه فسدت صلوته لخطاء امامه عنده ق القائل باستواء الحقوق
احتج بان دليل الحقوق هو التكليف باصابه الحق للكل لم يوجب تفاوتا بين الحقوق بل يوجب ان يكون ما ادى
اجتهاد كل مجتهد اليه حقا في حقه واذا كان كذلك لا يمكن ترجيح البعض بلا مرجح والقائل بتفاوت الحقوق وان
واحد ليس الحمله احق قال استواء الحقوق يقطع التكليف اي يودي الى سقوط التكليف ببذل المجهود في الطلب
لان الكل لما كان حقا عند الله تعالى على السواء لم يكن في اتعاب النفس واعمال الفكر في الطلب فائده بل يختار كل
مجتهد ما غلب على ظنه من غير امتثال كالمصلي في جوف الكعبه يختار التوجه الى اي جهه شاء من غير بذل المجهود
وفيه اسقاط درجه العلم والنظر لان المقصود من النظر اظهار الصواب باقامه الدليل عليه فاذا كان الكل على
السواء في الحقيقه لم يبق للمناظره فائده اجاب المصنف عن الوجه الرابع للمصوبه بانه صح التكليف في نفس الطلب
فانهم كلفوا الاجتهاد والطلب للاصابه والكل مصيبون في الاجتهاد والطلب ولا يستلزم اصابه المطلوب فانهم
غير مكلفين باصابه ما عند الله من الحق اما لعدم الدليل او لخفائه بحيث لا يصل اليه كل واحد فانهم ان اصابوا في
المطلوب اجروا وان اخطاوا اعذروا واجروا على الطلب فلم يلزم تكليف ما ليس في الوسع والجواب عن مسئله القبله
انا لا نسلم ان المجتهد في القبله مصيب لا محاله فان المسئله على الاختلاف والمذهب عند اصحاب ابي حنيفه ان المجتهد
في القبله يخطي ويصيب كغيره من المجتهدين فان اصحاب ابي حنيفه قالوا في قوم صلوا متحرين اي جماعه متحرين في القبله
واختلفوا فيها ثم من علم منهم حال امامه وهو يخالف امامه في جهته فسدت صلوته لان امامه مخطئ عنده في القبله
ولو كان الكل صوابا والحق متعددا لما فسدت صلوته قوله مسئله العقلاء على امتناع تعادل الدليلين لاستلزام
اجتماع النقيضين واختلفوا في تعادل الامارات الظنيه فالجمهور على الجواز ومنعه الكرخي قال لو تعادلا فاما ان
يعمل بهما او بعين منهما او يتخير او لا والاول جمع بين النقيضين والثاني تحكم والثالث تخيير للمجتهد وهو مردود
بالاجماع والرابع جمع بين النقيضين لانه لا يعول الاحرام ولا واجب فهو احدهما واجيب بانه يعمل بهما في ان كلاهما
وقف لاخر فيقف او يتخير او بان يعمل باحدهما على التخيير ويمنع الاجماع على المنع اذا لم يتعادلا او بان لا يعمل بهما ويتساقطان
واما يلزم النقيضان ان لو اعتقد نفي الحكم في نفس الامر ق اتفق العقلاء على امتناع تقابل الدليلين
العقليين اي القطعيين في الثبوت والانتفاء لان الدليل العقلي يجب ان يكون مدلوله ثابتا في نفس الامر فلو تعادلا
الدليلان العقليان لزم حصول مدلوليهما في نفس الامر كالدليل الدال على حدوث العالم والدليل الدال على قدمه فيلزم
اجتماع النقيضين واختلفوا في تعادل الامارات الظنيه وتعادلهما فالجمهور على جواز تعادل الامارات الظنيه ومنعه
الكرخي قال لو تعادلا فاما ان يعمل بكل منهما او يعمل باحدهما على التعيين او يعمل باحدهما على سبيل التخيير او لا يعمل
بواحد منهما والاقسام باسرها باطله اما الاول فلانه لو عمل بكل منهما لزم اجتماع النقيضين وهو محال
واما الثاني فتحكم لان العمل باحدهما على التعيين دون الاخرى مع تعادلهما يوجب التحكم وهو باطل واما الثالث فلانه
يلزم تخيير المجتهد في المسائل الاجتهاديه وهو مردود بالاجماع واما الرابع فلانه جمع بين النقيضين لانه

يقول الاحرام ولا اطلاق لحل الواقع احدهما ودفع النقيضين يستلزم الجمع بين النقيضين واجيب بانه يعمل بهما اي بمجموعهما
بان يكون كالدليل الواحد ومقتضاهما الوقف في ان كلاهما وقف لاخر اي منعه في ترتب مقتضاه عليه فيقف المجتهد
او يتخير بينهما او يعمل باحدهما على التخيير ولا امتناع في ذلك فانه كما جاز التخيير بالنص جاز بالامارات فلا يرد الاجماع على
امتناع تخيير المكلف في مسائل الاجتهاد على الاطلاق وليس بصحيح فان الاجماع على امتناع التخيير فيها اذا كان
احدى الامارتين راجحه على الاخرى واما عند تعادل الامارتين فلا او لا يعمل بواحد منهما ويتساقطان ولا يلزم
اجتماع النقيضين اما يلزم اجتماع النقيضين ان لو اعتقد نفي الحكم في نفس الامر اما اذا لم يعتقد شيئا من ذلك
فلا قوله مسئله اذا اداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد غيره اتفاقا واذا لم يجتهد فالاكثر على منع التقليد ايضا
ن جوازه — وقيل فيما لا يخصه وقيل فيما لا يفوت وقته باشتغاله بالنظر وقيل بجوازه مطلقا وعن ابي حنيفه قولان
وعن محمد جوازه ان كان اعلم منه وابن سريج ان تعذر عليه وقال بعض الحنابلة يجوز ان يقلد صحابيا خاصة اذا ارجح
من غيره فان استووا تخير وقيل او تابعيا لنا انه متمكن من الاصل فلا ينتقل الى البدل كغيره المجوز فسئلوا اهل
الذكر قلنا كلهم اهل فلم يدخلوا لان المعنى يسال من ليس اهلا اهل الذكر وقوله ان كنتم لا تعلمون المخصص
اصحابي كالنجوم وقد سبق ق اذا حصل للمكلف اهليه الاجتهاد بتمامها في مسئله من المسائل فان اجتهد فيها واداه
اجتهاده الى حكم فيها لم يجز له تقليد غيره من المجتهدين في خلاف ما اوجبه ظنه وترك ظنه بالاتفاق وان لم يكن
قد اجتهد فيها فالاكثر على منع التقليد ايضا وقيل المجتهد قبل الاجتهاد ممنوع من التقليد فيما يخصه ولا يكون ممنوعا
من التقليد فيما لا يخصه اي يتعلق بنفسه وقيل يجوز له التقليد فيما يخصه اذا فات الوقت ان اشتغل بالاجتهاد ولا يجوز
له التقليد فيما لا يفوت وقته باشتغاله بالنظر في الاجتهاد وقيل يجوز له التقليد مطلقا سواء كان فيما يخصه او فيما لا يخصه
فات وقته باشتغاله بالنظر او لم يفت وعن ابي حنيفه في ذلك قولان وعن محمد بن الحسن جواز تقليد المجتهد لغيره من
المجتهدين ان كان غيره من المجتهدين اعلم منه وقال ابن سريج يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه اذا تعذر عليه
وجه الاجتهاد وقال بعض الحنابلة يجوز للمجتهد ان يقلد واحدا من الصحابة اذا كان ارجح في نظره على غيره
ممن خالفه وان استووا اي في نظره تخير في تقليد من شاء منهم ولا يجوز له تقليد من عداهم وقيل يجوز له ان يقلد صحابيا — ان يقلد
او تابعيا دون من عداهم واحتج المصنف على ان المجتهد لا يجوز له تقليد مجتهد اخر سواء كان اعلم منه او لم يكن
بان المجتهد متمكن من الاصل اي من الاجتهاد فلا يجوز له ان يصير الى تقليد غيره الذي هو بدل كغيره من العمليات
المجوز اي القائل بانه يجوز للمجتهد تقليد مجتهد اخر مطلقا احتج بقوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا
تعلمون وجه الاحتجاج انه تعالى امر بالسوال وادنى درجاته اباحه المسوول اجيب عنه بقوله وليس المراد به
من لا يعلم شيئا اصلا بل من لم يعلم تلك المسئله ومن لم يجتهد في المسئله وان كانت له اهليه الاجتهاد فيها غير
عالم بها وكذا رد اخلالا بحب عموم انه اجاب بان كل مجتهد اهل الذكر لان المراد باهل الذكر اهل العلم اي
المتمكن من تحصيل العلم باهليته فيما يسال عنه لا من العلم بالمسئله المسوول عنها حاصل عنده لديه فان

فيختص

اهل الشي من هو متاهل لذلك الشي لا من حصل له ذلك الشي وفي الاصل نزل اللفظ على ما هو حقيقة فيه وعلى الرا
ي انه بسؤال من ليس من اهل العلم كالعامي لمن هو اهل له والذي يدل على ذلك قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون
المخصص اي القائل بان المجتهد قبل الاجتهاد يجوز ان يقلد الصحابة احتج بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم
وقد سبق الكلام على هذا او هو انه خطاب مع عوام الصحابة قوله فصل التقليد العمل بقول الغير من غير حجة
وليس الرجوع الى الاجماع ولا العامي الى المفتي ولا القاضي الى العدول بتقليد لقيام الحجة ولا مشاحة في التسمية
والمفتي العالم باصول الفقه والادلة السمعية التفصيلية واختلاف مراتبها وبما يتوقف العلم بذلك عليه
من العقليات والمستفتي لو كان مجتهدا فقد يسوغ عاميا او محصلا للعلم معتبرا فوظيفته في الاتباع على المختار
وما فيه في الاستفتاء في المسائل الاجتهادية ش التقليد لغة ماخوذ من تقليده بالقلادة وجعلها في عنقه
وفي اصطلاح التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول
من هو مثله فعلى هذا ليس الرجوع الى قول النبي عليه السلام ولا الرجوع الى الاجماع ولا رجوع العامي الى قول المفتي
ولا رجوع القاضي الى العدول بتقليد لعدم خلوه عن الحجة الملزمة وان سمي ذلك تقليدا بالعرف في استعمال
فلا مشاحة في التسمية والمفتي لا بد ان يكون من اهل الاجتهاد وهو العالم باصول الفقه ومباديها من اصول
الدين وبالادلة السمعية التفصيلية واختلاف مراتبها وجهات دلالتها وبما يتوقف العلم بذلك عليه من العقليات
وبالناسخ والمنسوخ منها والمتعارضات وجهات الترجيح فيها وان يكون عدلا ثقة حتى يوثق به فيما يخبر
عنه من الاحكام الشرعية لا يتهمه الريا والسمعة متصفا بالسكينة والوقار ليرغب المستمع في قبول
ما يقول كافا نفسه عما في ايدي الناس حذرا من التنفير عنه والمستفتي لا يكون من اهل الاجتهاد فقد
سبق الكلام فيه وان كان عاميا صرفا لم يحصل له شي من العلوم او محصلا لا يترقى عن رتبة العامة بتحصيل
بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد فوظيفته اتباع قول المفتي على المختار وما فيه في الاستفتاء في المسائل
الظنية الاجتهادية قوله مسألة لا يجوز التقليد في الاصول كوجود الباري واجازه العنبري وقيل يحرم
النظر فيه لنا الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى والتقليد لا يحصلها لجواز كذب المخبر وايضا فلو افاد التقليد
علما فاما بالضرورة او بالنظر والاول باطل والنظر يستلزم الدليل والاصل عدمه قالوا لو وجب النظر لما
نهي عنه وقد نهي عن الكلام في القدر وقوله ما يجادل في ايات الله قلنا المنهي عنه الجدال بالباطل فيها
لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن قالوا لو كان الصحابة اولى ولم ينقل عنهم كالفروع قلنا هو كذلك
ولا ادى الى نسبتهم الى الجهل بالله قطعا وهو باطل لانه ليس بضروري وعدم النقل للوضوح وعدم الحوج
الى الكلام بخلاف الفروع قالوا لو وجب لانكر على من تركه من العامة وهم اكثر الخلق قلنا ليس المراد تحرير
الادلة والجواب عن الشبهة انما المراد الدليل الجملي وانه حاصل بايسر نظر ش اختلفوا في جواز التقليد
في المسائل الاصولية المتعلقة بالاعتقاد كوجود الباري وصفاته وما يجوز عليه وما يجب له وما يستحيل

وينبغي له ان يكون قاصدا للارشاد وهداية العامة الى معرفة الاحكام الشرعية صح

الواجب

عليه والمختار عند المحققين انه لا يجوز التقليد فيها واجازه العنبري وقالت الحشوية التقليد فيها واجب وقيل
على المكلف فيها التقليد والنظر فيها وفي اصولها حرام والدليل على المختار من وجوه الاول ان الاجماع من
السلف منعقد على وجوب معرفة الله والتقليد لا يحصل المعرفة لجواز كذب المفتي المخبر بذلك لانه غير معصوم
ومن لا يكون معصوما يجوز كذبه فلا يفيد خبره العلم وايضا لو افاد التقليد العلم لكان العلم بذلك
اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل والا لما خالف فيه اكثر العقلاء والثاني يستلزم الدليل لان النظري
يستلزم للنظر المستلزم للدليل والاصل عدم الدليل المفضي اليه الوجه الثاني ان النظر واجب وفي التقليد
ترك الواجب فلا يجوز والدليل على وجوب النظر كثير منها قوله تعالى ان في خلق السموات والارض الاية وقال عليه السلام
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها توعد على ترك التفكر والنظر فيها فدل على وجوبه الثالث ان التقليد
مذموم شرعا لقوله تعالى في مواضع كثيرة من القران منها قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون
ذكر ذلك في معرض الذم لهم القائلون بان النظر ليس بواجب في مسائل الاصول احتجوا بوجوه الاول انه لو وجب
النظر لما نهي عنه والملازمة ظاهرة واللازم باطل لما روي ان النبي عليه السلام نهى الصحابة لما راهم يتكلمون
في مسألة القدر وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم فيها ولقوله تعالى ما يجادل في ايات الله الا الذين كفروا والنظر
يفضي الى فتح باب الجدل فيكون منهيا عنه والجواب عن الاول ان المنهي عنه التكلم في هذه المسألة الخاصة لا على وجه
الاستقامة لا النهي عن النظر مطلقا وكيف يكون النظر منهيا عنه وقد اثنى الله تعالى على الناظرين بقوله ويتفكرون
في خلق السموات والارض وورد ذلك في معرض الثناء والمدح وعن الثاني ان المراد الجدال
بالباطل على ما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال بالحق لقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
ولو كان الجدال بالحق منهيا عنه لما كان مامورا به الثاني لو وجب النظر لكانت الصحابة اولى بالنظر ولو كان
النظر واجبا على الصحابة لنقل مباحثهم ومناظرتهم في مسائل الاصول الاعتقادية كما نقل مناظرتهم في
الفروع ولما لم ينقل دل على ان النظر غير واجب والجواب انه كذلك اي الصحابة اولى بالنظر ولو لم يجب
النظر في مسائل الاصول لهم لادى الى نسبتهم الى الجهل بالله قطعا وهو باطل واذا كانوا عالمين بذلك فليس
العلم بذلك من الضروريات فتعين استناده الى النظر والدليل واما لم ينقل عنهم المناظرة في ذلك لا لعدم وجوب
النظر عليهم بل لوضوح الامر عندهم ولعدم الحوج الى الاكثار في الكلام والمناظرة لنقاء سرائرهم وصفاء
عقائدهم وصحة اذهانهم ومشاهدتهم انوار الوحي والتنزيل فانها امور تعد النفوس الزكية لادراك الامور
الالهية والصفات القدسية المنزهة عن الشوائب الحسية والعوائق الجسمية بخلاف الفروع فانها
اجتهادية ظنية والظنون متفاوتة متشابهة فيحتاج الى المناظرة الثالث لو وجب النظر في مسائل الاصول
لوجب الانكار على تارك النظر من العامة وهم اكثر الناس والملازمة ظاهرة والتالي باطل لانه لم ينقل عن
النبي عليه السلام ولا عن احد من الصحابة والتابعين الى زمننا هذا الانكار على من كان في زمانهم من العوام

الاية صح

ومن ليس له اهلية النظر على ترك النظر بل كانوا اكتفوا باسلامهم معولين لهم على ما هم عليه والجواب عنه انه
انما لم ينكروا عليهم ترك النظر لان المعرفة والنظر المفضي اليها كانت حاصلة لهم فانه ليس المراد بالنظر تحرير
الادلة وتلخيصها والجواب عن الشبه الواردة على الادلة كما تفعله المتكلمون وانما المراد الدليل الجملي وانه
حاصل بايسر نظر قوله مسئلة المختار ان المحصل لعلم معتبر اذا لم يبلغ رتبة الاجتهاد يلزمه التقليد
وقيل ان ثبت له صحة اجتهاده بدليل والا فلا والجبائي فيما لم يكن كالعبادات الخمس لنا فسئلوا اهل الذكر
ويجب تعميمه لان علته السؤال الجهل ولانه مقيد بشرط فيتكرر بتكرره وانا لم يزل العلماء يستفتون الامر
ويتبعون من غير ابداء المستند من غير نكير وايضا لو توقف عمل المستفتي على الاطلاع فاما ان لا يجب شي
وهو باطل واما ان يجب فيودي الى ابطال المعايش والصنائع وانه باطل قطعا والا يلزم ذلك في النظر في معرفة الله
ليسره قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وهو يقتضي تحريم التقليد قلنا المراد ما يطلب فيه العلم قالوا طلب العلم
فريضة على كل مسلم قلنا لا يمكن التمسك به فان احدا لم يقل بوجوب العلم بالنظر ه المختار ان المحصل لبعض
العلوم المعتبرة في الاجتهاد اذا لم يبلغ رتبة الاجتهاد يلزمه التقليد في الفروع واتباع قول المجتهد والاخذ
بفتواه كالعامي الذي لم يحصل شيئا من العلوم المعتبرة في الاجتهاد وقيل انما يلزم غير المجتهد تقليد المجتهد
اذا ثبت له صحة اجتهاده بدليل وان لم يثبت له صحة اجتهاده بدليل لم يجز له تقليده والجبائي جوز التقليد
في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات الخمس والدليل على المختار النص وهو قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان
كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين ويجب تعميمه في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع لان علة الامر
بالسؤال الجهل ولانه مقيد بشرط فيتكرر بتكرره والاجماع فانه لم يزل العلماء الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد
يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والمجتهدون يبادرون الى اجابة سوالهم من غير ابداء
المستند والدليل لهم ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على جواز اتباع غير المجتهد للمجتهد والمعقول
وهو ان من ليس له رتبة الاجتهاد اذا حدثت له حادثة فرعية اجتهادية لو توقف عمل المستفتي على الاطلاع
على الدليل فاما ان لا يكون متعبدا بشي وهو خلاف الاجماع وان كان متعبدا بشي فاما بالتقليد او بالنظر
في الدليل المثبت للحكم والاول خلاف المقدر فتعين الثاني فيودي الى ابطال المعايش وتعطيل الصنائع والحرف
وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ورفع الاجتهاد والتقليد وانه باطل قطعا والا يلزم ذلك في اتباع التقليد
في معرفة الله تعالى لتيسر النظر فيها لما سبق المانعون من التقليد احتجوا بقوله تعالى حكاية عن قوم انا وجدنا
آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون ذكر ذلك في معرض الذم للتقليد وهو يقتضي تحريم التقليد قال المذموم
لا يجوز اجاب بان المراد ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم ويجب حمل على هذا جمعا بينه وبين ما ذكر من الدليل
وبقوله صلى الله عليه وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم وهو عام من غير اختصاص في كل علم وهو يدل على وجوب النظر
اجاب بانه لا يمكن التمسك به فانه غير محمول على ظاهره والا لزم وجوب العلم بالنظر بالنسبة الى كل علم وكل شخص ولم

بالعلم صح

يقل احد بوجوب العلم بالنظر على هذا الوجه قوله مسئلة الاتفاق على استفتاء من عرف بالعلم والعدالة او رآه منتصبا
مسئولا معظما والامتناع في ضده واما من لم يعرف بعلم ولا جهل فالمختار انه لا يستفتي فان الاصل هو الجهل وهو
الغالب فالظاهر ان المجهول من الغالب قالوا لو امتنع لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته قلنا الغالب في العلماء
العدالة وليس الغالب في الناس الاجتهاد بل العكس ه الاتفاق على جواز استفتاء العامي لمن عرفه بالعلم واهلية
الاجتهاد والعدالة او رآه منتصبا للافتاء والناس يستفتونه معظما يعظمونه وافتاه والاتفاق
على امتناع الاستفتاء فيمن عرفه بضده اي بالجهل وعدم العدالة ولم يره منتصبا للافتاء ولا مسئولا ولا معظما
واما من لم يعرف بعلم ولا بجهل فالمختار انه لا يستفتى فان الاصل هو الجهل والجهل هو الغالب فان اكثر الناس
الجهال فالظاهر ان المجهول من الغالب الحاقا للفرد بالاعم الاغلب او بالاصل المخالفون قالوا لو امتنع الاستفتاء
ممن جهل علمه لامتنع فيمن علم علمه دون عدالته واللازم باطل فان الناس يستفتون من علم علمه وجهل عدالته
من غير نكير اجاب بان الغالب في العلماء المجتهدين العدالة فمن لم يعرف بالعدالة فالمجتهدين يلحق بالعدول منهم
الحاقا للفرد بالاعم الاغلب وليس الغالب في الناس الاجتهاد بل الغالب في الناس الجهل وعدم الاجتهاد فمن لم يعرف
بالاجتهاد والعلم يلحق بالجهل الحاقا للفرد بالاعم الاغلب قوله مسئلة المختار انه لا يحتاج المجتهد الى تكرير
النظر عند تكرر الواقعة وقيل يحتاج لنا انه قد اجتهد فيها والاصل بقاء ما ادى اليه اجتهاده وعدم الاطلاع
على امر آخر قالوا يحتمل اجتهاده التغير قلنا فذلك يوجب التكرير ابدا ه اذا استفتى العامي مجتهدا في واقعة وادى
اجتهاده الى حكم معين ثم تكررت تلك الواقعة فالمختار انه لا يحتاج المجتهد الى تكرير النظر عند تكرر
الواقعة وقيل يحتاج المجتهد الى تكرير النظر عند تكرر الواقعة والدليل على المختار ان المجتهد قد اجتهد في الواقعة
وحصل الظن بمقتضى اجتهاده والاصل بقاء ما ادى اليه اجتهاده وعدم اطلاعه على امر آخر فلم يجب عليه تكرير
النظر القائلون بانه يحتاج الى تكرير النظر قالوا يحتمل اجتهاده التغير باطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا فاحتاج
الى تكرير النظر اجاب بان احتمال تغير الاجتهاد بالوجه المذكور لو كان موجبا لتكرير النظر لوجب تكرير النظر
ابدا لاحتمال تغير الاجتهاد ولكن لم يجب تكرير النظر ابدا بالاتفاق قوله مسئلة يجوز خلو العصر عن مجتهد
ومنعت الحنابلة منه لنا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه ولقوله عليه السلام ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
ينتزعه ولكن بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا
قالوا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو مستلزم للعلم قلنا حديثنا ادل على
المقصود ولو سلم فاذا تعارضا سلم الاول قالوا التفقه فرض كفاية والخلو عنه يستلزم اتفاق الامة
على باطل قلنا عند الامكان فاذا فرض موت العلماء لم يمكن ه يجوز خلو العصر عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى
اليه ومنعت الحنابلة منه ورجح المصنف الجواز بوجهين الاول انه لو امتنع خلو العصر عن مجتهد لكان
امتناعه لغيره لان امتناعه لذاته محال فان فرض وقوعه لم يلزم عنه لذاته محال عقلا واللازم باطل لان الاصل

عدم الغير الثاني قوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ
الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا فانه يدل صريحا على خلو الزمان عن العلماء الحنابلة
قالوا لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق حتى يأتي امر الله وهو يستلزم العلم وعدم خلو الزمان عن
المجتهد والجواب ان الحديث دل على خلو الزمان عن طائفة ظاهرين على الحق ولا يدل على عدم جواز خلو الزمان عدم خ
عن المجتهد ولو سلم ان الحديث دل على عدم جواز الخلو فحديثنا ادل على المقصود فانه يدل صريحا على خلو الزمان
عن العلماء وهذا الحديث ليس بصريح في نفي الجواز لان العام لا يحمل على عموم المجتهد ولو سلم ان حديثنا ليس بادل
على المقصود فاذا تعارض الحديثان سلم الدليل الاول عن المعارض قالوا الاجتهاد والتفقه فرض كفاية فلو خلو
العصر عنه يستلزم اتفاق المسلمين على باطل لانه اذا انتفى الاجتهاد في عصر يكون الامة في هذا العصر متفقين
على ترك الواجب وهو باطل اجاب انما يكون الاجتهاد فرض كفاية اذا امكن فاذا افترض موت العلماء لم يمكن الاجتهاد
فلا يكون حينئذ واجبا فاتفاق الامة في ذلك العصر على ترك الاجتهاد لا يكون باطلا قوله مسألة غير المجتهد يجوز
له ان يفتي بقول المجتهد ومنعه ابو الحسين وقيل ان عرف مأخذ المجتهد جاز والا فلا لنا انه ناقل فلا فرق
كالاحاديث المفصل اجماع المسلمين في كل عصر على جواز ذلك المانع لو جاز لجاز للعامي لانه لم يسئل الا عما عنده ولا عنده
له كالعامي ش من ليس بمجتهد يجوز له ان يفتي بمذهب مجتهد كما هو المعتاد في زماننا كالفقيه الحنفي الذي ليس
بمجتهد يفتي بمذهب ابي حنيفة ومنع ابو الحسين البصري من ذلك وقيل غير المجتهد ان عرف مأخذ المجتهد وقدر
على التفريع على المأخذ جاز له وان لم يعرف مأخذ المجتهد كما ذكر لم يجز له ان يفتي واحتج المصنف على الجواز
مطلقا بان غير المجتهد المفتي ناقل لما افتى به فيعتبر نقله كالاحاديث فانه حينئذ لا فرق بينه وبين من يعرف
المأخذ وقادرا على التفريع كالاحاديث المفصل اي القائل بانه يجوز لمن عرف المأخذ ولا يجوز لغيره قال اجماع المسلمين
في كل عصر على جواز الافتاء من المطلع على المأخذ وانكار السلف على افتاء من ليس يطلع على المأخذ يدل
على عدم جوازه المانع من الجواز مطلقا قال لو جاز افتاء من ليس بمجتهد لجاز افتاء العامي لكون كل منهما
غير مجتهد والجواب انه انما يسئل عما عنده لا عما عند غيره وليس عنده شيء كالعامي قوله مسألة اذا تعدد
المجتهدون فللمقلد تقليد من شاء وان تفاضلوا وعن احمد وابن سريج يجب النظر في الارجح لنا القطع
بان المفضولين في زمن الصحابة استفتوا وافتوا مع الاشتهار والتكرر ولا انكار وايضا اصحابي
كالنجوم واستدل بان العامي يقصر عن الترجيح واجيب بانه يظهر بالتسامع وكثرة المستفتين
والمراجعة اليه قالوا قول المفتي للمقلد كالدليل للمجتهد فيرجح كما يرجح قلنا الفرق بيسر الترجيح
على العامي وتيسره للمجتهد ش اذا حدث للعامي حادثة واراد الاستفتاء عن حكمها فان كان في البلد
مفتي واحد وجب عليه الرجوع والاخذ بقوله وان تعدد المجتهدون فللمقلد تقليد من شاء وان
تفاضلوا فان له ان يقلد المفضول مع وجود الافضل وعن احمد وابن سريج يجب النظر في الارجح

ويتعين تقليده واحتج المصنف على ان له تقليد المفضول مع وجود الافضل بان القطع حاصل بان المفضولين
في زمن الصحابة استفتوا وافتوا مع اشتهارهم بالمفضولية واشتهار غيرهم بالافضلية ومع تكرر الافتاء
منهم وشاع وذاع ولم ينكر عليهم احد من الصحابة فيكون اجماعا منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل
وبقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه ظاهر في جواز الاقتداء بكل منهم من غير فرق بين
الفاضل والمفضول واستدل على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل بان تعين الافضل للتقليد يتوقف
على ترجيح العامي والعامي يقصر عن الترجيح واجيب بان الترجيح يظهر للعامي بالتسامع ورجوع العلماء
اليه وكثرة المستفتين المانعون من جواز تقليد المفضول مع الفاضل قالوا قول المفتي بالنسبة الى المقلد
كالدليل للمجتهد فيرجح قول المفتي كما يرجح الدليل اجاب بالفرق بين المفتي والمفتى عليه فان العامي
يعسر الترجيح عليه والمجتهد يتيسر له ترجيح بعض الادلة على البعض قوله القاعدة الرابعة في
الترجيح وانه بعد التعارض ولا تعارض بالحقيقة في حجج الشرع ولكن قد يتصور فلذلك يجب دفعه ما امكن
والمعارضة تقابل الدليلين على سبيل الممانعة وشرطه التساوي في الثبوت والقوة والمنافاة بين حكميهما
مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا معارضة بين الكتاب وخبر الواحد ولا بين المتواتر والواحد ولا امتناع
بين الحل والحرمة والنفي والاثبات في زمانين في محل او محلين في زمان او بجهتين كالنهي عن البيع وقت النداء مع
الجواز والمخلص بيان فوت شرط من هذه فان اجتمعت وتعذر الانفصال فان كانا عامين حمل احدهما على القيد
والاخر على الاطلاق او احدهما على الكل والاخر على البعض او خاصين فالقيد او المجاز مهما امكن او خاصا وعاما
بني العام على الخاص فهذا اجمالا دفعا للتعارض ش لما فرغ عن القاعدة الثالثة شرع في القاعدة الرابعة
في الترجيح ولما كان الترجيح عبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع تعارضهما بما يوجب
العمل به واهمال الاخر استدعى الابتداء بالتعارض ولا تعارض مع عدم صلاحية الامرين او احدهما ولا تعارض
بالحقيقة في حجج الشرع لان التعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه والتعارض
من علامات العجز فان من اثبت حكما بدليل عارضه دليل اخر يوجب خلافه كان ذلك لعجز عن اقامة دليل سالم
عن المعارضة والعجز عن ذلك بناء على الجهل بحقائق الاشياء والله تعالى منزه عن اتصافه بالعجز والجهل فثبت انه
لا تعارض في حجج الشرع حقيقة وانما يقع التعارض بين هذه الحجج لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما
يجب ان يكون بعد ما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر
فيتصور النسخ بصورة التعارض فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة
فلذلك يجب دفع التعارض ما امكن واحتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها والمعارضة لغة هي الممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني عما قصدته وسمي السحاب عارضا لمنعه شعاع الشمس
عن الاتصال بالارض وفي اصطلاح الاصوليين تقابل الدليلين المتساويين على سبيل الممانعة واشترط التساوي

فيمنعني ن

في الثبوت والقوة لان الممانعة لا تتحقق بين الثابت وغيره ولا بين القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه ويسقط
المنافاة بين حكميهما فان الممانعة التي هي جزء مفهوم المعارضة تسقط عند امكان الجمع بين حكميهما ولا تتحقق
المنافاة بين الحكمين الا باتحاد الوقت والمحل اذ المنافاة بين الحكمين عند اختلاف احد هذه الامور فلا معارضة
بين الكتاب وخبر الواحد ولا بين المتواتر وخبر الواحد لعدم تساويهما في القوة ولا تنافي بين الحل والحرمة
والنفي والاثبات في زمانين في محل واحد او في محلين في زمان واحد وفي محل واحد في زمان واحد من جهتين فانه يجوز
اجتماع الحل والحرمة في محل واحد في زمانين كاجتماع حرمة الخمر بعد حلها ويجوز اجتماع الحل والحرمة في زمان
واحد في محلين كاجتماع حل وطي المراة للزوج وحرمته للاجنبي وكذا يجوز اجتماع الحرمة والجواز في محل واحد
في زمان واحد بجهتين كالنهي عن البيع وقت النداء مع جوازه اذا عرفت معنى المعارضة وشرائطها فالتخلص عن
التعارض بيان فوات شرط من الشرائط المذكورة بان يثبت عدم المساواة في القوة او عدم المنافاة بين الحكمين
او عدم اتحاد المحل او عدم اتحاد الجهة فاذا لم يتساو الدليلان في القوة فلا تعارض بينهما مثل المحكم وهو
قوله تعالى ليس كمثله شيء يعارضه المتشابه وهو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واذا لم يتنافى الحكمان
فلا تعارض بينهما لانتفاء شرط المعارضة المنافاة في حكميهما مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يقتضي المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة
او غير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس وقوله تعالى في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الآية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة وعدم المؤاخذة
في اللغو والغموس ليست معقودة بل الغموس اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة
بل خلت عنها لان اليمين شرعت لتحقق البر والصدق وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما لاغيا
من حيث انه لم يعقد الحكمة واذا كان كذلك يتحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذ آية
البقرة توجب المؤاخذة فيها وآية المائدة تنفيها عنها فيتخلص عن التعارض ببيان عدم المنافاة بين الحكمين
بان المؤاخذة المثبتة في آية البقرة مطلقة ينصرف الى الكامل ويكون المراد بها المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة
فانها المؤاخذة الكاملة والمؤاخذة المنفية في سورة المائدة المراد منها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا
بدليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير مناف
للحكم الذي نفاه الاخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فامكن الجمع بينهما فلا تعارض بين الآيتين واذا لم يتحد
الحال فلا تعارض بينهما مثل قوله تعالى في آية الوضوء وارجلكم بالخفض والنصب فان القراءتين متعارضتان
من حيث الظاهر اذ الخفض معطوف على الراس فيقتضي وجوب مسح الرجل الاغبر كما هو مذهب الشيعة
والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فيتعارضان ظاهرا فيتخلص
عن التعارض ببيان اختلاف الحال بان يحمل النصب على ظهور القدمين والخفض على حال الاستتار بالخف

ماخوذ
ثبت مع التعارض قوله فان جمعنا الى قوله ثم الترجيح غير ماخوذ من اصول فخر الاسلام البزدوي وانما هو
من الميزان فيصير اولا حاصل ما ذكره في الميزان ثم يرجع الى حل ما في الكتاب فاقول في الميزان النصان اذا تعارضا
اما ان يكونا خاصين او عامين من وجه او من كل وجه او احدهما عاما والآخر خاصا فان لم يكن بينهما زمان
يصلح للنسخ فان كانا خاصين يحمل احدهما على قيد او حال او مجاز ما امكن وان كانا عامين من وجه دون وجه
يحمل على وجه يتحقق الجمع بينهما وان كانا عامين لفظا يحمل احدهما على البعض الآخر والآخر على البعض الآخر او على
التعارض
العقد والاطلاق وان كان احدهما عاما والآخر خاصا يبنى العام على الخاص في هذا بلا خلاف لانه لا يندفع
الا بهذا الطريق فانه لا يمكن الدفع بطريق النسخ لانه لا يصلح للنسخ وكذلك اذا كان النصان بطريق الخبر في النسخ
الاخبار انه لا يجوز على قول الاكثرين يجب الحمل على العقد والاطلاق ومثاله لكان ان الله تعالى قال حرمت عليكم
الميتة والدم ولحم الخنزير ثم قال فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم يعني ما حرم في حالة الاختيار ومثله
في حالة الاضطرار والتعارض لاختلاف الحالين وقال الله تعالى لآدم عليه السلام ان لك الا تجوع فيها ولا تعرى
وانك لا تظمأ فيها ولا تضحى ثم قال فاكلا منها فبدت لهما سوآتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة واندفع
التعارض بالتقييد بحال ترك المنهي والامتناع عنه واما اذا كان بينهما زمان يصلح للنسخ بان كان يمكن المكلف
من العمل والاعتقاد جميعا او من الاعتقاد فقط على اختلاف المذهبين فان في هذه الصور التي ذكرناها
يمكن العمل بالطريقين بالنسخ والتخصيص والتقييد في العامين والنسخ والحمل على المجاز في الخاصين وقد ذكر الكلام
في العام والخاص اذا تعارضا وكذا اذا كان لا يعرف تاريخه ولكن اختلف الاصول في هذه الصور هل يجب العمل بطريق
النسخ او بطريق البيان من حيث التخصيص والتقييد قال اصحابنا الحنفية العمل بطريق التخصيص والبيان اولى
لان العام الموجب للعموم قطعا بل يجوز ان يكون المراد منه البعض ابتداء وكذا اللفظ المطلق يجوز ان
يراد به المقيد من الابتداء واذا كان النص الخاص متاخرا او جاز العقد ولا يجوز الجمع بين حكميهما وامكن دفع
التعارض بكل من الطريقين فالدفع بالتقييد والتخصيص اولى لو خص احدهما لان النسخ امر ضروري
فان الاصل هو بقاء الحكم المشروع الثابت بالدليل المطلق والنسخ يرفعه والتخصيص لا يرفعه فالتخصيص اولى
الثاني ان التخصيص عمل بالدليلين بالنص الخاص في المستقبل وبالنص العام فيما وراء المخصوص في الماضي
والمستقبل جميعا ولو حمل على النسخ فيما اذا كان العام متاخرا صار ناسخا للخاص اصلا فكان التخصيص
اولى وقال المعتزلة العمل بالنسخ اولى لان العام لما كان نصا والاجماع ما وضع له كانه نص على كل فرد
من افراده فاذا ورد نص خاص بخلافه فقد اثبت ضد ما اوجبه النص العام في حق هذا الفرد فاذا
كان بين النصين زمان يجوز فيه النسخ لو لم يحمل على النسخ ويحمل على البيان من الاصل يصير كان النص العام
اوجب الاباحة في حق هذا الفرد والنص الخاص اثبت الحرمة في زمان واحد فيلزم التناقض وهو منتف
عن احكام الله فيجب الحمل على النسخ وقال مشايخ الحنفية وهو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي انه

سطر الى عمل الامة فى ذلك ان حملوها على النسخ يجب العمل به وان حملوها على التخصيص والتقييد يجب العمل به
وان لم يعرف عمل الامة فى ذلك او استوى عملهم فيه بان عمل بعض الامة على احد الوجهين والبعض
على الوجه الاخر فالرجوع فى ذلك الى شهادة الاصول فيعمل بالوجه الذى يشهد به وكذا اذا كان احدهما عاما
والاخر خاصا واشرح الخاص لخصوصه والعام لعمومه ولا يحمل على النسخ او على الخصوص والتقييد والمجاز
الا بدليل لان عنده يجوز تاخير البيان فيمكن العمل بظاهرهما من العموم والخصوص لاحتمال الخصوص والمجاز
فكان الخاص والعام سواء فلم يختلف الجواب وهذا الاختلاف بناء على ان اللفظ العام يوجب العلم بعمومه قطعا
او مع الاحتمال ووجه قول المشايخ الاجماع والمعقول اما الاول فان الامة اجمعت على النسخ فى موضع امكان
التخصيص فانه ورد فى عدة الوفاة قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا
الى الحول غير اخراج وقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وامكن العمل بالنصين بان يعتد احدهما ويطلق الاخر بان يعتد اربعة اشهر وعشرا بقوله البعض بما فى الاية
الاخرى فانها موجود فى السنة ويبقى الحول الذى فى الاية الاخرى على الاطلاق فالتربص بالحول يحصل ويمكن
ان يجعل احدهما بعضا للاخر والاخر بعضا اخر فالتربص بمجموع الحول اربعة اشهر وعشر وكل واحد بعض
من المجموع فالواجب سنة واربعة اشهر وعشر ويمكن ان يجعل المتاخر ناسخا للمتقدم فالواجب اربعة اشهر
وعشر واجمعت الامة ههنا على النسخ واما المعقول فهو ان كل واحد منهما يتناول الا ان اخراج بعض الاعيان
من الجملة يسمى تخصيصا واخراج بعض الازمان يسمى نسخا اذ لو لم يكن النسخ بيانا لم يندفع التعارض
فلم يكن احدهما اولى من الاخر فوجب الترجيح بعمل الامة او بشهادة الاصول بعد العجز عن عمل الامة ولنرجع
الى حل ما فى الكتاب قوله وان اجتمعا اى وان اجتمعت شرائط التعارض واركانها وتعذر الانفصال عن
التعارض فلم يكن بين الدليلين زمان يصلح للنسخ فان كان الدليلان عامين حمل احدهما على العدد والاخر
على الاطلاق مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فيحمل الاية الاولى على العدد بان يعتد قوله ازواجا
بغير اولات الحمل والاية الثانية على الاطلاق او حمل احدهما على الكل والاخر على البعض مثال ذلك قوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج على تقدير ان لا يكون بينهما زمان يصلح
للنسخ بان يجعل اربعة اشهر وعشرا بعض التربص فى الاية الاخرى فانها موجودة فى الحول والحول فى الاية
الاخرى كلا وحينئذ يكون التربص بالحول او ان كان الدليلان خاصين فالتقييد والمجاز فيهما او فى احدهما
ما امكن وان كان احد الدليلين خاصا والاخر عاما بنى العام على الخاص هنا اى فيما لم يكن بين الدليلين
زمان يصلح للنسخ ما ذكرنا من التقييد والتخصيص والمجاز والبيان ثابت بالاجماع دفعا للتعارض فان

التعارض حينئذ يندفع بالطريق ان احدهما ما ذكر والاخر النسخ والتقدير انه لم يكن بين الدليلين زمان
يصلح للنسخ فتعين ما ذكر دفعا للتعارض قوله ثم الترجيح فضل احد المثلين على الاخر وصفا
واحترزنا بالوصف عن الترجيح بما يصلح علة بانفراده فلا ترجح النص بنص مثله ولا القياس بمثله ولا الكتاب
بالخبر ولا القياس بالنص وانما يترجح بقوة فيه كالمشهور اذ لو بين الغريب فى هذا الوجه واحد واحدة
واخر جراحات خطأ فمات فالدية نصفان ولا يترجح بالكثرة لاستبداد كل جرحة بالعلية فلم يكن وصفا
ومثاله قولنا فى المستغرق الشخص الشائع فى المبيع لشبهه من شفاعتين يستويان فى الاستحقاق
لان كل جزء من السهم علة لاستحقاق الجملة والاجماع فى ابنى عم احدهما زوج ان التعصيب لا يرجح بالزوجية
وعامة الصحابة فى ابنى عم احدهما اخ لام السدس له بالاخوة والباقى بينهما بالتعصيب فلم يرجحوا بالاخوة لانفرادها
بعلية الاستحقاق ولا تصلح وصفا لانها اقرب من العمومة بخلاف الاخوة لام حيث جعلت وصفا للاخوة من الاب
لان هذه الجهة تابعة ومثال الترجيح وصفا ان يكون احد النصين محكما او مفسرا او صريحا او ان الراوى
افقه او اضبط او متقنه عريا عن اللحن او مسقط العقوبة او موجبا فساد عبادة او احسانا فهى اولى مما يقابلها
لما فرغ من بيان التعارض واركانه وشرائطه وبيان المخلص منه شرع فى الترجيح والترجيح لغة اظهار فضل فى احد
جانبى المعادلة وصفا لا اصلا ومنه الرجحان فى الوزن فانه زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتى الميزان وتلك الزيادة
على وجه لا تقوم به المماثلة ولا توصل بحق الوزن منفردا عن المزيد عليه مقصودا بنفسه فى العادة نحو الحبة فى العشرة
وهذا لان الترجيح ضد التطفيف والتطفيف نقصان يطرح الوزن او الكيل بعد وجود المعارضة بالطريق الذى
تثبت به المماثلة على وجه لا تنعدم المعارضة فكذلك الرجحان بزيادة وصف على وجه لا تقوم به المماثلة ولا تنعدم
بظهوره اصل المعارضة ولهذا لم يسم زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا
ويسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم الا بها عادة وفى عرف الاصول الترجيح فضل احد الدليلين
المتماثلين على الاخر وصفا واحترز بالوصف عن احد المثلين على الاخر بما يصلح علة موجبة للحكم بانفراده فانه
لا يصلح للترجيح به وانما الترجيح بما لا يصلح بانفراده علة موجبة للحكم فلا يرجح النص المعارض لما هو مثل نص
اخر لان النص الاخر يصلح ان يكون موجبا للحكم بانفراده فلا يصلح للترجيح ولا يرجح القياس المعارض لقياس
اخر بقياس مثله ولا الكتاب بالخبر ولا القياس بالنص لعين ما ذكرنا وانما يرجح الدليل على معارضه بقوة فيه فان
القوة وصف الدليل ليس يصلح لان يكون موجبا للحكم بانفراده وكذلك الخبر اذ لا يرجح احدهما على الاخر
بخبر اخر يعضده بل يرجح بما يتأكد معنى الحجة فيه وهو الاتصال برسول الله صلى الله عليه وسلم فيعرف
ان ما به يقع الترجيح هو ما لا يصلح علة للحكم ابتداء بل يكون مقويا لما صادف العلة موجبة للحكم وعلى هذا لو
جرح رجل رجلا جراحة واحدة وجرحه رجل اخر عشر جراحات خطأ فمات من ذلك فالدية عليهما نصفان
ولا يرجح الاخر بكثرة الجراحات جانبه لاستبداد كل جراحة بالعلية فلم يكن الجراحات بعضها وصفا لبعض

ابدا ريم

فصل ع

كالمشهور بكثرة روايته ... الغريب ... لظهور زيادة القوة ... من حيث الاتصال برسول الله صلى الله

ومسألة قول أصحاب أبي حنيفة في الشفعة في الشقص الشائع في المبيع بسهمين يستويان في العلة والكثرة يستويان
في استحقاق الشقص المبيع لأن الشركة بكل جزء من السهم علة تامة لاستحقاق جميع المبيع بالشفعة وإنما وجدت في
جانب صاحب الكثير كثرة العلة ولا يقع الترجيح بها وعلى هذا إجماع الصحابة في امرأة ماتت عن ابني عم أحدهما
زوجها على أن لزوجها النصف وفي النصف الباقي بينهما بالتعصيب ولا يترجح بتعصيب الزوج بالزوجية لأن
الزوجية علة أخرى لاستحقاق الميراث سوى ما يستحق به العصوبة فلا يترجح بها علة أخرى في عامة الصحابة
في ابني عم أحدهما أخ لأم على أن السدس للذي هو أخ لأم والباقي بينهما بالتعصيب على السواء ولم يرجحوا بالأخوة
لأن الأخوة للأم علة أخرى لاستحقاق الإرث سوى ما يستحق به العصوبة فلا يترجح بها العصوبة والأصل
أخوة الأم وصفا لبنوة العم لأن الأخوة للأم أقرب من العمومة بخلاف الأخوة لأم حيث جعلت وصفا للأخوة
للأب فيمن مات عن أخوين أحدهما للأبوين والآخر للأب فقط لأن الأخوة للأم في هذه الصورة تابعة غير
مستبدة في كونها علة لاستحقاق الميراث فيجوز أن يقوى بها علة العصوبة في جانب الأخ للأبوين ومثال
الترجيح وصفا أن يكون أحد النصين محكما أو مفسرا أو محرما والآخر ما ليس بأن يكون مفسرا أو مجملا أو مبيحا
أو أن راوي أحد النصين أفقه أو أضبط من راوي النص الآخر أو متن أحد النصين عربيا عن اللحن أو أحد النصين
مسقطا للعقوبة أو أحد النصين موجبا فساد عبادة أو موجبا إسقاطا فالنص المتصف ببعض هذه الصفات
أولى وأرجح من النص المتصف بما يقابلها من الأمور التي ذكرت وصاف غير مستبدة بالعلية صالحة لأن يقوى
أحد النصين المتعارضين بها ويترجح بها على ما يعارضه قوله فصل ما به الترجيح قوة الأثر وقوة الثبات على
الحكم وكثرة الأصول والعكس أما الأول فلأن الأثر معنى الحجة فإذا قوي قوي كالاستحسان في القياس والمشهور والغريب
ولا كذلك تفضيل الشاهد بالعدالة لأنها التقوى ولا يوقف على حدودها ومثال ذلك في مسألة طول الحرة فقال
إن عمر رضي الله عنه أنه مانع من نكاح الأمة لإرقاق الماء مع الغنية عنه وأنه حرام ويملك نكاح يملكه العبد
إذا دفع إليه المولى مهرا صالحا للحرة والأمة والطلع بينهما فيملكه الحر بالأولى وهذا قوي الأثر لأن الحرية من
أسباب الشرف وتوسعة الحل والرق منصف في حق الحر توسعة بالزوج وقلب للموضوع وأما الإرقاق
فضعيف الأثر لأنه دون التضييع الجائز بالعزل بإذن الحرة وضعيف الحال فإن نكاحها جائز مع سرية
يستغني بها وكقوله في إسلام أحد الزوجين إنه سبب للفرقة عند انقضاء العدة لا بنفسه وكذلك الردة
يستوي بينهما وقلنا الإسلام من أسباب العصمة حتى لو أسلم الآخر استقر نكاحهما وما هو سبب الفرقة فلا
يتوقف الفرار عليه ويقاء الآخر على أمر ليس مفرقا بالإجماع لأنه غير طاهر فوجبت الإضافة إلى فوت أغراض
النكاح بالإباء عن الإسلام حتى لمن أسلم وهذا ظاهر الأثر في اللعان والإيلاء والجب والعنة ولا كذلك الردة فإنها
منافية لأنها سبب لزوال العصمة ما يقع به الترجيح ينحصر في أربعة أحدها قوة الأثر وثانيها قوة الثبات
على الحكم المشهود به وثالثها كثرة الأصول ورابعها العكس وهو عدم الحكم عند عدم العلة أما الأول فلأن

المعنى الذي به صار الوصف حجة هو الأثر فيهما قوي الأثر قويت الحجة نحو الاستحسان مع القياس ونحو المشهور مع الغريب
في الأخبار وليس كذلك تفضيل الشاهد بالعدالة فإن الشهادات حتى تعارضت لم يترجح بعضها بقوة عدالة
بعض الشاهد لأن العدالة ليست من أنواع متفاوتة حتى يظهر بعضها قوة عند المقابلة بالبعض لأن العدالة هي
التقوى والتحرز عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا يوقف على حدودها حتى يرجح بعضها بزيادة قوة عند
الرجوع إلى الحجة بخلاف قوة تأثير العلة فإنها عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن إنكاره ومثال ذلك في مسألة طول الحرة
قال الشافعي إن طول الحرة مانع عن نكاح الأمة لأن في نكاح الأمة إرقاق الماء مع الاستغناء عنه وإنه حرام كما إذا
كان تحته حرة وهذا الوصف يعني الإرقاق أثر الإرقاق ونظر الفعل من وجه الأثر لأن الإمام في الأسارى تخير بين
القتل والاسترقاق وكما يحرم قتل الولد يحرم ما يحرم عليه إرقاقه مع الغنية عنه وقال أصحاب أبي حنيفة نكاح
الأمة نكاح يملكه العبد المسلم إذا دفع إليه المولى مهرا صالحا للحرة والأمة والطلعة فيهما بأن إذن له في أن
ينكح به ما شاء من حرة أو أمة وإذا كان العبد المسلم يملك نكاح الأمة مع طول الحرة فيملكه الحر المسلم كسائر الأنكحة
وهذا أقوى الآثار الحرية من أوصاف الشرف والكمال من أسباب توسعة الحل والرق من أوصاف النقص منتقص
للحل الذي يترتب عليه عقد النكاح فإنه يحل للحر نكاح أربع ولا يحل للرقيق إلا نكاح اثنتين وفي منع الحر عن
نكاح الأمة مع جوازه للعبد توسعة بالرق وقلب للموضوع فإن حل النكاح كرامة يختص به البشر فكيف
يجوز القول بأنه يتسع الحل بسبب الرق حتى يحل للعبد ما لا يحل للحر وأما الإرقاق فضعيف الأثر عند الرجوع
إلى الأصول فإن الرق والماء دون تضييع الماء الجائز بالعزل عن الحرة بإذنها فلأن يجوز للحر تعريض مائه للرق
ونكاح الأمة كان أولى والإرقاق ضعيف الحال فإن نكاح الأمة جائز مع سرية يستغني بها عن نكاح الأمة
ومثل قول الشافعي في إسلام أحد الزوجين بعد الدخول إنه سبب للفرقة بشرط عند انقضاء العدة لا بنفس الإسلام
أي لا يحصل الفرقة بنفس الإسلام دون انقضاء العدة وكذلك الردة أي إذا ارتد أحد الزوجين بعد الدخول
فالارتداد سبب للفرقة بشرط عند انقضاء العدة لا بنفس الارتداد فيستوي بين الإسلام والارتداد في كونهما
سببا للفرقة عند انقضاء العدة فإن الحادث اختلاف الدين بين الزوجين فثبت أن هذا الوصف ابتداء
النكاح فإن مع اختلاف الدين عند إسلام المرأة وكفر الرجل لا ينعقد النكاح ابتداء كما أن عند ردة أحدهما
لا ينعقد النكاح ابتداء فكذلك في حالة البقاء يستوي إسلام أحدهما إذا كان على وجه يمنع ابتداء النكاح وردة أحدهما
وقال أصحاب أبي حنيفة الإسلام من أسباب عصمة الملك حتى لو أسلم الآخر استقر نكاحهما فلا يجوز أن يتعلق بالإسلام
زوال الملك فإن ما هو سبب الفرقة لا يتوقف الفرار عليه وكفر الذي أصر منهما على الكفر وبقاؤه على أمر ليس
مفرقا بالإجماع لأنه غير طارئ فإذا ظهر في أحد الزوجين هذا التباين إسلام أحدهما وبقاء الآخر على أمره أي
كفره لا يصلح سببا للفرقة فوجبت إضافة الفرقة إلى فوت أغراض النكاح بإباء الآخر عن الإسلام حتى لمن
أسلم قوله حقا منصوب لأنه مفعول له فلا بد من تقييد القاضي بعد عرض الإسلام على الذي يأبى منه وهو قوي

الامر ظاهر بالرجوع الى الاصول فان التفريق في اللعان والايلاء والجب والعنة يكون بناء على اعتبار هذا المعنى الا انه على
فوات الامساك بالمعروف من جهته فيها اتصال به على من كان فوات الامساك بالمعروف بالاصرار على الكفر من
جهته ولا سبب للانتهاء القاصي وليس كذلك الردة فانها غير موضوعة للفرقة بدليل صحتها حيث لا نكاح وبهذا
فارق الارتداد الطلاق فان الطلاق موضوع للفرقة واذا لم تكن الردة موضوعة للفرقة عرفنا ان حصول
الفرقة بالردة لانها منافية للنكاح لان الردة سبب لزوال العصمة فان النكاح يبتنى على الحل الذي هو كرامة
وبعد الردة لا يبقى الحل لان الردة سبب لاسقاط ما هو كرامة ولازالة الولاية المالكية الثابتة بطريق الكرامة
فجعلها منافية للنكاح حكما لكون قوي الاثر من هذا الوجه ومع وجود المنافي لا يبقى النكاح سواء دخل بها
او لم يدخل **قوله** واما الثاني فلان الاثر يزداد قوة بما هو اثر من الكتاب والسنة والاجماع كقولنا
مسح فانه ابين في دلالة التخفيف من قولهم ركن في دلالة التكرار فان الركنية وصف عام في الوضوء والصلوة
ومن قضيته الاكمال بالاطالة كالركوع والسجود دون التكرار عن الركنية في المضمضة اما اثر المسح في
التخفيف فلازم كالتيمم والجبيرة والخف والجورب ٥ واما الثاني وهو الترجيح بقوة الثبات على الحكم
المشهود به فلان الاثر يزداد قوة بما يكون الاثر ثابتا من الكتاب والسنة والاجماع مما يكون ثابتا بالنص
من الكتاب والسنة او الاجماع يكون ثابتا مؤكدا وما يظهر فيه زيادة القوة في الثبات عند العرض
على الاصول يكون احق بالاعتبار فانه صالح كقول اصحاب ابي حنيفة رحمه الله في مسح الراس مسح فلا يسن
فيه التكرار فان المسح ابين في دلالة التخفيف من قول اصحاب الشافعي ركن فيسن فيه التكرار في دلالة
التكرار فان الركنية وصف عام في الوضوء والصلوة ومن قضيته الاكمال بالاطالة لا بالتكرار كالركوع
والسجود ويتخلف التكرار عن الركنية في المضمضة فان التكرار يتحقق في المضمضة دون الركنية فلا يسن
التخفيف الركنية الذي علل به قوة الثبات اما اثر المسح في التخفيف فلازم في انواع المسح كالتيمم والمسح على
الخفين والمسح على الجورب عند من يجوزه **قوله** واما الثالث فكالاستنجاء في التسنن ونحوه ٥ واما الثالث
وهو الترجيح بكثرة الاصول فلان الاصول في المعنى الذي صار به حجة بمنزلة الاشتهار في المعنى الذي صار
الخبر به حجة ونحوه بيان ذلك **قوله** واما الرابع فاضعفها لعدم تعلق الحكم بالعدم لكنه اذا علق بوصف
بعدم عند عدمه دل على صحته فصلح للترجيح كقولنا مسح فينعكس بما ليس بمسح ولا كذلك قولهم ركن للتكرار
للتخلف في المضمضة وكقولنا في بيع الطعام بمثله بيع عين بعين فلا يشترط قبضه اولى من قولهم مالان لو قوبل
كل بجنسه حرم ربوا الفضل لانه ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم انه دين بدين فلا عكس لتعليلهم لان بالعكس
بيع السلم لا يشمل اموال الربوا ووجب فيه القبض مجردا عن الكالي بالكالي ٥ واما الرابع وهو الترجيح
اي بعدم الحكم عند عدم العلة فهو اضعف وجوه الترجيح لعدم تعلق الحكم بالعدم لما بينا ان العدم
لا يوجب شيئا وان العدم لا يكون متعلقا بعلة لكن اذا علق بوصف بعدم ذلك الحكم عند عدم ذلك.

الوصف دل على صحة تعلق الحكم بذلك الوصف واضافته اليه ثم بهذا الوجه صلح للترجيح كقول اصحاب
ابي حنيفة في مسح الراس مسح فلا يسن تكراره فانه ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه فانه ليس بمسح ويسن
فيه التكرار وكذا غسل اليدين والرجلين وليس كذلك قول اصحاب الشافعي في مسح الراس ركن فيسن فيه التكرار
فان حكم سنية التكرار لا ينعدم بانعدام الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وكقول اصحاب ابي حنيفة في
بيع الطعام بمثله بيع عين فلا يشترط قبضه في المجلس فهو اولى من قول اصحاب الشافعي مالان لو قوبل
كل واحد منهما بجنسه يحرم التفاضل بينهما فيشترط التقابض في بيع احدهما بالآخر لان تعليل اصحاب ابي حنيفة
ينعكس ببدل الصرف وراس مال السلم فانه في باب الصرف ينعدم هذا الحكم عند انعدام هذا الوصف فيشترط
القبض من الجانبين لان الاصل فيه النقود وهو التعين في العقود فكان دينا بدين وكذا في السلم يشترط
قبض راس المال في المجلس لان المسلم فيه دين وراس المال في الغالب نقد فيكون دينا بدين ولا عكس لتعليل
اصحاب الشافعي فان الحكم لا ينعدم عند انعدام هذا المعنى في السلم فان بيع السلم لا يشمل اموال الربوا
من الجانبين ووجب فيه قبض راس المال في المجلس تحرزا عن بيع الكالي بالكالي **قوله** فصل واذا تعارض
ضربا ترجيح احدهما ذاتي والاخر حالي فالاعتبار للذاتي لسبقه كاجتهاد امضى حكمه لا ينسخ بغيره ولقيام
الحال بالذات فلو اعتبرناه مضادا للذات يسحنا الاصل بالتبع مثاله ابن ابن الاخ لابوين او لاب اولى من
العم لترجحه بالاولى في ذات القرابة والثاني في حاله وكذلك العمة لام مع الخالة لاب وام اولى بالثلثين
والثلث للخالة لترجحها في الذات وفي الخالة الحال وابن الاخ لاب وام اولى من ابن الاخ لاب لانهما استويا في الذات فترجح
بالحال وهو قوة الاتصال وابن ابن الاخ لاب وام اولى مع ابن الاخ لاب للرجحان في الذات وعلى هذا فرعنا
مسألة صنعة الغاصب حيث ينقطع بها حق المالك لقيام الصنعة بذاتها وهلاك العين من وجه فمن وجه
الصنعة بالوجود ولا نعارضه بما بالمصنوع باقية به لانا نقول البقاء تابع للوجود فهو حال الوجود
٥ اذا تعارض ضربا ترجيح احدهما ذاتي والاخر حالي فالاعتبار بالترجيح الذاتي لسبقه على الحالي وذلك
لان كل محدث يوجد بصورته ومعناه الذي هو حقيقته ثم بعد تحققه بصورته ومعناه تقوم به
احوال تحدث عليه فاذا قام دليل الترجيح بمعنى في ذات احد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح بمعنى
~~في ذات احد المتعارضين وعارضه دليل الترجيح~~ بمعنى في حال الآخر على مخالفة الاول فانه يرجح المعنى الذي
هو في الذات على المعنى الذي هو في الحال لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال فيقع بها
وقع الترجيح بمعنى فيه لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك بمنزلة اجتهاد امضى حكمه
لا ينسخ بما حدث من اجتهاد آخر بعد ذلك واذا اتصل الحكم بشهادة المستورين في النسب او النكاح
لو جعل لم يتغير بعد ذلك بشهادة عدلين لآخر والثاني ان الاحوال التي تحدث على الذات تقوم به فكان
الذات بمنزلة الاصل وما تقوم به من الاحوال بمنزلة التبع فلو اعتبرنا الحال مضادا للذات يسحنا الاصل

بالشبه وهو باطل مثال ذلك ابن ابن الاخ لاب وام او لاب احق من ابن العم فيكون مقدما في العصوبة على العم لان
المرجح في ابن ابن الاخ لابوين او لاب معنى في ذات القرابة وهو الاخوة التي هي مقدمة على العمومة والمرجح
في العم في حال القرابة وهو زيادة القرب باعتبار الحال كذلك العمة لام مع الخال لاب وام اذا اجتمعا
فهو احق بالثلثين من الخال فللعمة الثلثان وللخال الثلث لرجحان العمة في الذات لان المرجح في حق العمة
معنى في ذات القرابة وهو الادلاء بالاب ورجحان الخال في الحال لان المرجح في حق الخال معنى في حال القرابة
وهو اتصالهما من الجانبين بالام والمسئلة ابن الاخ للابوين احق من ابن الاخ لاب فيقدم بالعصوبة التي للابوين
لانهما استويا في ذات القرابة فيصار الى الترجيح باعتبار الحال وهو زيادة الاتصال لابن الاخ للابوين
وابن ابن الاخ لابوين مع ابن الاخ لاب لا يرث فيقدم ابن الاخ لاب على ابن ابن الاخ لابوين باعتبار
الحال وهو القرب على هذا فرع اصحاب ابي حنيفة مسئلة صنعة الغاصب وقالوا يملك الغاصب الساحة اذا ادخلها
في بنائه فينقطع حق المغصوب منه عن الساحة لان الصنعة التي احدثها الغاصب فيها قائمة بذاتها من
كل وجه غير مضافة الى صاحب العين والعين الساحة قائمة من وجه هالكة من وجه لانه صار مضافا الى الغاصب
بعمل الغاصب وهو البناء فترجح الصنعة القائمة من كل وجه باعتبار معنى في الذات وهو الوجود واسقط
اعتبار معنى في قوة الحال الغالب اي غلبة الاخر وهو انه اصل لان الصنعة قائمة بالمصنوع باقية فترجح الى
الاخر لانا نقول البقاء تابع للوجود فهو حال والوجود اسبق فترجح الصنعة بالوجود فوائد فصل
ترجيح القياس بعلة فاسد لانفراده بالعلة وبغلبة الاشباه كقولهم الاخ يشبه الولد بالمحرمية
وابن العم بسائر الوجوه كوضع الزكوة وحل الحليلة وقبول الشهادة ووجوب القصاص فكان اولى
لان كل شبه كالقياس فكان كالاولى بالعموم كقولهم الطعم احق لانه يعم القليل والكثير بخلاف الوصف
فرع النص والعام كالخاص عندنا وعندكم الخاص يقضي على العام فكيف يرجح العام الذي هو فرعه
ويعلمه الاوصاف فاسد كقولهم ذات وصف فكان اولى من ذات وصفين لان العلة فرع النص
والنص المختصر والمطول احدهما القلة والكثرة صورة والترجيح ليس الا بالمعاني ترجيح القياس
بقياس اخر فاسد لانفراد كل واحد من القياسين بالعلية فان كل واحد منهما علة شرعية لثبوت الحكم
فلا يكون احدهما حجة للاخرى وترجيح القياس بغلبة الاشباه باطل كقول اصحاب الشافعي في عدم
عتق الاخ بتملك الاخ ان الاخ يشبه الولد من وجه وهو المحرمية وهو ان الاخ لا يتزوج ببنات الاخ
كما انه لا يتزوج ببنات الابن والاخت لا تزوج بالاخ كما لا تزوج بالابن ويشبه الاخ ابن العم في سائر
الوجوه كوضع الزكوة فيه وحل نكاح حليلة كل واحد منهما لصاحبه وقبول شهادة كل واحد منهما
في حق صاحبه ووجوب القصاص من الطرفين وغير ذلك من الاحكام فترجح الحاقه بابن العم في
ان لا يعتق بتملكه باعتبار كثرة الاشباه فكان اولى وهو فاسد لان كل شبه كالقياس فكان كالاول

صح
للابوين وابن ابن
الاخ لابوين
مع ابن الاخ لا
يرث فيقدم ابن
الاخ لاب على ابن
ابن الاخ للابوين
للرجحان في الذات
فانهما ان استويا
في ذات القرابة وهو
الاخوة ترجح ذات
القرابة في ابن
الاخ اصح صح

ابن الاخ

وهو ترجيح القياس بقياس اخر وترجيح القياس بعموم العلة فاسد كقول اصحاب الشافعي رحمه الله
ان تعليل حكم الربوا في الاشياء الاربعة بالطعم اولى لان الطعم يعم القليل والكثير والتعليل بالقدر يخص
بالكثير وما يكون اعم فهو اولى وقال اصحاب ابي حنيفة ان اثبات الحكم بالوصف فرع لاثبات الحكم بالنص
والعام عندهم كالخاص والترجيح في النصوص لا يقع بالعموم والخصوص فكذا فيما هو فرع النص وعند
اصحاب الشافعي الخاص يقضي على العام فانه يخصصه فكيف يترجح العام الذي هو فرعه عليه
وترجيح القياس بقلة الاوصاف فاسد كقول اصحاب الشافعي في تعليل حكم الربوا في الاشياء الاربعة
بالطعم ان ما جعلناه علة وصف واحد وهو الطعم وانتم تجعلون علة الربوا ذات وصفين القدر والجنس
فيترجح علية الطعم باعتبار قلة الوصف فكان اولى من ذات وصفين وقال اصحاب ابي حنيفة العلة فرع
النص لما بينا ان ثبوت الحكم بالعلة فرع لثبوته بالنص والنص المختصر لا يترجح على النص المطول فكذلك
العلة التي فيها قلة الوصف لا يترجح على العلة التي فيها كثرة الوصف لان العلة فرع النص ولان القلة
والكثرة صورة العلة والترجيح انما يتحقق باعتبار المعاني المؤثرة ولا يتحقق فيها الاختصار والتطويل
والله اعلم بالصواب والله المرجع والماب

قد اتفق ختم هذا الكتاب على يدي اضعف خلق الله واحوجهم
الى عفو ربه الكريم محمد امير الحاج الاعسر ابي احسن الله
في السابع عشر من شوال يوم السبت سنة خمس وثلثين وثمانمائة
في خانقاه الناصرية السعيدة المباركة بالسماسمين
حلل الله ذلك بانتهاء وضاعف مدد من اعاد بها لكرمه
حسن ... والمسلمين في ديار المصرية
وذلك من ... العالمين محيي سنن
المتكلمين ... ارباب الكشف والتمكين
محل ... المعين
... العالمين محمد
والدا ... هذه النسخة نسخة
من النسخة التي نسخ من خط المصنف
وقرا عليه اللهم متع صاحبه
بهذا الكتاب ... سائر
المسلمين ... والد الطاهر
وكلالله

بلغ مقابلة
بقدر الوسع
والطاقة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بابن الصدر عفي عنه
وقفه عنه